ماہنامہ

تجلّی

دیوبند

ڈاک نمبر 74

سالانہ [illegible] پچھتر روپے /- Rs. [illegible]

جنوری و فروری ۱۹۷۲ء

امریکہ - انگلینڈ - نائیجیریا - کینیڈا - فرانس - انڈونیشیا اور ملیشیا سے بذریعہ بحری ڈاک دو پونڈ - بذریعہ ہوائی ڈاک ۵ پونڈ - بحرین افریقہ - سعودی عرب قطر وغیرہ سے بذریعہ بحری ڈاک ایک پونڈ اور دس شلنگ -
بذریعہ ہوائی ڈاک تین پونڈ

اس دائرے میں
سرخ نشان ہے تو
سمجھ لیجے اس پرچہ پر آپ کی خریداری ختم ہے - یا تو منی آرڈر سے سالانہ قیمت بھیجیں یا وی پی کی اجازت دیں - آئندہ خریداری جاری نہ رکھنی ہو تب بھی اطلاع دیں - خاموشی کی صورت میں اگلا پرچہ وی پی سے بھیجا جائے گا جسے وصول کرنا آپ کا اخلاقی فرض ہوگا -
وی پی ساڑھے سولہ روپے کا ہوگا - منی آرڈر بھیج کر آپ وی پی خرچ سے بچ جائیں گے -

ماہنامہ
تجلی
دیوبند

ڈاک نمبر

پچیسویں سال کا نواں اور دسواں شمارہ

فہرست ماہ جنوری و فروری ۱۹۷۲ء

اس پرچہ کی قیمت
تین روپے

ایڈیٹر عامر عثمانی

سالانہ
پندرہ روپے

اسلامی پریس - دیوبند

احوالِ واقعی

انسان مشیتِ ایزدی کے آگے کس قدر بے بس ہے اس کا تجربہ ہر شخص کو قدم قدم پر ہوتا رہتا ہے۔ ہم نے ہزار چاہا کہ تجلی کی اشاعتوں میں باقاعدگی پیدا ہو اور قارئین کو انتظار بے جا کی زحمت نہ اٹھانی پڑے۔ لیکن ابھی تک ہماری کوششیں کامیاب نہیں ہو سکی ہیں۔ رکاوٹ کوئی ایک نہیں۔ کبھی بیماری کبھی سفر کبھی بجلی کا بحران کبھی کاتب کی سست روی۔ کس کس کا اربعہ ستہ بیان کیا جائے۔ حق یہ ہے کہ اب تو معذرت کرتے ہوئے بھی خفت محسوس ہونے لگی ہے۔ لیکن مایوسی اب بھی نہیں۔ اصلاحِ حال کی کوشش برابر جاری رہے گی اور کیا عجب ہے کہ کامیابی ہو ہی جائے۔

ڈاک نمبر آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ سوچا تھا کہ اسے وسط فروری تک قارئین تک پہنچا دیں گے مگر اسی ماہ کے اوائل میں بجلی والوں کا یہ ناطق فیصلہ مژدۂ جانفزا لایا کہ مشینوں کو پاور صرف رات کو مل سکے گی۔ دن میں مکمل چھٹی کرنی پڑے گی۔ اس مژدے کی روشنی میں پریس کا نظام الٹ پلٹ کیا گیا تو حالت یہ دیکھنے میں آئی کہ بجلی کی آنکھ مچولی پھر بھی جوں کی توں۔ یعنی ابھی آئی ابھی گئی۔ کئی بار تو فقط ایک بجے تک رہی اور پھر ایسی گئی کہ خط بھی نہ بھیجا رسید کا۔ گویا پورے دن تو باقاعدہ تعطیل اور رات میں بے قاعدہ رخصت اب کون کہاں فریاد کرے۔ ۲۴ گھنٹوں میں فقط چار پانچ گھنٹے پریس جنبش کر سکے اور باقی گھنٹوں میں ساکت کھڑا رہے تو بتائیے طباعت کیسے ہو اور بے بسی کا اعتراف کیوں نہ کرنا پڑے۔

اگر یہ ستم ظریفیاں نہ ہوتیں تو ڈاک نمبر وسط فروری تک شائع ہو جاتا اور مارچ کا پرچہ . . . مارچ میں طلوع ہو سکتا۔ لیکن اب سوائے اس کے کوئی چارہ نظر نہیں آتا کہ مارچ اور اپریل کا شمارہ مشترک کر کے اپریل میں لایا جائے۔ بجلی آگے کو کیا رنگ دکھائے گی یہ کون بتا سکتا ہے۔ ملکی بلکہ عالمی حالات ایسے ہیں کہ جو کچھ میسر ہے اسے بھی غنیمت ہی جاننا چاہیئے ورنہ تقدیر کے آگے انسانی بے بسی کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

کاغذ کا پرابلم الگ روح فرسا بنا ہوا ہے۔ بڑے بڑے اخباروں نے اپنے صفحات کم کر دیئے اور قیمت بڑھا دی۔ کتنے ہی جرائد بند ہو گئے اور کتنے ہی نزع کی کش مکش میں گرفتار ہیں۔ "آغازِ سخن" پڑھیئے اب کی یہ بھی اسی پرابلم کی نذر ہو گیا ہے۔ ہم اور آپ کر ہی کیا سکتے ہیں۔ البتہ ہمت ہار دینا اور مایوسی کو گلے لگا لینا ٹھیک نہیں۔ علاج تو ہر حال میں کرنا ہی چاہیئے خواہ مرض کسی بھی اسٹیج میں ہو۔ آپ بھائیوں کا مخلصانہ تعاون اور حوصلہ افزائیاں جاری رہیں تو ہم بھی انشاء اللہ ہار ماننے والوں میں نہیں ہیں۔

بہر حال یہ نوٹ فرما لیں کہ مارچ میں اب کوئی پرچہ آپ کو نہیں ملے گا بلکہ انشاء اللہ اپریل میں دو ماہ کا مشترکہ شمارہ ہاتھ آئے گا۔ کوشش تو یہی ہے کہ اپریل کے اوائل میں شائع ہو جائے لیکن مذکورہ حالات میں اس کوشش کی کامیابی مشکوک ہی ہے۔ بجلی وفا نہ کرے تو پریس بے چارہ کاغذ کیسے سیاہ کر سکتا ہے۔ واللہ علیٰ کل شیئٍ قدیر۔

(قانونی اعلان)

● ایڈیٹر۔ پرنٹر۔ پبلیشر۔ پروپرائٹر

عامر عثمانی

● قومیت :۔ ہندوستانی۔

● میرے بہترین علم کے مطابق یہ تفصیلات صحیح ہیں۔

عامر عثمانی۔ محلہ ابو المعالی۔ دیوبند

آغازِ سخن

۲۳ رسال بیت گئے۔ تجلّی کا پہلا شمارہ نومبر ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا۔ اخبارات و رسائل کو اپنی ابتدائی عمر میں خاصی آزمائشوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ خصوصاً وہ پرچے جنکی پشت پر سرمایہ نہ ہو حیات و موت کی کشمکش سے گذر کر ہی پروان چڑھتے ہیں۔ طرح طرح کی مشکلات اور افتادیں۔

لیکن اسے پروردگار کا فضلِ خاص ہی کہا جا سکتا ہے کہ بغیر کسی جانکاہ اور حوصلہ فرسا مرحلے سے سابقہ پیش آئے تجلّی اطمینان اور خاطر جمعی کے ساتھ سن شعور کی طرف بڑھتا رہا اور حالات کی زمین میں اس کی جڑیں آپ سے آپ پھیلتی چلی گئیں۔ رکاوٹیں اور دشواریاں آئیں مگر ہوا کے جھونکے کے انداز میں کہ آیا اور گذر گیا اس کا ناچیز مدیر جسمانی اعتبار سے طاقت ور کبھی نہیں تھا اور آج بھی نہیں ہے۔ لیکن قرطاس و قلم کے میدانوں میں جسمانی طاقت پر مدار نہیں ہوتا۔ لہٰذا وقتی مشکلات اور ہنگامی مزاحمتوں سے پنجہ کشی میں اسے اللہ نے کامیابی دی اور آخر کار تجلّی ایک ایسا تناور درخت بن گیا جو مٹی کی تہوں میں دور تک اپنی جڑیں مضبوطی سے پھیلائے کھڑا رہتا ہے اور آندھیاں اسے اپنی جگہ سے نہیں اکھاڑ سکتیں۔

یہ روداد اجمالاً بیان اس لئے کی گئی کہ تحدیثِ نعمت اللہ کو پسند ہے اور اس کے فضل و انعام کا اعلان و اظہار کرتے رہنا شکر گذاری ہی کے زمرے میں آتا ہے۔

لیکن آج ایک شدید مرحلہ آپ کے تجلّی کو درپیش ہے جس کی اطلاع آپ تک پہنچانے کے لئے تحدیثِ نعمت سے اداریہ کا آغاز کیا گیا ہے۔ ہمارا حسن ظن یہ ہے کہ تجلّی کے وسیع حلقے میں ایسے بہت سے قارئین ہیں جو تجلّی سے عشق کے درجے کا تعلق رکھتے ہیں۔ وہ تجلّی کو زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت تصور کرتے ہیں اور اس سے ترکِ تعلق کا وسوسہ بھی کبھی ان کے حاشیۂ خیال میں نہیں آتا۔ ان حضرات کے لئے تجلّی کا کوئی بھی مسئلہ پرایا مسئلہ نہیں ہو سکتا، بلکہ ان کا اپنا مسئلہ ہے۔ پھر کیوں نہ ہم ان کے سامنے تجلّی کی وہ روح فرسا افتاد نہ رکھیں جس نے نامساعد اور اضطراب انگیز حالات نے دفعتاً اسے دوچار کر دیا ہے۔

جب تجلّی شروع ہوا تھا اس میں استعمال ہونے والے کاغذ (نیوز پرنٹ) کی قیمت غالباً سات روپیہ فی رم تھی۔ یہ وہ وقت

تھا جب آپ آٹھ روپے کا تین چار سیر، بناسپتی دو تین روپے سیر اور سوختہ ایک روپیہ من خرید اکرتے تھے۔

گرانی رفتہ رفتہ بڑھتی گئی۔ کاغذ کے دام بھی بڑھتے گئے۔ رسالے کے دام بھی اسی تناسب سے بڑھے۔ کوئی بات نہیں آدمی جب غذائے جسمانی کے بڑھتے ہوئے نرخوں کو انگیز کرنے پر مجبور ہوگا تو غذائے روحانی کے نرخوں میں اضافہ کیوں گوارا نہ کرے گا۔ اخبارات و رسائل اور کتابوں کی قیمتوں میں اضافہ اس کے لئے ایسا تشویش ناک نہ تھا کہ خریداری سے توبہ کرلیتا زمانہ اپنا سفر طے کرتا رہا اور رفتہ رفتہ ۱۹۷۴ء کا سورج بھی طلوع ہو ہی گیا۔

یہ سورج پوری دنیا کے لئے گرانی، افراتفری، اضطراب، اتھل پتھل، کشاکش اور بے اطمینانیوں کے جو تحفے لایا ہے ان کا شمار کس کے بس میں ہے اور کون ہے جو تحفوں کی اس بارش سے بے خبر ہو۔ ہم ان کا رونا رو کر خواہ مخواہ آپ کا اور اپنا وقت برباد کرنا نہیں چاہتے لیکن جو خاص قسم کی آفت تجلی پر نازل ہوئی ہے اس کی تفصیل آپ کو ضرور سنائیں گے۔

ہوتا یہ رہا تھا کہ ہر سال چارٹرڈ اکاؤنٹینٹ کی میز پر تعدادِ اشاعت کی جانچ ہوتی اور ایک سرٹیفکٹ ملتا جسے متعلقہ محکمے کو بھیج دیا جاتا اور وہاں سے کاغذ کا لائسنس بن آتا۔ یہ لائسنس حکومت کے منظور شدہ ڈیلروں میں سے کسی ایک کے حوالے کر دیا جاتا اور اس ڈیلر سے ہر ماہ اپنی ضرورت کے مطابق کاغذ لیکر دام ادا کر دیئے جاتے۔

اس میں کوئی پریشانی نہ تھی۔ ناانصافی ہوگی اگر ہم یہ اعتراف نہ کریں کہ کاغذ کا لائسنس دینے والے محکمے نے ہمارے ساتھ ہمیشہ معقول رویہ رکھا اور کبھی کوئی تکلیف دہ روش اختیار نہیں کی۔ بعض اوقات ایسا تو ہوا ہے کہ اشاعت میں اضافے کے باعث ہمیں بازار سے زائد کاغذ خریدنا پڑا مگر یہ بھی کوئی خاص مسئلہ نہ تھا۔ بازار میں مقابلتہً فی رم چار پانچ روپے زائد ہوا کرتے تھے جس کے نتیجے میں فی ماہ ہزار آٹھ سو سے زیادہ گرانباری کی نوبت نہ آتی تھی اور یہ گرانباری کم سے کم تجلی کے لئے بہ آسانی قابلِ برداشت تھی۔ اسی لئے ہم نے ہر سال کئی کئی ضخیم خاص نمبر نکالے اور آمد و خرچ کے تناسب میں کوئی اختلال محسوس نہیں کیا۔

مگر اس بار ہماری گورنمنٹ عالیہ نے ایک عجیب آزمائش ہمارے لئے کھڑی کر دی ہے جس سے کامیابی کے ساتھ گزرجانا ظاہراً تو محال ہی نظر آرہا ہے۔ قصور گورنمنٹ کا ہے یا عالمی حالات کا۔ اس کا فیصلہ ہم نہیں کرسکتے۔ ہوا یہ ہے کہ بجائے لائسنس کے اس مرتبہ پرمٹ اشو کیا گیا ہے اور بتا دیا گیا ہے کلکتہ کی ایک کارپوریشن کا جو غالباً حکومت ہی سے متعلق ہوگی۔ آرڈر یہ ملا ہے کہ اپنا سال بھر کا کاغذ وہاں سے خرید لو۔

ہم نے پرمٹ ڈیلر صاحب کو بھیجا۔ خوش فہمی میں تھے کہ ہمیشہ کی طرح اب بھی ہر ماہ اپنی ضرورت کے مطابق کاغذ لیتے رہیں گے مگر ڈیلر صاحب نے پرمٹ یہ لکھ کر لوٹا دیا کہ سارا کاغذ یکمشت رقم دے کر آپ ہی کو خریدنا ہوگا ہم صرف گودام مہیا کرسکیں گے جہاں سے آپ کی طلب کے مطابق یہ کاغذ آپ کو بھیجا جاتا رہے گا۔ گودام کا کرایہ وصول کرنے سے زیادہ ہم کوئی خدمت انجام نہیں دے سکتے۔

اسی کے ساتھ کاغذ کی نئی شرح کے حساب سے انھوں جو دام لگا کر بھیجے ہیں وہ اڑتیس ہزار روپے سے کچھ زیادہ ہی ہیں۔ یعنی تقریباً انتالیس ہزار۔ اور دہلی سے دیوبند تک کا مزید کرایہ بار برداری لگا لیجئے تو چالیس ہزار سے بھی چند سو زیادہ۔

کوئی بھی رسالہ خواہ کتنا ہی مقبول اور کثیر الاشاعت ہو لیکن اس کے پاس اگر گراں قدر اشتہارات کی فاضل آمدنی نہیں تو ناممکن ہے کہ اس کی تجوری میں اتنی خطیر رقم جمع ہوسکے۔ پانچ سات ہزار کی بات ہوتی تو گاڑی چل ہی جاتی دس ہزار تک بھی کوئی نہ کوئی علاج ممکن تھا مگر چالیس ہزار یکمشت ادا کرکے کوٹہ لیا جائے یہ سخت قسم کے ہارٹ اٹیک یا مہلک ترین کینسر جیسا معاملہ ہے کہ جینا مشکل اور موت برحق۔

راقم الحروف دہلی جاکر ڈیلر صاحب سے ملا تھا۔ کاغذ کے دام دُگنے ہوگئے ہیں اس پر تو خیر کہنا ہی کیا تھا۔ ڈیلر کیا خود حکومت معذور و مجبور ہے۔ پورے عالم میں گرانی در گرانی کا لاوا پھوٹ پڑا ہے۔ مگر پورا کوٹہ یکمشت رقم دے کر اٹھانا تو بہر حال ایسا مسئلہ نہیں کہ ہم غریب لوگ اس کی معقولیت پر صاد کرسکیں۔ ڈیلر صاحب نے بات تو نرم کی مگر الجھن کا حل کوئی نہ دے سکے۔ ان کا کہنا ہے کہ فی الحال بینک بھی انھیں مدد نہیں دے رہے ہیں لہٰذا وہ کاغذ کی خریداری میں مالی اشتراک نہیں کرسکتے۔ جسے غرض ہو خود جھولی بھر کر لائے اور کلکتہ کارپوریشن کے حوالے کردے۔

اپنے ملک کی پریشانیوں اور مجبوریوں میں ہم بھی شریک ہیں لہٰذا اس کی تو شکایت ہی فضول ہے کہ اتنا مہنگا کاغذ لے کر رسالے کی قیمت کیا رکھنی ہوگی اور اسے کتنے شائقین خرید سکیں گے۔ سوال یہ ہے کہ مہنگا کاغذ بھی حاصل کس طرح ہو اور چالیس ہزار کی رقم لائی کس گھر سے جائے۔

فی الحال دہلی سے ہم بے نیل مرام لوٹ آئے ہیں۔ یعنی جیسے گئے تھے ویسے ہی۔ سوال جوں کا توں منھ پھاڑے کھڑا ہے۔ کوٹہ نہ لیں تو رسالہ چھپے کیسے۔ بازار میں بلیک سے بھی ملے گا یا نہیں اس کا علم کسے ہے۔ بلیک سے اور زیادہ داموں پہ ملے تو آمد و خرچ کا توازن کیونکر قائم رہے گا۔

ایک لطیفہ اور۔ جن اخبارات و رسائل کے تھوڑے تھوڑے کوٹے تھے اور کچھ پہلے مل گئے تھے ان کا تو نظم ڈیلروں نے کر دیا۔ ان کی شرح بھی کم رہی مگر پھر دفعتاً ایک ہزار روپے فی ٹن کا اضافہ عالمی نرخ میں ہوا اور تجلی بے چارہ ان پرچوں میں ہے جو اس اضافے کا نشانہ بنیں گے۔ بلکہ مزید اضافہ اگر آجکل میں ہو تو اس کا بوجھ بھی انھیں برداشت کرنا ہوگا۔ ہم نے تو دہلی کے بعض بڑے سرمایہ دار پرچوں کو بھی دیکھا کہ وہ چیں بول رہے ہیں۔ سال بھر کے کاغذ کی یک مشت نقد رقم لگانا معدودے چند دولتمندوں کے سوا کس کے بس کا روگ ہوسکتا ہے۔ کم سے کم اردو کے پرچے تو گرداب بلا میں آگئے ہیں۔ خدا ہی جسے ڈوبنے سے بچالے بچ جائے گا ورنہ غرقابی اٹل ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض کشتیاں دفعتاً غرق ہوجائیں اور بعض کا تختہ تختہ الگ ہوکر ڈوبے۔

یہ تو ہوئی حالات کی کہانی۔ اب کیا ہم حالات کے آگے گھٹنے ٹیک دیں۔ نہیں۔ کسی قیمت پر نہیں۔ خدا آج بھی اسی طرح قادر مطلق اور کارساز ہے جس طرح وہ پہلے تھا۔ مایوسی اہل ایمان کا مقدر نہیں۔ راقم الحروف کے جیتے جی تجلی انشاء اللہ زندہ رہے گا اور ضرور رہے گا۔ البتہ تدبیر سنت بھی ہے اور قانون الٰہی بھی۔ مرض آئے تو دوا کی بھی فکر کرنی ہی چاہیئے۔ وہ قارئین جو تجلی کو اپنی زندگی کا جزو سمجھے ہوئے ہیں مشورہ دیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔

خود ہماری سمجھ میں فی الحال جو کچھ آیا ہے اسے حوالۂ قلم کئے دیتے ہیں۔

(۱) ماضی میں ہم نے تجلی کی لائف ممبری کا اعلان کیا تھا۔ یعنی ایک بار چند سو روپے دے کر زندگی بھر کے لئے تجلی کا خریدار بن جانا۔ اس اعلان پر کچھ حضرات خریدار بنے بھی تھے لیکن ہم نے غیر ضروری خیال کرکے اس سلسلے کو بند کر دیا تھا۔ اب حالات نے ضرورت مند بنا دیا ہے تو کوئی حرج نہیں اگر یہ سلسلہ پھر سے جاری ہوجائے۔

جو حضرات تجلی سے گہری وابستگی رکھتے ہیں اور اللہ نے انھیں مالی گنجائش بھی دی ہے وہ پانسو روپے بھیج کر لائف ممبر بن سکتے ہیں۔ لائف کا مصداق خود ممبر کی لائف نہیں بلکہ تجلی کی لائف ہے۔ تجلی جب تک زندہ رہے انھیں پہنچتا رہے اور وہ نہ رہیں تو ان کے ورثاء کو پہنچے۔ یہ شکل ظاہر ہے کاروباری نہیں بلکہ امداد کی ایک مہذب شکل ہے۔ تجلی کو قوم و ملت کے نفع کی چیز سمجھ کر جو حضرات اس امداد کی زحمت اٹھائیں گے ان کا مقصود اجر آخرت ہی ہوسکتا ہے اور اجر آخرت انشاء اللہ ضرور ملے گا کیونکہ قوم و ملت کے نفع اور دین و اخلاق کی راہ میں خرچ کرنا انفاق فی سبیل اللہ کے دائرے میں آتا ہے جس کے اجر کا وعدہ اللہ کی طرف سے فرمایا گیا ہے۔

مطلوبہ رقم کی نسبت سے پانسو روپے اگرچہ کافی نہیں معلوم ہوتے لیکن قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے۔ چالیس پچاس اربابِ اخلاص نے اگر یہ جرأت کر ڈالی تو دشواری حل ہو جائے گی۔ بعید تو نہیں کہ اللہ دلوں میں ڈال ہی دے۔

(۲) دوسری شکل قابلِ عمل یہ ہو سکتی ہے کہ حلقۂ تجلی کے چند با استطاعت حضرات بطورِ قرض رقم عنایت فرمائیں۔ کوئی ایک ہی شخص اتنی بڑی رقم قرض دے سکے گا اس کا تو امکان کم ہی نظر آتا ہے۔ البتہ چند افراد کی فیاضی گاڑی دھکیل سکتی ہے۔ اس قرض کا معاملہ لائف ممبری والی رقم جیسا نہ ہوگا کہ واپسی کا سوال ہی پیدا نہ ہو۔ اسے سال بھر کے اندر اندر ادا کر دیا جائے گا اور اگر راقم الحروف مر جائے تو ورثا اسے لازماً ادا کریں گے۔ اللہ کے فضل سے تجلی اتنا کھوکلا بھی نہیں کہ اس کا متروکہ اثاثہ ادائگیِ قرض کو کافی نہ ہو۔

یہ ہیں دو صورتیں امداد و اعانت کی جو قابلِ عمل ہو سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عام طور پر تو اس طرح کی اعانت طلبی کو بہت کم اہمیت دی جاتی ہے اور ایک نگاہِ غلط انداز ڈال کر لوگ آگے بڑھ جاتے ہیں لیکن خواص بھی دنیا کے پردے سے ناپید تو نہیں ہو گئے۔ ریکارڈ گواہ ہے کہ مدد مدد پکارنا اور دستِ سوال دراز کرنا تجلی کی عادت نہیں رہی، مگر موجودہ مرحلے میں بھی اگر ہم آن اور وقار ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہوئے اپیل کو باعثِ ننگ تصور کرنے لگیں تو عین ممکن ہے کہ اللہ کے یہاں اسے تدبیر سے غفلت اور توکل کی غلط تعبیر قرار دیا جائے۔ لہٰذا ثمرہ کچھ بھی ہو ہم اپنے فریضے سے سبکدوش ہو گئے ہیں۔ اللہ مقلب القلوب بھی ہے اور کارساز و حاجت روا بھی۔ اس کے فضل و کرم کی آس اور دستگیری کی توقع چھوڑی نہیں جا سکتی۔ وہ ہماری لغزشوں کو معاف فرمائے اور ایسے حالات پیدا کر دے کہ جو ناچیز سی خدمت تجلی کے ذریعہ ہو رہی ہے وہ جاری رہ سکے۔

قرض وہی لوگ دیں جو کم سے کم پانچ سو دے سکتے ہوں۔ اس سے چھوٹی رقموں سے کام نہ چل سکے گا۔ البتہ جو حضرات اتنی رقم دینے کی پوزیشن میں نہ ہوں اور جی بہرحال ان کا چاہتا ہو کہ امداد کی جائے وہ اعزازی چندے کے طور پر سو دو سو جو چاہے بھیج سکتے ہیں۔ یہ قرض نہ ہوگا بلکہ عطیہ ہوگا جس کا حساب کتاب میدانِ حشر کے سوا کہیں نہ ہو سکے گا۔

عرب اور اہلِ عرب

کونسٹان ورتر یل جارج لکھتا ہے:۔

"عرب اور یورپ کی گھاس میں بہت فرق ہے۔ گرم جنگلوں میں کوئی گھاس ایسی نہیں جس میں خوشبو نہ ہو۔ یہاں تک کہ عرب جنگلوں کے ببول بھی خوشبودار ہیں۔ یورپ کے ادنیٰ درجے کے بے خوشبو پھولوں کو اگر عرب لے جائیں اور وہاں کے گرم جنگلوں میں اس کی کاشت کریں تو دو تین نسل کے بعد وہ بھی خوشبودار ہو جائیں۔"

جب تک کوئی انسان عربستان کے بڑے جنگلوں میں ایک مدت نہ گذارے وہ اس امر کو نہیں سمجھ سکتا کہ صحرا کی وسعت اور اس کا سکوت کس طرح فکرِ انسانی کی وسعت کا سبب ہوتا ہے اور خیال کو تقویت دیتا ہے۔

عرب کے تمام لوگ اپنے وعدے کے پکے ہوتے تھے جب کسی سے قرض لیتے تو ٹھیک وقت پر ادا کرتے جب کسی سے وعدہ کرتے تو مقررہ وقت پر اس کو پورا کرتے۔ جو کچھ ان کے دل میں ہوتا وہی ان کی زبان پر ہوتا۔

عرب بادیہ مختلف قسم کی فکریں نہیں کرتا جب وہ کسی عقیدے کو مان لیتا ہے تو پھر اس کے لئے اسے چھوڑنا خارج از بحث ہو جاتا ہے۔ (بشکریہ۔ الجمعیۃ۔ دہلی)

ایک ممکن غلط فہمی کا ازالہ اور کفارے کے کچھ مسائل

پچھلے شمارے (بابت دسمبر ۶۷ء) میں "تجلّی کی ڈاک" کے زیرِ عنوان صفحہ ۵ پر ذیلی عنوان دیا گیا "روزہ توڑنا" اور اس کے ذیل میں مسئلہ بیان کیا گیا کہ بلا عذرِ شرعی روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ اپنی جگہ درست ہے مگر اتنا اضافہ کرلیا جائے کہ یہ صرف ماہِ رمضان کا مسئلہ ہے۔ کسی اور ماہ میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اگر رمضان کا کوئی روزہ کسی نے قضا کردیا پھر بعد رمضان اسے رکھا اور عذرِ شرعی کے بغیر توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا قضا ہی واجب ہوگی۔ گویا رمضان المبارک کا روزہ رمضان ہی میں توڑنا واحد سبب ہے کفارہ لازم آنیکا۔

دراصل سوال میں رمضان ہی کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا تھا اس لئے جواب میں ہم نے لفظِ رمضان دہرانا ضروری خیال نہیں کیا مگر پھر جواب چونکہ سوال حذف کرکے شائع کیا گیا اس لئے غلط فہمی کا امکان پیدا ہوگیا۔

ایک اور بات سمجھ لینے کی ہے۔ ہمارے جواب میں بتایا گیا ہے کہ غریب ہے تو ساٹھ مسکینوں کو دو دو قتہ کھانا کھلائے اور امیر ہے تو مسلسل ساٹھ روزے رکھے۔ یہ غربت اور امارت کا فرق عالی مقام فقہاء نے حکمت و مصلحت کے تحت قائم کیا ہے ورنہ اصل قانونِ خداوندی میں اس کی نشاندہی نہیں کی گئی۔ اصل قانون تو بس اتنا ہی ہے کہ ساٹھ روزے مسلسل رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ (یا پھر ایک غلام آزاد کرنا۔ یہ تیسری شکل ہم نے اپنے جواب میں اس لئے ذکر نہیں کی کہ اب غلام ہیں کہاں) بہرحال ٹھوس قانونی نقطۂ نظر سے تو کفارہ ادا ہوجائے گا اگر ایک دولت مند آدمی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلادے یا ایک غریب آدمی مسلسل ساٹھ روزے رکھ ڈالے۔ البتہ فقہاء نے مقصدِ قانون کی تکمیل کے لئے جو شرط عائد کی تھی وہ پوری نہ ہوسکے گی۔ مقصدِ قانون بالکل ظاہر ہے۔ ماہ رمضان کا روزہ نہایت مقدس اور ضروری ترین چیز ہے۔ اسے رکھ کر اگر کوئی مسلمان عذرِ شرعی کے بغیر توڑتا ہے تو وہ ایک سنگین جرم کا مرتکب ہوتا ہے۔ جرم سنگین ہے تو سزا بھی سنگین ہونی چاہیئے۔ دولت مند آدمی کے لئے ساٹھ غریبوں کو دو وقتہ کھانا کھلا دینا یا اس کے برابر رقم خیرات کردینا مشکل کام نہیں ہے اس سے اس کے نفس کو کوئی خاص سزا نہیں ملے گی لہٰذا اس کی سزا تو یہی شایانِ شان ہے لگاتار ساٹھ روزے رکھے جس سے اس کا نفس کچھ تو سزا کا مزا چکھے۔

اس کے برخلاف غریب آدمی کے لئے اتنی رقم کی زیرباری کافی سخت ہے۔ وہ مسلسل ساٹھ روزے رکھنے میں شاید اتنی پریشانی محسوس نہ کرے جتنی ساٹھ مسکینوں کو دو وقتہ کھانا کھلانے میں۔ لہٰذا اس کے حق میں یہی پریشان کن سزا موزوں ہوگی۔ قانونِ شریعت یہ چاہتا ہے کہ کوئی بھی مسلمان رمضان المبارک کے مہینے میں روزے کی بے قدری اور توہین نہ کرسکے اس سے بڑھ کر بے قدری اور توہین کیا ہوگی رکھا اور توڑ دیا۔

فقہاء پر اللہ کی رحمت ہو۔ انھوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی ہے کہ اللہ کے نازل فرمودہ قوانین کی پیروی فقط نام چارے کو نہ ہو۔ ضابطے کی خانہ پری سے کام نہ چلایا جائے بلکہ مقصدِ قانون کی تکمیل ہونی چاہیئے۔ اسی کوشش کی ایک نمود یہ کفارے میں امارت اور غربت کا فرق بھی ہے۔ جو شخص واقعی اپنی اس حرکت پر شرمندہ ہے کہ اس نے رمضان میں روزہ رکھ کر بلا عذرِ معقول توڑ دیا اسے خود ہی اپنے آپ سے دریافت کرلینا چاہیئے کہ کفارے کی تینوں شکلوں میں کون سی شکل اس کے لئے زیادہ شاق ہے۔ یہی شکل زیادہ بہتر اور کامل طور پر گناہ کی تلافی کرسکتی ہے۔

مناسب تھا کہ بعض اور ضروری احکام بھی ہم یہاں بیان کردیتے لیکن جگہ کم رہ گئی لہٰذا انشاء اللہ اگلے شمارے میں بیان کریں گے۔

●

تفہیم القرآن پارۂ عم مولانا مودودی کی شہرۂ آفاق اور معرکۃ الآراء تفہیم القرآن کا پارۂ عم کسی بھی مسلمان کو اس پارے کے مطالعہ سے محروم نہ رہنا چاہیئے تاکہ نماز میں عام طور پر پڑھی جانے والی سورتوں کے مطالب ذہن میں رہیں۔ بہترین لکھائی چھپائی ہے۔ ـــــ پانچ روپے۔

جاوید نامہ مع شرح اقبالؒ کی مشہور ترین فارسی نظم "جاوید نامہ" پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی اُردو شرح کے ساتھ۔ اس دقیق نظم کی شرح کرنا آسان نہ تھا مگر مترجم کی اعلیٰ قابلیت نے یہ مہم سر کرہی لی۔ دو جلدوں میں۔ قیمت ـــــ پچھتر روپے۔ ۷۵/

البدائع مولانا اشرف علیؒ کی گراں قدر تالیف جس میں نوع بہ نوع پیچیدہ سوالات کے جوابات دیئے گئے ہیں۔ زبان اُردو ہی ہے۔
قیمت مجلّد ـــــ گیارہ روپے پچاس پیسے ۱۱/۵۰

التکشف عن مہمات التصوف یہ بھی مولانا اشرف علیؒ کی معروف کتاب ہے۔ مضامین نادرہ سے لبریز۔ مجلّد ـــــ بیس روپے۔ ۲۰/

تربیت السالک مولانا اشرف علیؒ کی یہ بیش بہا کتاب اب دو ضخیم جلدوں میں دستیاب ہے۔ اربابِ ذوق اس تحفۂ عجیبہ سے فائدہ اٹھائیں
قیمت مکمل ہر دو جلد پینتیس روپے ۳۵/

روپے	پیسے	
۴	۵۰	تذکرہ شیخ الہندؒ مجلّد
۳	۰	کراماتِ صحابہؓ 〃
۶	۰	ایمان کیا ہے؟ 〃
۶	۰	سپاس نامے (مولانا محمد طیبؒ کو پیش کئے گئے)
۲	۵۰	اعجازِ قرآنی یعنی بیماریوں کا قرآنی علاج

معرفت الٰہیہ اسی کتاب کا معروف نام "خدا کی پہچان" بھی ہے۔ حضرت شاہ عبدالغنی کے نہایت مفید، وقیع اور معرفت سے لبریز مسودات۔ حکمت، شریعت اور حسنِ تربیت کا گنجینہ۔
قیمت مجلّد ـــــ پندرہ روپے۔

البلاغ المبین شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تصنیف جو بدعت وسنت کی بہترین تشریح کرتی ہے۔ شریعتِ نبوی کے مقابلہ میں شریعتِ حقہ کی تعلیمات۔ ضرور پڑھیے۔ مجلّد ـــــ چھ روپے ۶/

امام اعظم ابوحنیفہؒ امام اعظمؒ کے حالات وکوائف مفتی عزیز الرحمان کے قلم سے۔
قیمت مجلّد ـــــ ساڑھے آٹھ روپے ۸/۵۰

ولی کامل حضرت مولانا زکریا۔ شیخ الحدیث مظاہر العلوم سہارنپور کی داستانِ زندگی۔ مفتی عزیز الرحمان کے قلم سے۔ قیمت مجلّد ـــــ پانچ روپے ۵۰ پیسے ۵/۵۰

فلاحِ ملت

بدعتوں کے رد اور صحیح عقائد کے اثبات میں ایک عام فہم، دلچسپ اور مفید کتاب جس دور میں بدعتیں عام ہوں ایسی کتابوں کا مطالعہ ضرور کرتے رہنا چاہیئے۔
قیمت ـــــ ساڑھے چار روپے۔ ۴/۵۰

روپے	پیسے	
۳	۰	بازارو رشوت قرآن وحدیث کی روشنی میں
۸	۰	مفتاح عملیات یعنی عملیات کی کنجی
۴	۰	مکاتیب طیب (مولانا محمد طیبؒ کے خطوط)
۶	۵۰	عرفانِ عارف (مولانا محمد طیبؒ کا کلام منظوم)

مکتبہ تجلی۔ دیوبند
(یو۔ پی)

تجلّی کی ڈاک

فروعی مسائل کا اختلاف

سوال:- از:- محمد منصور عالم صدیقی۔ ضلع دربھنگہ (بہار)

انجمن دارالحدیث بلی رامپور کا بائیسواں رسالہ بنام "مسلمانو خبردار" از:- مولوی عبدالسبحان صاحب ساکن بھوروا ترائی نیپال ضلع پرسا، کچھ دنوں پہلے شائع ہوا ہے۔ اس رسالہ کے آخری صفحہ کی عبارت یوں ہے:-

گذارش

(۱) "ہمارے بھائی بعض علمائے احناف کہا کرتے ہیں پہلے کچھ دنوں تک پیارے نبیؐ نے جہر سے آمین و رفع الیدین کیا بعد کو چھوڑ دیا۔"

(۲) "بعض کہا کرتے ہیں حضورؐ نے اپنے اصحابؓ کو کچھ دنوں کے بعد جہری آمین اور رفع الیدین کرنے سے منع فرما دیا۔"

"ان سے میرے صرف دو سوال ہیں۔"

سوال اوّل:- حضورؐ نے کتنے برس تک آمین و رفع الیدین کیا اور کتنے برس کے بعد چھوڑ دیا؟

سوال دوم:- حضورؐ نے کس سن و تاریخ میں اپنے کس کس اصحاب سے فرمایا کہ اب تم لوگ جہر سے آمین و رفع یدین چھوڑ دو؟"

اعلان

"اگر کوئی صاحب صحیح حدیث مذکورہ بالا باتوں کے متعلق صحاح ستہ کے اندر دکھلا دیں تو فی حدیث ایکسو روپیہ انعام دیا جائے گا۔"

چونکہ میں بھی نماز میں آمین آہستہ ہی سے کہتا ہوں۔ اور سوائے شروع نماز کے رکوع یا سجدے وغیرہ سے پہلے یا بعد تکبیر کے لئے ہاتھ نہیں اُٹھاتا اس لئے ان عبارتوں کو پڑھنے کے بعد شش و پنج میں پڑ گیا ہوں کہ آیا وہ راستہ صحیح ہے جس پر میں چل رہا ہوں یا وہ جس سے میں ابتک دُور رہا ہوں۔ اور اس کے متعلق میں نے کئی عالموں سے دریافت بھی کیا ہے لیکن کسی نے بھی تشفی بخش جواب نہیں دیا۔ لہذا آپ سے عرض کرتا ہوں کہ تجلی میں مفصل جواب

مرحمت فرمائیں تاکہ اطمینانِ قلب ہو۔

جواب :-

آپ نے سنا ہوگا کہ اہلِ حدیث کو چھوڑ کر باقی تمام علمائے حق یہ کہتے ہیں کہ تقلید واجب ہے۔

اس کہنے کی مصلحت کیا ہے یہ نہ سمجھ میں آیا ہو تو اب سمجھ لیجئے۔ شریعت کے ہزاروں احکام اور ضابطے اور قاعدے ہیں۔ یہ بات کہ کونسا حکم کس دلیل سے نکلا ہے عام آدمی کیسے جان سکتا ہے۔ مثلاً آپ ہی ہیں۔ آپکو کیا معلوم کہ نماز میں کیا کیا واجبات ہیں، کیا کیا سنتیں اور کیا کیا مستحبات۔ نماز کا طریقہ آپ نے اپنے گھر میں سیکھا یا کسی کتاب میں دیکھ کر یاد کیا۔ بہت کوشش کریں گے تو کتاب سے یہ یاد کرلیں گے کہ نماز میں فلاں فلاں کام فرض ہیں۔ فلاں فلاں واجب یا سنت یا مستحب۔ لیکن یہ پھر بھی آپ کو معلوم نہ ہو سکے گا کہ کیوں فلاں عمل کو واجب نہیں کہا گیا صرف سنت کہا گیا اور کیوں فلاں عمل کو مستحب مانا گیا فرض یا سنت نہیں مانا گیا۔ اسی طرح آپ کو یہ بھی معلوم نہیں کہ کون کون سے امور نماز کو فاسد یا باطل یا مکروہ کر دیتے ہیں۔ بہت سے بہت اس کی کچھ تفصیل آپ کسی کتاب سے رٹ سکتے ہیں لیکن یہ پھر بھی آپ کو پتا نہ چل سکے گا کہ علماء نے کن آیات و احادیث سے کس کس طرح یہ تفصیلات نکالی ہیں۔

نماز میں اللہ اکبر کہتے ہوئے کانوں تک ہاتھ صرف شروع میں اُٹھایا جائے یا رکوع و سجود میں آتے جاتے بھی اٹھایا جائے۔ آمین زور سے کہی جائے یا آہستہ سے۔ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھی جائے یا نہ پڑھی جائے۔ اس طرح کے نہ جانے کتنے اجزاء ہیں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ اور آپ ہی کی طرح دوسرے عام بھائی کسی طرح بھی یہ جاننے اور سمجھنے کی پوزیشن میں نہیں کہ ان مسائل میں کون سے عالم نے کن کن دلائل سے کام لیا اور کیا کیا بحثیں ان کے درمیان مدت سے چلی آ رہی ہیں۔

اندازہ فرماتے تنہا نماز کے کس قدر مسائل ہیں۔ بلا شبہ سیکڑوں۔ اسی طرح روزے اور زکوٰۃ اور حج و قربانی کے ہزاروں مسائل ہیں۔ پھر تجارت، صنعت، معاشرتی معاملات، جنگ، صلح، دعا، ذکر اور کھانے پینے کے ہزاروں مسائل ہیں۔ ان میں علماء کے بے شمار اختلافات ہیں۔ ان اختلافات کی تفصیل اور ہر رائے کے علمی دلائل صرف وہی لوگ جان سکتے ہیں جو اپنی پوری عمر اسی کام میں کھپا دیں اور ان کے پاس خدا داد ذہانت اور فقاہت بھی ہو۔ عوام الناس کو تو یہ تک علم نہیں ہو سکتا کہ کس مسئلہ میں کتنی آراء ہیں چہ جائیکہ اِن آراء میں سے ہر رائے کی دلیل ان کے علم میں آئے۔

ایسی صورت میں ان کی عافیت اور ان کے دین کی سلامتی اسی میں ہو سکتی ہے کہ علومِ شریعت کے جس شہرۂ آفاق ماہر اور امام پر انھوں نے بھروسہ کر لیا ہے اسی کی فقہ کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنائیں اور اطمینان رکھیں کہ اس فقہ کا کوئی بھی مسئلہ خواہ مخواہ دل سے نہیں گھڑ لیا گیا ہے بلکہ غور و فکر اور تحقیق و تلاش کا حق ادا کر کے اسکے بارے میں رائے قائم کی گئی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی تقریر یا تحریر میں اس فقہ کے کسی مسئلے کو غلط بتاتے ہوئے چیلنج بازی کرتا ہے یا کچھ مخالف دلیلیں سامنے لاتا ہے تو عوام الناس کو اس سے اثر قبول نہیں کرنا چاہئے کیونکہ انھوں نے صرف مخالف دلیلیں سنیں اور یہ نہیں جانا ـــــ نہ وہ جان سکتے ہیں کہ ان دلیلوں کا علمی وزن کیا ہے۔ نہ انھیں یہ علم ہے کہ خود ان کے امام نے اپنی رائے کے لئے کیا دلائل پیش کئے ہیں۔

عدالتوں میں دو وکیلوں کی بحث کے بعد جج کوئی فیصلہ دیتا ہے۔ صرف ایک وکیل اپنے مؤکل کے حق میں چاہے کتنی ہی زوردار تقریر کرے اور دلیلوں کا انبار لگا دے مگر جب تک دوسرے وکیل کی بحث نہ سن لی جائے گی یہ فیصلہ نہ ہو سکے گا کہ کس کا کیس مضبوط ہے۔

اسی طرح مسائل شرعیہ میں بھی کسی ایک رائے کے

دلائل سن کر نتیجہ اخذ کرنا درست نہ ہوگا بلکہ دوسری رائے کے دلائل بھی جاننے ہوں گے۔ اور صرف جاننا ہی کافی نہیں۔ جس طرح وکیلوں کی بحث سن کر ان کے دلائل کا وزن جانچنے اور مختلف قسم کی شہادتوں کو پرکھنے کا کام ہر ہمہ شما کا منصب نہیں بلکہ ججوں کا کام ہے جو طویل مدت کی تعلیم و تربیت کے بعد اس منصب پر لائے جاتے ہیں۔ اسی طرح شریعت کے کسی اختلافی مسئلے میں اختلاف کرنے والے فریقوں کے دلائل سنکر فیصلہ کرنے کا حق عامیوں اور غیر عالموں کو تو نہیں ہو سکتا بلکہ ایسے ہی لوگوں کو ہو سکتا ہے جنھوں نے اسی شعبے کی تعلیم اور قانون فہمی کی تربیت اور باریک بینی کی مشق فراہم کی ہو۔

جب عقل و عدل کا کھلا تقاضا یہ ہے تو آپ خود سوچ لیجئے کہ عوام کے لئے سوائے تقلید کے کونسی جائے پناہ ہے۔ تقلید کو چھوڑ کر وہ دلائل کے پھیر میں پڑے تو آئے دن یہ ہوتا رہے گا کہ بھانت بھانت کے دلائل ان کے سامنے آتے رہیں اور وہ روزانہ ایک دو مسئلوں میں بے یقینی کا شکار ہوتے رہیں۔ آپ آج آمین اور رفع یدین کے دو جزئی مسئلوں میں کشمکش و پنچ کا شکار ہوئے ہیں۔ کل فاتحہ خلف الامام اور ذکر بعد الصلوٰۃ کے مسئلوں میں حیران و پریشان ہوں گے۔ پرسوں رکعاتِ تراویح اور طلاقِ ثلٰثہ کے مسئلے آپ کے ایوانِ یقین میں زلزلہ ڈالیں گے کیونکہ ان جیسے تمام اختلافی مسائل میں اہلِ حدیث کی اپنی ایک رائے ہے۔ اپنے دلائل ہیں۔ اپنا اندازِ فکر ہے۔ ان کی کوئی کتاب یا پمفلٹ یا پوسٹر آپ کی نظر سے گذرا اور طمانیت کے محل میں بھونچال آیا۔ بھلا کون مفتی اور عالم روز روز آپ کی دستگیری کرتا رہے گا اور کسے فرصت ہے کہ ہر روز آپ کو ان طویل بحثوں سے باخبر کرتا رہے جو اہلِ علم کے درمیان ہو چکی ہیں۔

سلامتی کا واحد راستہ یہی ہے کہ آپ آمین اور رفع یدین جیسے تمام فقہی مسائل میں اسی رائے اور طریق پر جمے رہیں جس کا علم آپ کو اپنے مکتبِ فکر کے علماء سے ہوا ہے۔ مثلاً آپ حنفی ہوں تو علمائے احناف پر، شافعی ہوں تو اہلِ علم شوافع پر، مالکی ہوں تو مالکی مفتیوں پر بھروسہ کریں اور دوسرے مکاتبِ فکر اپنی اپنی رائے کی تشہیر و تبلیغ میں جو علم کلام استعمال فرما رہے ہیں اس پر توجہ نہ دیں۔

اس اصولی تفہیم اور بہی خواہانہ نصیحت کے بعد ہم آپکو بتاتے ہیں کہ آمین اور رفع یدین دونوں ہی مسئلے ایسے ہیں جن پر جدید و قدیم علماء میں بے شمار گفتگو ہوئی ہے۔ کتابوں کی کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں۔ جس رسالے سے آپ نے کچھ اقتباسات دیئے اس رسالے کے مصنف نہ تو صاحبِ علم معلوم ہوتے ہیں نہ صاحبِ عقل۔ صاحبِ علم ہوتے تو انھیں یقیناً معلوم ہوتا کہ جو سوالات انھوں نے اٹھائے ہیں ان کے معقول جوابات پہلے ہی دیئے جا چکے ہیں اور کتابوں میں محفوظ ہیں۔ صاحبِ عقل ہوتے تو اپنے رسالے کا نام اتنا بازاری اور اخباری قسم کا نہ رکھتے۔ "مسلمانو خبردار" کا عنوان ایک طرف تو یہ ظاہر کر رہا ہے کہ موصوف کے نزدیک ان فقہی جزئیات کے اختلافات کا معاملہ ہدایت اور گمراہی کا معاملہ ہے جس میں عوام کی گمراہی کا اندیشہ ہے لہٰذا وہ انھیں خبردار کر رہے ہیں۔ حالانکہ علمائے حق یہ مانتے آئے ہیں کہ یہ فقط اجتہادی اختلاف ہے جس میں کسی بھی رائے کو گمراہی نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ ہر فریق اپنی جگہ حق پر ہے اور جن مجتہدین کی رائے اللہ کے نزدیک غلط ہوگی انھیں بھی اجتہاد کا ایک ثواب ضرور ملے گا۔ دراصل مجتہدین کے درمیان اس طرح کا اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا اختلاف ہے نہ کہ ہدایت اور گمراہی کا۔

دوسرے یہ عنوان علمی ثقاہت سے کوئی جوڑ نہیں رکھتا۔ ایسے عنوان تو عموماً اشتہارات پر لگائے جاتے ہیں۔ جو عالم اتنا بدمزاق ہو کہ علمی اور اشتہاری زبان میں تمیز نہ کر سکے اس سے کوئی سنجیدہ علمی گفتگو کی ہی نہیں جا سکتی کم علم اور کم عقل ہونے کے علاوہ یہ محترم پست ذوق

بھی محسوس ہوتے ہیں کیونکہ "نی حدیث سو روپے انعام" کی بات نہایت گھٹیا اور بچکانہ ہے یقین لوگ کبھی ایسی لغویت پسند نہیں کرتے۔ بڑے بڑے قدیم وجدید علماء کی ہزاروں کتابیں اختلافی مسائل میں موجود ہیں۔ آپ اٹھا کر دیکھ لیجئے۔ یہ چیلنج بازی اور انعامی اعلانات کہیں نظر نہ آئیں گے۔

اب ہم اصل مسئلے پر بھی کچھ کہدیں۔

نماز میں آمین آہستہ سے کہی جائے یا زور سے اور کانوں تک ہاتھ صرف شروع کی تکبیر میں لے جائے جائیں یا اور بھی چند مراحل میں۔ ان دونوں ہی مسئلوں میں احناف نے دوسرے تمام مسائل کی طرح قرآن، حدیث، آثار اور قیاس واجتہاد سے ایک رائے قائم کی ہے۔ ان کی پوری دراست اور دلائل کی پوبجی کتب فقہ میں محفوظ ہے۔ جو اعتراضات آج بعض اہلحدیث بزرگ اس طرح کرتے رہتے ہیں جیسے کوئی نئی بات ڈھونڈ کر لائے ہوں وہ حقیقۃً بہت پرانے اعتراضات ہیں جن کو احناف کے علماء وفقہاء نے مدت ہوئی حل کر دیا ہے۔ اگر یہ حل معترضین کے علم میں نہیں یا علم میں تو ہے مگر وہ اس سے مطمئن نہیں تو بیشک انھیں احناف کی رائے سے اختلاف رکھتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرتے رہنا چاہیئے۔ نیز وہ اپنی رائے اور مسلک کی نشر و اشاعت کا بھی پورا حق رکھتے ہیں مگر انھیں نہ بھولنا چاہیئے کہ گھٹیا قسم کے رسالچے اور پمفلٹ عوام الناس کے آگے پیش کر کے وہ علوم دینیہ کا رتبہ گھٹا رہے ہیں۔ علوم شریعت سے ٹھٹول کر رہے ہیں۔ اجتہاد وتحقیق کا مضحکہ اُڑا رہے ہیں۔ یہ متین اربابِ دین کا کام نہیں بلکہ ان کوتاہ عقل اور ناقص العلم اور پست مذاق لوگوں کا کام ہے جو اصلاح کے بجائے فساد اور تعمیر کے عوض تخریب سے خوش ہوتے ہیں۔ سیدھے سادھے عامۃ الناس کو تشویش وپیچ میں مبتلا کرنا اور کچی پکی باتوں سے بے علموں کو ورغلانا بڑا ظلم ہے جس سے ہر شریف آدمی کو پرہیز کرنا چاہیئے خواہ وہ اہلِ حدیث ہو یا حنفی یا شافعی۔

مشتبہ روایتیں

سوال ۲:۔ از:۔ عبدالعزیز خاں ٹونکی۔ راجستھان۔

مندرجہ ذیل سوالات کے جواب کسی قریبی تجلی کی اشاعت میں دیدیجئے تو بہتر ہوگا۔

سوال ۱:۔ مولانا محمد الیاس رح کا تبلیغی تحریک پر تیسرا نمبر ہماری تعلیم کے نام سے ایک چھوٹی سی کتاب کی شکل میں نظر سے گذرا جس میں ایک روایت دیکھنے میں آئی جو مندرجہ ذیل ہے:۔

"حضرت عبداللہ بن عمر رض فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم سوچ رہے تھے تو حضور ص تشریف لائے۔ آپ ص نے فرمایا کس چیز کی بابت سوچ رہے ہو۔ اللہ کے پیدا کرنے میں غور کرو اور سوچو اور اللہ کی ذات میں نہ سوچو کہ اُس کو کس نے پیدا کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مغربی ممالک کی طرف ایک ایسی زمین پیدا کی ہے جس کو بیضاء کہتے ہیں۔ اور سورج اس کو چالیس دن میں قطع کرتا ہے۔ اس میں ایسی مخلوق آباد ہے جس نے پلک جھپکنے کی مقدار بھی کبھی اللہ کی نافرمانی نہیں کی۔ اس پر ابن عمر رض نے عرض کیا یارسول اللہ ص کیا ابلیس ان پر داؤ نہیں چلاتا۔ آپ ص نے فرمایا ان لوگوں کو معلوم بھی نہیں کہ ابلیس پیدا بھی ہوا یا نہیں۔ حضرت ابن عمر رض نے عرض کیا کیا وہ لوگ آدمیوں کو جانتے ہیں۔ آپ ص نے فرمایا ان کو اس کا بھی علم نہیں کہ آدم ع ابھی پیدا بھی ہوئے یا نہیں اور یہ سب کا سب انھیں چیزوں میں سے ہے جس کو اللہ نے اپنے غیب کے خزانوں میں محفوظ کر رکھا ہے"۔ کیا یہ روایت صحیح ہے؟ اس میں کسی کتاب کا حوالہ بھی نہیں۔ اس سے قبل تو ہم لوگ ایسی باتوں پر یقین واعتماد کر لیا کرتے تھے مگر جب سے تجلی کا مطالعہ شروع کیا ہے دن بدن اس قسم کی روایات پر سے اعتماد کم ہوتا جا رہا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم غلطی پر ہوں۔ اسے دیکھ کر دو چار باتوں میں تردد ہوتا ہے۔ اول یہ کہ موجودہ زمانے میں آمد ورفت کے کافی ذرائع موجود ہیں کیا اب تک

زمانہ حال کے لوگوں کا وہاں گذر نہیں ہوا۔ دوسرے وہ زمین جس کا نام بیضاء ہے وہ اس زمین سے کوئی دوسری قسم کی ہے۔ اور سورج اس کو چالیس دن میں طے کرتا ہے تو اسی مناسبت سے رات بھی ہوتی ہوگی۔ کیونکہ قطبین میں چھ ماہ کے دن اور چھ ماہ کی رات ہوتی ہے۔ تیسرے وہ مخلوق کونسی ہے جس کو ابلیس و آدم علیہ السلام کی پیدائش کا بھی علم نہیں۔

جواب[۲] :-

حضرت مولانا الیاس رحمۃ اللہ علیہ بڑے جلیل القدر افراد امت میں ہوئے ہیں۔ اللہ ان کے درجاتِ اُخروی بلند فرمائے۔ ہمارے سامنے ان کی متذکرہ کتاب نہیں اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔ آیا وہ ان کی اپنی تصنیف ہے یا کسی اور نے ان کے ملفوظات جمع کئے ہیں۔

بہرحال روایات کا معاملہ بڑا نازک ہے۔ جب تک حوالہ اور ماخذ معلوم نہ ہو سوائے اس کے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ معاملہ اللہ کے سپرد کر کے کسی اور کام میں لگئیے۔

کتنی ہی روایات ایسی ہوتی ہیں جو سند کے اعتبار سے اگرچہ قبول کی جا سکتی ہیں مگر ان کا سیاق و سباق معلوم نہیں ہوتا یعنی یہ پتہ نہیں چلتا کہ فلاں بات حضور نے کس موقعہ پر فرمائی اور آپ کا اصل منشاء کیا تھا۔ کتنی ہی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو اپنے سیاق و سباق اور موقعہ محل کے فریم میں تو قطعاً واضح اور عام فہم ہوتی ہیں لیکن اس فریم سے الگ کر کے ان کا قطعی مصداق و مفہوم متعین نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا عافیت اسی میں ہے کہ وہ لٹریچر پڑھئیے جس کا مواد ابہام سے خالی اور بے سند مندرجات سے پاک ہو۔ آپ اس طرح کی تبلیغی کتابیں پڑھ پڑھ کر اپنے لئے ذہنی الجھنیں پیدا کرتے رہے اور سوال و جواب کا لمبی سلسلہ قائم رکھا تو وقت جیسی قیمتی شے فضول برباد ہوتی رہے گی اور نفع نہ دنیا کا ہوگا نہ دین کا۔

تبلیغی جماعت کے لٹریچر میں جو روایات مفصل حوالوں کے بغیر پائی جاتی ہیں وہ تو خیر لائقِ التفات ہیں ہی نہیں لیکن بہت سی باحوالہ روایات بھی اس میں ایسی درج ہوگئی ہیں جو نہ درج ہوتیں تو بہتر تھا۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ ایک روایت کا کوئی مفید پہلو نظر میں رکھ کر واعظ یا مصلح یا مصنف اسے بلا تکلف بیان کرتا چلا جاتا ہے لیکن اسی روایت کے بعض وہ پہلو اور مضمرات اس کی نظر سے چوک جاتے ہیں جن سے نقصان دہ قسم کے اثرات و نتائج مرتب ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے کتبِ مطالعہ کا انتخاب بڑی احتیاط سے کیجئے اور دینی رہنمائی ہر اس کتاب یا رسالے سے مت لیجئے جو بظاہر مقدس نظر آتا ہو۔

واہی روایات

سوال[۳] :- (ایضاً)

اسی طرح کی ایک روایت عرصہ ہوا کسی بزرگ کی تصنیف میں دیکھی تھی اس کتاب کا نام تو یاد نہیں رہا۔ کیا یہ روایت ہے یا حدیث۔ یا کسی بزرگ کا قول۔ آخر اس کی اصلیت کیا ہے۔ وہ یہ ہے :- مَنْ حَرَّقَ سَبْعِيْنَ مُصْحَفًا وَمَنْ قَتَلَ سَبْعِيْنَ نَبِيًّا وَمَنْ زَنَا مَعَ الْاُمِّ فِي الْكَعْبَةِ وَهُوَ اَقْرَبُ اِلَى اللّٰهِ اِلَّا تَارِكُ الصَّلٰوةِ۔ اس کا ترجمہ ہوا "جس نے ستر قرآن مجید جلا دیئے ہوں۔ جس نے ستر نبیوں کو قتل کیا ہو' اور جس نے اپنی ماں کے ساتھ کعبہ میں زنا کیا ہو وہ اچھا ہے اللہ کے نزدیک بے نمازی سے۔"

یہ باتیں بالکل سمجھ میں نہیں آتیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے قتلِ مومن کی سزا جہنم رکھی ہے۔ اور بڑا گناہ بتلایا ہے چہ جائیکہ ستر نبیوں کا قتل۔ نبی جو کہ معصوم و بے گناہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح زنا جو کہ کبیرہ گناہ ہے مگر والدہ کے ساتھ اور وہ بھی کعبہ میں کرنے والا یہ تو اچھا ہے بے نمازی سے۔ آخر یہ کونسی کتاب کی حدیث ہے۔

جو بھی کچھ اس معاملے میں اللہ و رسول کا ارشاد ہو مفصل تحریر فرمائیے تاکہ لوگوں کا اعتماد و یقین پختہ ہو۔ خدا تعالیٰ

آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین۔

جواب ۳ :-

تعجب ہے وہ کتاب تو آپ کے سامنے ہے نہیں پھر کیا اس کی یہ عبارت زبانی یاد کر لی تھی یا نقل کر کے رکھ لی تھی۔

بہرحال یہ قول قولِ رسول ﷺ نہیں ہو سکتا۔ جس نے بھی یہ قول کیا وہ یا تو بے حد غلو پسند ہے یا پھر کسی دماغی مرض کا شکار۔ اللہ اس کی مغفرت کرے اگر مر چکا ہو۔ اور اگر زندہ ہے تو اللہ جلد اس کا پردہ ڈھک لے۔ یا پھر اسے دماغی صحت عطا فرمائے۔

جی تو نہیں چاہتا تھا کہ آپ کے غیر ضروری سوالات کا جواب دیا جائے لیکن عبرت و نصیحت کے خیال سے دیدیا ہے۔ آپ بھی اور جملہ قارئین تجلی بھی غیر مستند، بے تکے کم عیار اور کچے پکے لٹریچر میں وقت اور بینائی تباہ کرنے سے پرہیز فرمائیں۔

تفریح لیجئے

سوال ۴ :- از۔ ایم نصیر الدین شہیر۔ ضلع بستی۔

ہمارے یہاں ایک صاحب ہیں جنھیں مطالعۂ کتب کا کافی شوق ہے چنانچہ جب ان سے دریافت کیا جاتا ہے کہ جناب آپ کا مشغلہ؟ تو بڑی سنجیدگی سے فرماتے ہیں کہ بس یہی کتابوں کی ورق گردانی۔ ان کا دعویٰ ہے کہ کعبہ مزار آدم ؑ ہے اور کعبۂ محترم کا طواف دراصل مزارِ آدم کا طواف، اور اس میں سجدہ ریزی قبر آدم کا سجدہ ہے۔ ان کی اس تحقیق نے بہتوں کو کمال حیرت میں ڈال دیا ہے۔ اور بعض تو شکوک و شبہات کی وادی میں پہنچ چکے ہیں۔ لہٰذا آپ سے مخلصانہ عرض ہے کہ اس کا تحقیقی جواب تجلی کی کسی قریبی اشاعت میں شائع فرما کر ہمیں نیز قارئینِ تجلی کو ممنون و مشکور فرمائیں۔

جواب ۴ :-

اگر الا بلا کتابیں پڑھتے رہنے سے علم صحیح حاصل ہو جایا کرتا تو پھر تعلیم و تعلم کا سارا انتظام ہی درہم برہم ہو جاتا اور درسگاہوں میں تالے پڑ جاتے۔

یہ جن صاحب کا ذکر ہے انھوں نے یا تو واہی قسم کی کتابیں پڑھی ہیں یا پھر عقل میں کچھ فتور ہے۔ فتورِ عقل کی اتنی ہی قسمیں ہیں جتنی سمندری مچھلیوں کی۔ اسی فتور کو کبھی "مالیخولیا" سے تعبیر کرتے ہیں کبھی سنک سے کبھی خبط سے۔ کبھی حماقت سے اور کبھی یہ مکمل پاگل پن میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

ایسے لوگوں کے خانہ ساز دعووں پر جو لوگ سنجیدگی سے توجہ دینے لگیں اور نوبت یہاں تک پہنچے کہ ان کے کاسۂ سر میں تشکیک و شبہات کی کونپلیں پھوٹنے لگیں انکا علاج ہمارے پاس نہیں بلکہ دماغ کا علاج کرنے والے حکماء کے پاس ہے۔ آپ اپنے کام سے کام رکھیئے اور ان صاحب کو مزارِ آدم کے چکر میں گرفتار رہنے دیجئے۔ ہو سکتا ہے کل کوئی صاحب یہ فرمانے لگیں کہ سنگِ اسود فی الاصل پتھر نہیں ہے بلکہ فلاں بزرگ کی روح ہے جسے اللہ نے مادّی شکل و ہیئت عطا کر دی ہے۔ یا یہ فرمانے لگیں کہ مکہ مدینہ پہلے عرب میں نہیں امریکہ میں واقع تھے بعد میں ایک ایسا بھونچال آیا کہ یہ شہر حجاز میں جا پڑے اور واشنگٹن یہاں سے اٹھکر امریکہ میں جا گرا۔ تو بتائیے کوئی کہاں تک اِن دعوؤں کو چیلنج کرتا پھرے گا۔

کفو کا مسئلہ

سوال ۵ :- از۔ نور الحسن۔ بہار شریف۔

کفو کے متعلق تفصیل سے بتائیے۔ نیز یہ بھی بتائیے کہ ایک انصاری اور ایک پٹیل کے مابین نکاح کفو کے دائرے میں آتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب ضرور دیجئے گا کیونکہ میرے لئے اس کا جواب انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔

جوابات:-

شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہر مسلمان مرد کا نکاح ہر مسلمان عورت سے ہو سکتا ہے۔ ہمارے یہاں پیشوں کے اعتبار سے برادریاں بن گئی ہیں اور حسب و نسب کے لحاظ سے بھی مختلف خاندانی حلقے قائم ہو گئے ہیں۔ ان برادریوں اور حلقوں کے بارے میں اونچ نیچ کا تصور عام ہے اور مسلمانوں کے بعض طبقات میں تو اس تصور نے انتہائی غلو اور شدت اختیار کر لی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اسلام ایسے تصورات کی تحسین اور حوصلہ افزائی نہیں کر سکتا۔

لیکن اسی کے ساتھ شریعت نے بعض حدود و قیود کے ساتھ عرف اور رواج کا بھی لحاظ کیا ہے جس کی بنا پر اللہ کے رسول ؐ نے شادی کے معاملہ میں کفو کی قید لگائی اور اُن والدین کے احساسات کو ضروری حد تک اہمیت دی جو بے شمار جانی و مالی زحمتیں اُٹھا کر اولاد کو پرورش کرتے ہیں۔

آج کل بعض تعلیم یافتہ مسلمان "کفو" کے نام سے چڑھنے لگے ہیں۔ یہاں تک کہ کفو کے سلسلہ کی احادیثِ صحیحہ تک سے انھیں خوش گمانی نہیں رہ گئی ہے۔ وہ ان آیات و احادیث کو اُبھار اُبھار کر پیش کرتے ہیں جن میں شرافت کا معیار نیکی اور تقویٰ یعنی حسنِ کردار کو قرار دیا گیا ہے۔ جن میں اونچ نیچ کے مروّجہ تخیلات و توہمات کی مذمت کی گئی ہے۔ جن میں تمام مسلمانوں کو بھائی بھائی کہا گیا ہے اور یہ حضرات ان فقہاء پر بھی لے دے کرتے ہیں جنھوں نے کفو کے مسئلے کو اہمیت دی۔ علاوہ ازیں یہ حضرات بڑی عرق ریزی سے ایسی فہرستیں بنا کر لاتے ہیں کہ فلاں پیغمبر کپڑا بُنتے تھے۔ فلاں جوتا گانٹھتے تھے۔ فلاں تیل بیچتے تھے۔ فلاں بزرگ کا پیشہ بوجھ ڈھونا تھا۔ فلاں کا گوشت بیچنا۔ وغیرہ۔

یہ فہرستیں تاریخی اعتبار سے غلط نہیں ہوتیں اور آیات و احادیث بھی ظاہر ہے کہ غلط نہیں ہو سکتیں مگر یہ تصویر کا صرف ایک رُخ ہے۔ دوسرا رُخ جب تک ملحوظ نہ رکھا جائے تفقہ اور انصاف کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔ دوسرے رُخ میں متعدد چیزیں شامل ہیں۔ معاشرے میں عزت و ذلت کی رائج الوقت قدریں۔ شادی کرنے والے جوڑے کے مصالح اور اُن والدین کے حقوق جو بے شمار جسمانی اور ذہنی اور مالی مشقتیں برداشت کر کے اولاد کو پرورش کرتے ہیں۔ اسلام کسی ایک فریق کی مروّت اور لحاظ میں دوسرے فریق کے جائز حقوق کا اتلاف نہیں کر سکتا۔ طبعی میلانات اور انسانی جذبات و احساسات کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسی لئے اللہ کے رسول ؐ نے کفو کے مسئلے پر اچھا خاصا زور دیا حالانکہ ان سے بڑھ کر آیاتِ الٰہیہ کے مفہوم اور شریعت کی تعلیمات کا ادراک کسے ہو سکتا تھا۔ اور اسی لئے عالی قدر فقہاء نے کفو کے بارے میں انتہائی باریک بینی اور تدبر کے ساتھ ایک مستقل باب ترتیب دیا جو تصویر کے دونوں رُخ کی رعایت پر مبنی ہے اور معاملے کے ہر فریق سے انصاف کرتا ہے۔

اس تمہید کے بعد آپ کے سوال کا جواب پیش خدمت ہے "پٹیل" کسے کہتے ہیں یہ ہمیں نہیں معلوم۔ بظاہر تو یہ کسی نسلی برادری ہی کا لقب معلوم ہوتا ہے لیکن ملک کے کس حصے میں اسکی سماجی حیثیت کیا ہے اور کن حلقوں میں اسے کن نظروں سے دیکھا جاتا ہے اسے جانے بغیر تسلی بخش جواب نہیں دیا جا سکتا۔

"انصاری" کی اصطلاح ہماری طرف ان خاندانوں کے لئے مستعمل ہے جن کا پیشہ کپڑا بُننا ہے۔ یہ برادری ہماری طرف معزز اور ذی شرف طبقوں میں شمار نہیں کی جاتی۔ یہ بحث قطعاً الگ ہے کہ پیشوں کی بنا پر کسی کو معزز اور کسی کو غیر معزز تصور کرنا کہاں تک منصفانہ ہے۔ امرِ واقعہ بہر حال یہی ہے کہ اس نوع کے تصورات ہمارے معاشرے میں عام ہو گئے ہیں۔ اب خدا جانے آپ کی طرف انصاریوں کے بارے میں عام تصورات کیا ہیں اور "پٹیل برادری" کو کس نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

اگر مثلاً لڑکی کا ولی کہیں لڑکی کا نکاح لڑکی کی رضامندی کے ساتھ کر دیتا ہے یا لڑکی اپنی مرضی سے کہیں

نکاح کرنا چاہتی ہے اور ولی اس کی اجازت دے رہا ہے تب تو یہ بحث ہی ختم ہے کہ کون کس خاندان اور برادری سے تعلق رکھتا ہے اور ایک دوسرے کا کفو بھی ہے یا نہیں۔ کفو کی بحث اس وقت اٹھتی ہے جب لڑکی کا ولی اس خاندان میں شادی پر آمادہ نہ ہو جسے لڑکی پسند کر رہی ہے۔ یا اس وقت اٹھتی ہے جب لڑکی ولی کو خبر کئے بغیر نکاح کر لے یا اس وقت اٹھتی ہے جب لڑکی کا ولی یا لڑکی کی ماں لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کر دے اور لڑکی نابالغ ہو۔

آپ نے سوال میں کسی خاص واقعے یا مثال کا ذکر نہیں کیا اور نہ اس کی مطابقت سے جواب دیا جاتا۔ فی الحال اصولی نوع کا جواب دیدیا ہے اس سے آپ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

زکوٰۃ کی اجتماعی تنظیم

سوال ۱:- از۔ الورر۔

آج ایک مسئلہ کے سلسلے میں آپ کو تکلیف دے رہا ہوں جو ہندوستان میں بکھری ہوئی امتِ مسلمہ سے متعلق ہے۔ یہ مسئلہ بیت المال کے قیام کا ہے۔ یہاں مسلمانوں کی ایک تنظیم قائم ہے وہ چاہتی ہے کہ بیت المال قائم کر کے زکوٰۃ کا اجتماعی نظم قائم کیا جائے تاکہ شریف اور باحمیت غربا ہوں ... تک بغیر ان کی طلب کے ان کا حق پہنچایا جا سکے مگر بعض علماء کی وجہ سے ایسے شکوک و شبہات پیدا ہو گئے ہیں جو تفصیلی تحقیق کے محتاج ہیں۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل سوالات کے محققانہ جوابات کی گذارش ہے تاکہ صحیح رہنمائی مل سکے۔

سوال نمبر (۱):- حضرت ابوبکرؓ نے کن مانعینِ زکوٰۃ سے جہاد کیا تھا، کیا ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو زکوٰۃ کو بیت المال میں جمع کرنے کی بجائے انفرادی طور پر ادا کرنا چاہتے تھے یا صرف وہ جو زکوٰۃ نکالنا ہی نہ چاہتے تھے؟

سوال نمبر ۲:- حضرت عثمانؓ نے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کے لئے انفرادی آزادی دیدی تھی اس کی وجہ کیا تھی۔ حضرت علیؓ نے کیا یہی حکم باقی رکھا یا اپنے دورِ حکومت میں اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ بیت المال میں جمع کرائی؟

سوال نمبر ۳:- کیا حضرت عثمانؓ کے اس حکم کے بعد کبھی بھی زکوٰۃ کو اجتماعی طور پر جمع نہیں ... ؟ اگر کیا گیا ہے تو کب تک زکوٰۃ کا اجتماعی نظم قائم رہا؟ تاریخی اسناد کی ضرورت ہے۔

سوال نمبر ۴:- ملا علی قاریؒ نے عیدین، نمازِ جمعہ، بیت المال وغیرہ کے لئے قوتِ قاہرہ (حاکم) کی شرط لگائی ہے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل امور دریافت طلب ہیں:-

(الف) علماءِ کرامؒ نے اس اصول سے ہٹ کر کب یہ فیصلہ کیا کہ قوتِ قاہرہ کی عدم موجودگی بھی نمازِ جمعہ اور عیدین کا قیام ہو سکتا ہے۔

(ب) کیا اسی طرح قوتِ قاہرہ کی عدم موجودگی میں بیت المال کا قیام اجتماعی طور پر نہیں کیا جا سکتا؟

(ج) کیا آج کے ہندوستان میں مسلمان اپنی شہری تنظیمیں بنا کر اجتماعی طور پر زکوٰۃ وصول کرنے اور غربا تک پہنچانے کا انتظام نہیں کر سکتے۔

سوال نمبر ۵:- امام شافعیؒ نے انفرادی زکوٰۃ دینے کو افضل بتایا ہے کیا اس کے باوجود اجتماعی طور پر زکوٰۃ جمع کرنا مناسب رہے گا؟

سوال نمبر ۶:- کیا اجتماعی طور پر زکوٰۃ جمع کرنے پر تمام مدّات میں مساوی طور پر خرچ کرنا ضروری ہے یا ضرورت کے لحاظ سے کمی بیشی ہو سکتی ہے؟ امام شافعیؒ کے مسلک کے اعتبار سے کیا صحیح صورت ہے؟

سوال نمبر ۷:- اگر قوتِ قاہرہ کے بغیر اجتماعی طور پر زکوٰۃ کا انتظام کیا جا سکتا ہے تو پھر جمعیۃ العلماء یا دیگر تنظیموں نے اس طرح کا اقدام کیوں نہیں کیا۔ ندوۃ العلماء دیوبند اس کام کو آرگنائز کرنے سے کیوں بچے رہے؟ کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ اجتماعی طور پر زکوٰۃ کا انتظام

نہیں کر سکتے ؟

سوال نمبر ۸ :- مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا ابو الکلام آزاد اور مولانا مودودی نے بالترتیب سیرۃ النبیؐ جلد پنجم، ترجمان القرآن جلد سوم اور رسائل و مسائل حصہ سوم میں اجتماعی طور پر زکوٰۃ کا نظم کرنے پر اُبھارا ہے کیا یہ ان کی انفرادی رائے ہے جو اجماع کے خلاف ہے ؟

سوال نمبر ۹ :- کیا آج جو اجتماعی نظم زکوٰۃ کے لئے قائم ہوگا اس کے عامل بھی "عاملین علیہا" کی صف میں شمار ہونگے۔

میں جانتا ہوں کہ ان سوالات کے محققانہ جوابات کے لئے آپ کو کافی وقت دینا پڑے گا اور متقدمین کے خیالات پیش کرنے اور جرح کرنے کے بعد تجلی بیت المال نمبر میں تبدیل ہو جائے گا مگر چونکہ یہ مسئلہ امت کے لئے ضروری ہے اس وجہ سے اس پر تفصیل سے گفتگو کرنی ضروری ہے خواہ آپ کو تجلی کا بیت المال نمبر ہی کیوں نہ نکالنا پڑے کیا اس کی بھی کوئی صورت نکل سکتی ہے کہ ہندوستان کے علماء کرام آپس میں بیٹھ کر اس مسئلے میں گفتگو کریں اور اپنے اجتماعی فیصلے سے امت کی رہبری کریں۔ ممکن ہے آپ کے جواب کے بعد ایسی کوئی تحریک پیدا ہو سکے۔

جواب ۶ :-

فلاں مسئلہ میں قرآن و حدیث کیا کہتے ہیں۔ خلفائے راشدین اور دیگر ممتاز صحابہؓ کے خیالات کیا رہے ہیں اور تابعین میں سے اہلِ علم حضرات نے کیا نتائج اخذ کئے ہیں۔ یہ تمام تفصیلات آج ہم جیسے کوتاہ فہموں اور کم علموں کی نگاہِ التفات کی محتاج نہیں ہیں بلکہ صدیوں پہلے بڑے بڑے دانشور اور ثقہ حضرات نے اپنی پوری پوری عمریں اسی تحقیق و تجسس میں صرف کر کے ایک پورا دفتر قوانینِ شرعیہ کا مرتب کر دیا ہے اور یہ دفتر بفضلہ تعالیٰ آج بھی محفوظ ہے۔ آپ اور ہم اگر اپنے عظیم القدر بزرگوں کی اس عرق ریز محنت سے فائدہ اٹھانے کے بجائے اسے نظر انداز کر کے اپنے طور پر نئے سرے سے کام شروع کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم بے حد قدر ناشناس ہیں اور یہ بھی ہوگا کہ ہم ناکافی علم و تحقیق اور غیر معتبر اخلاص و تفقہ کی مدد سے ایک ایسا کام کرنے چلے ہیں جسے ہمارے اسلاف مدت ہوئی کر کے فارغ بھی ہو چکے۔

بہرکیف اور کچھ لوگ آپ کی نظر میں اس کارِ جلیل کے اہل ہوں تو ہوں کم سے کم ہم اپنے آپ کو ہرگز ہرگز اس کا اہل نہیں پاتے کہ زکوٰۃ یا حج یا نماز جیسی عبادات کے سلسلے میں فقہائے سلف کی پیروی سے بے نیاز ہو کر خود یہ دیدہ ریزی کریں کہ حضرت علیؓ کا کیا عمل تھا اور حضرت عثمانؓ کی کیا رائے تھی۔ یا حضرت ابو بکرؓ کے فلاں طرزِ عمل سے کیا قانون اخذ ہوتا ہے۔ یہ تاریخی تفصیلات ہمارے علم میں ضرور ہیں اور مفید سمجھتے تو بلاشبہ یہاں پیش کر دیتے مگر ہمارے نزدیک شرعی مسائل میں یہ طریقہ فائدہ کم اور نقصان زیادہ رکھتا ہے۔ خصوصاً جو دور خالص دنیا پرستی کا دور ہو۔ نیتوں میں اخلاص اور دلوں میں للّٰہیت باقی نہ رہ گئی ہو۔ تہذیبی مفادات کو آخرت کے مصالح پر ترجیح دینے کا ذہن عام ہو چکا ہو، علم کا معیار گرتا جا رہا ہو اور تفقہ فی الدین کی صلاحیت کو نفسانیت کی دیمک چاٹ رہی ہو اس دور میں اپنے طور پر اجتہاد کرنا اور فقہائے سلف سے صرفِ نظر کر کے کوئی نیا ضابطہ وضع کرنا کم سے کم عبادات کے معاملے میں تو بے حد فساد انگیز اور مضرت رساں نظر آتا ہے۔

زکوٰۃ عبادت ہی ہے۔ لہٰذا جو بھی دردمند علماء اور دانشور اس کی تحصیل یا ادائگی یا اس سے انتفاعِ عام کا کوئی جدید ضابطہ یا طریق کار وضع کرنا چاہیں انھیں صحابۂ کرامؓ کے طرزِ فکر یا تعامل کا سراغ لگانے اور اس سے اپنے طور پر کوئی نتیجہ اخذ کرنے کے بجائے فقہائے اعلام اور ائمۂ معروف کے کھینچے ہوئے دائروں میں محدود ہو کر فکر و تدبّر کرنا چاہئے۔

ہمارے سوچنے کا ڈھنگ جب یہ ہے تو آپ کے پہلے تینوں سوالوں کا جواب غیر ضروری ہوا۔ چوتھے سوال کے سلسلے میں عرض ہے کہ نماز خواہ عید کی ہو یا جمعہ کی وہ بہرحال ایسی عبادت ہے جس کا تعلق حقوق العباد سے مطلق نہیں بلکہ

حقوق اللہ سے ہے۔ اس کے مادّی ثمرات بھی آخرت میں ملیں گے دنیا میں نہیں۔ مگر زکوٰۃ مالی عبادت ہونے کی بنا پر حقوق العباد کے زمرے میں بھی داخل ہے اور اس کے ثمرات ونتائج دنیا میں بھی مادّی اور مرئی شکل پر نمودار ہوتے ہیں۔ لہٰذا ملا علی قاریؒ کی بیان فرمودہ شرط سے جمعہ وعیدین کو مستثنیٰ کرنے میں مضائقہ نہیں مگر زکوٰۃ کو مستثنیٰ کرنے میں کھلا مضائقہ ہے۔

نظم وضبط کے ساتھ کام کرنا بلاشبہ ایک خوبی ہے جسے اسلام پسند کرتا ہے۔ اجتماعی کاموں کے لئے بیت المال قائم کئے جائیں اور مسلمان خوشی خوشی اپنے اموالِ زکوٰۃ ان کے حوالے کریں تو یہ ایک اچھا کام ہے مگر نظری حسن کی منزل سے گذر کر جب عمل کی دنیا میں پہنچئے تو اندازہ ہوگا کہ خطرات اور مفسدات اس میں بہت ہیں۔ آج دیانت وامانت کی جو کمی ہے وہ تو ہے ہی۔ اس کے علاوہ بھی اندازِ فکر کی تبدیلی ایک مفسدہ ہے۔ بہت کم توقع کی جا سکتی ہے کہ اموال سے متعلق کسی بھی اجتماعی تنظیم میں اموالِ زکوٰۃ کو ٹھیک ٹھیک منشائے شریعت کے مطابق صرف کیا جا سکے گا۔

ہم فقہ شافعی کا تسلی بخش علم نہیں رکھتے لیکن امام شافعیؒ کی یہ رائے کہ اسلامی حکومت نہ ہونے کی حالت میں زکوٰۃ کی انفرادی ادائگی افضل ہے ہمارے نزدیک عمدہ رائے ہے جس میں گہری بصیرت کارفرما ہے۔ رہا مولانا آزاد یا مولانا سید سلیمان وغیرہ کا اجتماعی نظمِ زکوٰۃ پر ابھارنا تو یہ بھی کوئی بری بات نہیں نہ اجماع کے خلاف ہے۔ مگر ان حضرات کا بھی منشاء غالباً یہی ہوگا کہ عامۃ المسلمین پر کوئی نیا فقہی ضابطہ نہ ٹھونسا جائے بلکہ علمانہ فہمائش کے ذریعہ انھیں اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنے اموالِ زکوٰۃ فلاں تنظیم کے حوالے کر دیا کریں۔ اگر یہی ان کا منشاء رہا ہو تو ہم بھی اسے رد نہیں کرتے بلکہ جائز تصور کرتے ہیں لیکن مصالح کے اعتبار سے اس میں ایک یقینی نقصان بھی ہے اور ایک شدید خطرہ بھی۔

یقینی نقصان تو یہ ہے کہ وہ بے شمار غرباء ضروری امداد سے محروم ہو جائیں گے جو انفرادی ادائگی کی صورت میں محروم نہیں رہتے۔ ہم میں سے تقریباً ہر شخص کے ارد گرد ایسے کچھ مسلمان لازماً پائے جاتے ہیں جو بہت غریب ہیں اور ہر دن انھیں مالی امداد کی ضرورت ہے۔ وہ وقتاً فوقتاً اپنی فوری ضروریات کے لئے ہمارے پاس سراپا سوال بن کر آتے ہیں اور ہم اپنی زکوٰۃ واجبہ میں سے کچھ نہ کچھ انھیں دیدیتے ہیں۔ یہاں تک کہ جو دولت مند مسلمان بخیل ہیں یا خالص دنیادار ہیں ان میں سے بھی اکثر اپنے مال کی زکوٰۃ پوری نہ سہی تھوڑی بہت ضرور نکالتے ہیں۔ حالانکہ زکوٰۃ کے علاوہ صدقہ نافلہ یا اصطلاحی لفظوں میں خیر خیرات سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں ہوتی پھر بھی سائل بارہا ان سے کچھ نہ کچھ اسی لئے حاصل کر ہی لیتا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا احساس ان کے اندر موجود ہے۔ اگر زکوٰۃ ساری کی ساری کسی تنظیم کے سپرد کر دی جائے تو ہر شخص کے پاس پڑوس والے غرباء یا حاجتمند رشتہ دار آخر کس طرح آئیے دن کی حاجتمندی میں کوئی مالی مدد حاصل کر سکیں گے۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہمارا کوئی رشتہ دار یا پڑوسی بظاہر سفید پوشوں میں ہے۔ عزت دار ہے۔ غیور و خوددار بھی ہے لیکن فی الاصل بے حد حاجتمند ہے اور زکوٰۃ کا مستحق ہے۔ ہم بحالاتِ موجودہ تو وقتاً فوقتاً اپنے مال کی زکوٰۃ اسے اس طرح پہنچاتے رہتے ہیں کہ سوائے خدا کے کسی کو بھی علم نہیں ہوتا اور اس بیچارے کی غیرت پر بھی حرف نہیں آتا نہ اسے دستِ سوال دراز کرنا پڑتا ہے۔ لیکن مالِ زکوٰۃ اگر ہم کسی تنظیم کے سپرد کر دیں تو فردِ مذکور کو محرومی کا منھ دیکھنا پڑے گا کیونکہ یہ تنظیم کسی طرح بھی اس کی حاجت روائی نہیں کر سکتی۔ اگر ایسا بھی کوئی قاعدہ بنا لیا جائے کہ ہر وہ فرد جو تنظیم کو زکوٰۃ کا روپیہ دے رہا ہے بعض افراد کو نامزد کر دے کہ انھیں مالی مدد ضرور دی جائے اور تنظیم اس ہدایت کی پابند ہو تب بھی فردِ مذکور کی محرومی میں فرق واقع نہیں ہوتا کیونکہ اول تو خود ہماری غیرت

یہ گوارا نہ کرے گی کہ ہمارے ایک رشتہ دار کا نام باقاعدہ فہرستِ مساکین میں درج ہو جائے۔ دوسرے فردِ مذکور کی خودداری بھی اس کی متحمل نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ تنظیم خواہ کتنی ہی پردہ داری کے ساتھ اس فرد کی مدد کرے لیکن یہ احساس بہرحال اس کے لئے سوہانِ روح بن جائے گا کہ وہ باقاعدہ زکوٰۃ کا پیسہ لے رہا ہے اور بہت سے بیگانوں کو اس کا علم ہے۔ اس احساس کے نتیجے میں اس کی غیرتِ نفس یقیناً اسے اس پر آمادہ کریگی کہ فاقے کرلے مگر تنظیم سے کچھ نہ لے۔

اگر اسلامی حکومت قائم ہو اور مذکورہ قسم کے افراد کو اس سے کوئی وقتی یا مستقل مالی امداد حاصل ہوتی رہے تو نوعیت بدل جاتی ہے۔ اس وقت یہ افراد اس اذیت دہ احساس کا ہدف نہیں بن سکتے کہ وہ مالِ زکوٰۃ پر پرورش پا رہے ہیں کیونکہ حکومت کے بیت المال میں صرف اموالِ زکوٰۃ ہی جمع نہیں ہوتے بلکہ دسیوں طرح کے اموال جمع ہوتے ہیں اور مدد حاصل کرنے والے بجا طور پر یہ تصور کر سکتے ہیں کہ یہ مدد زکوٰۃ و خیرات نہیں بلکہ وظیفہ ہے اور چونکہ اسلامی حکومت کے فرائض میں یہ بات داخل ہے کہ جس طرح بھی ہو ہر شہری کے لئے ضروریاتِ زندگی مہیا کرنے کا انتظام کرے اس لئے جو کچھ بھی وہ کسی ضرورت مند کو دے رہی ہے وہ اِس ضرورت مند کا حق ہے نہ کہ صدقہ و زکوٰۃ۔

یہ تو یقینی نقصان کی ایک مثال ہوئی۔ اب یقینی خطرے پر بھی نگاہ ڈال لیجئے۔ ہمارے زمانے میں امین و دیانتدار آدمیوں کی کس قدر کمی ہے اور ایسے افراد تو خال خال ہی پائے جاتے ہیں جو امین ہونے کے ساتھ ساتھ علمِ شریعت سے بھی پوری طرح واقف ہوں اور مصالحِ شریعت کا فہم و ادراک بھی انھیں خوب ہو۔ جو بھی تنظیم بنے گی اس سے یہ توقع بمشکل ہی کی جاسکے گی کہ وہ کمال دیانت کے ساتھ ٹھیک ٹھیک مصارف میں اموالِ زکوٰۃ خرچ کرے اور مصالح کی تشخیص میں اس کا معیارِ فکر یکسر وہ ہو جو اسلام کو مطلوب ہے نہ کہ وہ جو زمانی تصورات و اقدار نے بنا دیا ہے۔ مثلاً آج کل بچوں کی تعلیم انتہائی اہم چیز تصور کی جاتی ہے اور تعلیم سے مراد وہی تعلیم لی جاتی ہے جو رائج ہے۔ حالانکہ آج کے اکثر نصابہائے تعلیم ایسی دینی مضرتوں پر مشتمل ہیں جنھیں اسلام کسی طرح برداشت نہیں کرتا اور وہ اس تعلیم کو تعلیم ماننے کے عوض تجہیل و تضلیل خیال کرتا ہے۔ مگر مجوّزہ تنظیم نہ جانے کتنے بچوں کو ایسی ہی تعلیم کے لئے مالِ زکوٰۃ سے وظائف دے گی کیونکہ یہ بہرحال اس کے بس میں نہیں ہے کہ نصابوں کی کایا پلٹ کردے اور ان دینی نقصانات کا راستہ روکدے جو اسکول کالج کے اکثر مروجہ نصابوں سے طلباء کو لازماً پہنچتے ہیں۔ اس طرح مالِ زکوٰۃ فی سبیل اللہ خرچ ہونے کے بجائے فی سبیل الطاغوت خرچ ہوگا اور تنظیم کے ذمہ داراساطین اِس خوش فہمی میں مبتلا رہیں گے کہ ہم قوم و ملّت کی خدمت کر رہے ہیں۔

سوال ۹ کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی تنظیم قائم ہو جائے تو اس کے عاملین بے شک عاملین علیہا میں شمار ہوں گے اور اموالِ زکوٰۃ میں سے خدمات کا معاوضہ دیا جاسکے گا۔ لیکن بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ آج کل سکریٹری، جوائنٹ سکریٹری، منیجر، ڈائریکٹر، اسسٹنٹ ڈائریکٹر جیسے بہت سے عہدے مروّج ہیں اور بعض ان میں محض نمائشی یا اعزازی ہوتے ہیں جن پر فائز ہونے والا کرتا دھرتا کچھ نہیں ہے۔ ایسے عہدیداروں کو عاملین علیہا میں شمار کرکے مشاہرہ دینا بے احتیاطی میں شامل ہوگا۔

"بیت المال نمبر" بھی نکالنا مشکل نہ تھا اگر ہم تہ دل سے ایسی تنظیم کے مؤیّد ہوتے لیکن جیسا کہ سطورِ بالا سے ظاہر ہو چکا ہم بحیثیت مجموعی اسے مفید نہیں سمجھتے بلکہ ایک ایسا حسین خواب تصور کرتے ہیں جو بس خواب ہی کی حد تک حسین ہے حقائق کی دنیا میں آکر اس کا حسن دھواں دھواں ہو جائے گا۔

پان سگریٹ وغیرہ کا حکم شرعی

سوال :- از مرزا عبدالقادر بیگ - نظام آباد (دکن)

یہاں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سگریٹ وغیرہ پینے کے بعد ذہنی صلاحیت بڑھ جاتی ہے۔ ذہن بہت کچھ سوچتا ہے جب کہ عام اوقات میں ذہن میں وہ باتیں نہیں آتیں۔ یہاں کچھ لوگ بیڑی، زردہ، اور اسی قسم کے کارخانے جات رکھتے ہیں۔ اور بعض لوگوں کو ان کے متعلق یہ کہتے سنا گیا ہے کہ یہ منشیات کے کاروبار ہیں۔ اور حکومتی سطح پر ان کا شمار بھی آبکاری محکمے کے تحت ہے جبکہ نشہ حرام ہے اور ان چیزوں کے استعمال کرنے والے کچھ نشہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ تو پھر:-

(۱) نشے کی تعریف کیا ہے؟ (۲) آپ سگریٹ، تمباکو، بیڑی، زردہ وغیرہ کو کس شمار میں رکھتے ہیں (۳) منشیات کسے کہتے ہیں

جواب :-

عادت کوئی بھی ہو، جب وہ پڑ جاتی ہے تو اعصاب اور قوائے ذہنی سے اس کا خاص رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ یہ عادت اپنے وقت پر پوری نہ کی جائے تو قوائے ذہنی مکمل طور پر کسی اور طرف مرکوز نہیں ہو پاتے بلکہ ان کی کچھ نہ کچھ توجہ بٹی رہتی ہے۔ مثلاً چائے کیجئے۔ یہ ایسی چیز تو ہے نہیں جو ہمیشہ سے استعمال ہوتی آئی ہو۔ جب اس کا وجود یا رواج نہیں تھا کسی کا ذہن اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اب بھی جو لوگ اس کے عادی نہیں ان کے قوائے ذہنی اور اعصاب اس کے بغیر ہی اپنا پورا کام انجام دیتے رہتے ہیں لیکن جو لوگ عادی ہیں ان کی جسمانی اور ذہنی صلاحیتیں سخت اضمحلال محسوس کرتی ہیں اگر وقت پر چائے نہ ملے۔ اسی طبعی اصول کی تعبیر آپ ان لفظوں میں بھی کر سکتے ہیں کہ چائے اعصاب کو چست اور ذہن کو چاق چوبند بناتی ہے۔ یہ تعبیر فی الحقیقت درست نہیں ہے بلکہ صرف عادی حضرات کے تعلق سے اسے درست سمجھا جا سکتا ہے۔

اسی طرح سگریٹ بیڑی پان وغیرہ کا معاملہ ہے کہ جو لوگ ان اشیاء کے عادی نہیں ہیں ان کے ذہن اور جسم کی کارکردگی میں ان کا مطلق دخل نہیں مگر جو لوگ عادی ہیں وہ ان کے بغیر مکمل ذہنی یکسوئی اور انہماک اور طمانیت کیساتھ ذہنی صلاحیتوں کا استعمال نہیں کر سکتے بلکہ ایک بے چینی اور خلش ان کی یکسوئی کو انتشار میں تبدیل کئے رہتی ہے۔ بس یہی چیز ہے جسے بعض لوگ ان الفاظ میں بیان کرنے لگتے ہیں کہ حقہ سگریٹ وغیرہ سے ذہنی صلاحیتیں چاق چوبند ہو جاتی ہیں۔ یہ بیان بس عادی لوگوں کے تعلق سے تو درست ہے مگر فی الاصل اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

یہ تو ہوئی سوال کے فقرۂ اوّل کی تنقیح۔ اب اگلے فقروں پر آجایئے :-

نشہ جسے شریعت نے حرام ٹھیرایا ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ آدمی کا ذہن ماؤف اور حواس معطل ہو جائیں۔ اس کی متعدد صورتیں اور متعدد درجات ہو سکتے ہیں۔ ایک درجہ یہ ہے کہ آدمی مکمل بے ہوش ہو جائے۔ ایک درجہ یہ ہے کہ بے ہوش نہ ہو بلکہ اعضائے جسمانی کسی نہ کسی حد تک ہوش کا ثبوت دے رہے ہوں مگر سوچنے سمجھنے کی صلاحیت ختم ہو گئی ہو۔ ایک درجہ یہ ہے کہ سوچنے سمجھنے کی بھی کچھ صلاحیت موجود ہو مگر قطعی اور مسلّم اصول و تصورات چشم بصیرت سے اوجھل ہو جائیں۔

ان میں سے ہر درجہ نشہ کی تعریف میں آتا ہے اور شرعی اعتبار سے صرف وہی اشیاء منشیات میں شمار کی جا سکتی ہیں جو نشہ آور ہوں نہ کہ وہ اشیاء جو ہوش و حواس کو مختل نہ کرتی ہوں۔

پان والا تمباکو، حقہ کا تمباکو، سگریٹ بیڑی سگار ان میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جو شرعی اور فقہی اعتبار نشہ آور ہو۔ پچھلے علماء میں اگرچہ ان اشیاء کے حکم شرعی کے بارے میں اختلاف رہا ہے بعض نے انھیں حرام کہا۔ بعض نے مکروہ تحریمی۔ بعض نے مکروہ تنزیہی بعض نے بلا کراہت جائز۔ لیکن سب کی آراء اور دلائل کا محققانہ جائزہ لینے کے بعد جو رائے صحیح تر ہے وہ یہ ہے

کہ نظافت شائستگی اور اعتدال کے ساتھ ان چیزوں کا استعمال بلاکراہت جائز ہے اور نظافت شائستگی یا اعتدال نہ ہو تو مکروہ تنزیہی۔ مثلاً حقہ روزانہ تازہ نہ کیا جائے اور پانی کو سڑنے دیا جائے تو اس سے ہلکی سی کراہت پیدا ہوتی ہے۔ بیڑیاں راہ چلتے پی جائیں تو اس میں بھی کراہت ہے کیونکہ عرفِ عام کے مطابق یہ غیر شائستہ حرکت ہے۔ حقے یا سگریٹ یا پان کی اس قدر عادت ڈال لی جائے کہ افراط اور بہتات کی کیفیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی مکروہ ہے۔

اس موضوع پر ایک حنفی عالم عبد الغنی نابلسیؒ نے بہت اچھا رسالہ تصنیف کیا ہے جس کا نام الصلح بین الاخوان فی اباحۃ شرب الدخان ہے۔ اہلِ علم حضرات اسے پڑھ کر ہمارے نقطۂ نظر کے ضعف و قوت کا اندازہ فرما سکتے ہیں۔ سائل اور عام بھائیوں کی خدمت میں بس اتنا ہی عرض ہے کہ شرعی مسائل میں غیر عالم اور غیر مفتی حضرات کی خانہ زاد دلیل بازیوں اور قیاس آرائیوں پر التفات ہرگز نہ کریں۔

اللہ کے رسولؐ نے فرمایا ما اسکر قلیلہ فکثیرہ حرام جس چیز کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ اِس اصول سے ہر قسم کی شراب، سیندھی، تاڑی، بھنگ، چرس، افیم کی حرمت مسلم ہو جاتی ہے، چونکہ ان میں سے ہر چیز ایسی ہے کہ اس کی کثیر مقدار لازماً نشہ پیدا کرتی ہے۔ جو شخص ان میں سے کسی کا عادی نہ ہو اسے استعمال کرا دیکھئے ہوش و حواس سے عاری ہو جائیگا بعض زیادہ تحمل والے تھوڑی مقدار سے نشہ پذیر نہ ہوں تو زیادہ مقدار سے نشہ پذیر ہوں گے لہٰذا ایسی اشیاء کی وہ قلیل مقدار بھی حرام ہے جو نشہ پیدا نہ کرے خواہ وہ ایک قطرہ یا ایک حبّہ ہو۔

رہے حقہ پان سگریٹ وغیرہ۔ تو ان میں سے کوئی بھی شے آپ کسی ایسے آدمی کو استعمال کرائیں جو اس کا مطلق عادی نہ ہو۔ اس پر یہ اثر تو ضرور ہوگا کہ کھانسی لگ جائے گی یا سر چکرانے لگے گا یا امتلاء پیدا ہوگا۔ شدید اذیت پہنچے گی۔ پسینے چھوٹ جائیں گے مگر دماغ ماؤف نہ ہوگا۔ عقل جواب نہ دے گی۔ حواس باطل نہ ہوں گے۔ آپ پان میں کھانے کا تمباکو مٹھی بھر کر پانی میں ملا لیں اور اسے کسی کو بھی پلا دیں۔ حاصل جو بھی نکلے یہ ہرگز نہ ہوگا کہ وہ بے ہوش ہو جائے یا پاگل بن جائے۔ بس قے لگ جائے گی۔ سر پھٹا اٹھے گا۔ جی گھبرائے گا۔ حقہ یا سگریٹ کسی بھی مقدار میں استعمال کر ڈالئے پھیپھڑے گل سکتے ہیں، دمہ ہو سکتا ہے، رگیں سوکھ سکتی ہیں مگر عقل ماؤف ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا شرعاً یہ منشیات کے زمرے میں نہیں آتے۔ رہا محکمۂ آبکاری۔ تو اس کی اصطلاحات کا معاملہ انتظامی نوعیت کا ہے۔ ایسی اصطلاحات احکام شرعیہ پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔

جہاں تک صحت کے لئے غیر مفید ہونے کا تعلق ہے تو یہ پہلو ایسا نہیں جس پر حرمت و حلت کا مدار رکھا جائے۔ چائے کونسی مفید چیز ہے۔ مضر ہی مضر۔ معدے میں خشکی پیدا کر کے مستقل قبض پیدا کرتی ہے جو اُمّ الامراض ہے۔ قوتِ مردانہ کو کمزور کرتی ہے مثانے کی صلاحیتِ امساک کو ضعیف کر کے پیشاب زیادہ لاتی ہے۔ وغیر ذٰلک۔

یہ ہمارا گو کو جم کیا کچھ کم زہر ہے۔ یہ مصنوعی کھاد سے پرورش پایا ہوا غلہ کیا طرح طرح کی مضرتیں نہیں رکھتا یہ مرغن غذائیں، یہ میدے اور بیسن وغیرہ کی بازاری مٹھائیاں کیا صحت پر برا اثر نہیں ڈالتیں۔ پھر کوئی کس کس چیز کو حرام کہے گا۔ شریعت کے قوانین اپنا ایک خاص منہاج اور مبنیٰ رکھتے ہیں۔ انھیں ان کی ہی مصالح کی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔

حرمت کے لئے تو ویسے بھی دلیلِ قطعی کی ضرورت ہے محض قیاس و رائے کافی نہیں ہو سکتے۔ دلیلِ قطعی اللہ اور رسولؐ کے فرمودات میں ملتی ہے نہ کہ ہماری طبعزاد

حجت بازیوں میں۔ اجتہاد و قیاس اور اخذ و استنباط کے لئے بہر حال کوئی قطعی اور مسلّم بنیاد اور ماخذ اور مصدر موجود ہونا چاہیئے۔

خلاصہ یہ کہ پان بیڑی سگریٹ حقہ چائے نسوار سبھی فضولیات میں ہیں مگر انھیں حرام کہنا شریعت میں اضافہ کہلائے گا اور ایسا اضافہ قابلِ قبول نہ ہوگا۔ جن علماء نے حرمت کا قول کیا اگرچہ وہ معذور تھے، ان پر گستاخی یا گمراہی کا الزام نہیں لگایا جاسکتا مگر ان کے دلائل بودے اور قیاسات نامحکم تھے لہذا انھیں نہ ماننا ہی بہتر۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان عاداتِ واہیہ سے بچنا اولیٰ اور انسب ہے اور حقہ سگریٹ کی طرح چائے کو بھی واہی اور فضول ہی اشیاء میں شمار کرنا چاہیئے۔

فاتحہ مروّجہ کی ایک غیر معتبر حدیث

سوال:۔ از۔ محمد یحییٰ۔ (بہار اسٹیٹ)

بدعات کے خلاف آپ نے جتنا لکھا ہے تقریباً سب پڑھتا آیا ہوں۔ شاید پندرہ سال سے تجلّی پڑھ رہا ہوں۔ خدا کا شکر ہے اس پڑھنے کے نتیجے میں شریعت کا ایک صاف و سادہ اور انتہائی معقول تصور ذہن میں رچ بس گیا ہے اور دماغ کا سانچہ ایسا بن گیا ہے کہ باوجود عالم نہ ہونے کے کسی بھی نئے مسئلے اور عقیدے میں طبیعت اندر سے کہدیتی ہے کہ صحیح بات یوں ہے۔ اکثر تجلّی میں اپنی طبیعت کے اس کہنے کی تصدیق بھی ہوتی رہتی ہے۔

پھر بھی جاہل تو جاہل ہی ٹھیرا۔ یہاں کچھ روز ہوئے ایک مولوی صاحب آئے تھے وہ ایک مجلس میں دیوبندیوں کی برائیاں کرتے ہوئے تجلّی کے تذکرے پر آگئے اور کہنے لگے کہ تجلّی کا ایڈیٹر تو دیوبندیوں سے بھی بدتر ہے۔ روحانیت پر اس کا یقین ہی نہیں ہے۔ مودودی کی چند کتابیں پڑھ کر عالم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ علم کی اسے ہوا بھی نہیں لگی۔ اس نے وہابیت میں اہلِ حدیث اور اہلِ قرآن کو بھی مات کردیا ہے۔

غرض اسی طرح برائیاں کرتے کرتے کھانوں پر فاتحہ کی مسنونیت ثابت کرنے لگے اور ملا علی قاری حنفی کی کسی کتاب "اوزجنذی" کا حوالہ دے کر اس میں سے یہ روایت بیان کی کہ جب رسول اللہ صلعم کے فرزند حضرت ابراہیم کا انتقال ہو کر ملال ہوا تو ان کے زاہد و عابد صحابی حضرت ابوذر تیسرے روز جو کی روٹی اور خشک چھوارے اور اونٹنی کا تھوڑا سا دودھ لے کر حاضرِ خدمت ہوئے۔ جب انھوں نے یہ سب آپ کے سامنے رکھدیا تو آپ نے اس پر ایک مرتبہ سورۂ فاتحہ اور تین مرتبہ قل ہو اللہ پڑھ کر یہ فرمایا کہ اللھم صل علی محمد انت لھا اھل دھو لھا اھل اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھا کر منھ پر پھیرے اور ابوذر سے کہا کہ اسے تقسیم کردو۔ ان چیزوں کا ثواب میرے بیٹے مرحوم کو پہنچے گا۔

اس روایت کو میری طبیعت تو قبول نہیں کرتی مگر میرے پاس بوجہ جہالت کوئی معقول دلیل اسے کاٹنے یا اس سے انکار کرنے کی نہیں تھی اس لئے بس اندر اندر کڑھ کر رہ گیا۔ اس روایت سے کھانوں پر فاتحہ مروّجہ کا جواز بلکہ استحسان ثابت ہو رہا ہے۔ ملّا علی قاری ایک بڑے حنفی عالم تھے یہ بھی تجلّی ہی کے مطالعہ سے معلوم ہوا ہے پھر صحیح معاملہ کیا ہے۔ اگر یہ حدیث واقعی آئی ہے اور ملا صاحب موصوف نے اپنی تصنیف میں نقل فرمائی ہے تو کوئی بھی عقلی یا نقلی استدلال اس کے مقابلے میں نہیں ٹھیر سکتا کیونکہ رسول صلعم کا قول اور عمل تو حجت ہے آپ بھی ایسا ہی فرماتے ہیں۔ میں ذہنی کرب میں مبتلا ہوں۔ میرے بعض احباب بھی تشویش میں پڑ گئے ہیں کیونکہ پہلے وہ فاتحہ وغیرہ کے قائل تھے پھر میں نے ہی تجلّی دکھا دکھا کر انھیں بدعت کے راستے سے ہٹایا تھا۔ اب انھوں نے بھی اصرار کیا ہے کہ آپ کو خط لکھوں۔

جواب:۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ "اوزجنذی" نام سے ملّا علی قاریؒ کی کوئی کتاب ہے ہی نہیں۔ ہم نے کبھی اپنے عالم ہونے کا دعویٰ تو نہیں کیا نہ اپنی کثرتِ مطالعہ کا زعم ہماری نوکِ قلم پر آیا ہے

لیکن الحمد للہ شغل لکھنا پڑھنا ہی ہے اور علوم شریعت کی بلا مبالغہ ہزاروں کتابوں کی نہ صرف فہرست ہمارے پاس ہے بلکہ انھیں اُلٹنے پلٹنے کا ثبوت بھی تجلی کے صفحات میں آپ حضرات ملاحظہ فرماتے رہتے ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ اِن مولوی صاحب نے اوزجندی کو ملا علی قاری رحم کی طرف منسوب کر کے غیر ذمہ داری کا ثبوت دیا۔ اگر یہ پھر کبھی آپ کو ملیں تو ان سے پوچھیئے کہ اوزجندی کہاں ہے اور اس کی اصل عبارت کیا ہے۔

بجائے اوزجندی کے ہمیں مولوی صاحب کی بیان کردہ روایت ایک "عقائد الموحدین" نامی کتاب میں ملی جو کسی "مولانا قاری الحاج ضامن علی نقشبندی" کی تصنیف ہے اور ۱۳۶۲ھ میں طبع ہوئی ہے۔ روایت یوں ہے :-

فلما کان الیوم الثالث عن وفات ابراہیم
بن محمد صلے اللہ علیہ وسلم جاء ابوذر الخ۔

گویا جو روایت مولوی صاحب مذکور نے اُردو میں بیان کی وہ عربی میں پوری کی پوری موجود ہے۔ مگر اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے کہ کہاں سے نقل فرمائی گئی۔

ہم اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت کسی مسخرے نے دل سے گھڑ کر مشہور کردی ہے اور ہو سکتا ہے یہ مسخرہ بظاہر صوفی اور شیخ ہی رہا ہو۔ روایات کے معاملے میں بہت محتاط رہنا چاہیئے۔ صدیوں قبل ہزاروں حدیثیں گھڑی گئی ہیں اور ان میں سے کتنی ہی بعض کتب حدیث میں بھی داخل ہوگئی ہیں۔ یہ روایت کسی معروف کتاب حدیث میں تو نظر سے گذری نہیں لیکن کہیں موجود بھی ہو تو اس کا موضوع اور جعلی ہونا بہ آسانی ثابت کیا جا سکے گا کیونکہ خدا کے فضل سے فنِ حدیث کی کسوٹی موجود ہے۔ اس روایت کی سند سامنے آئے تو بتایا جا سکتا ہے کہ جعل کی نوعیت کیا ہے۔

آپ اور آپکے احباب ہمیشہ کے لئے گرہ میں باندھ لیں کہ عقائد سے متعلق کوئی بھی روایت قابل التفات نہیں ہے جب تک باسند نہ ہو اور سند کا مجرد پایا جانا بھی کچھ اہمیت نہیں رکھتا جب تک کہ اس سند کو جانچا پرکھا نہ جائے۔

افسوس لوگ دین سے کھیل کرتے ہیں اور فریب دغا کا نام علم رکھ کر خلقِ خدا کو گمراہی کے غار میں دھکیلتے ہیں

فضول کہانیاں

سوال ۹:- از- سید نعمت اللہ حسینی۔

مجھے ریڈیو پاکستان کی "حج سروس" کا پروگرام سننے کا موقع ملا جس میں حاجیوں کے امیر کارواں جناب ملا منظور احمد شاہ صاحب کی تقریر سنائی گئی جس میں جناب امیر صاحب نے فرمایا کہ حضورؐ مرے نہیں بلکہ وہ زندہ ہیں اور عارضی طور پر دنیا سے رخصت ہوئے ہیں اور انھوں نے ایک مثال بھی دی کہ جب حاجی روضۂ اقدس پر جاکر سلام کرتے ہیں تو حضورؐ سلام کا جواب بھی دیتے ہیں اور بعض دفعہ تو قسمت والوں کو جواب سنائی بھی دیتا ہے اور امیر صاحب نے آگے اپنی تقریر میں ایک اور مثال دی کہ ہمارے ایک پیر مرشد تھے۔ وہ جب بعد فراغتِ حج روضۂ اقدس پر حاضری کے لئے گئے تو وہ اپنے دل میں یہ تمنا لئے ہوئے تھے کہ جب تک حضورؐ کا جواب نہ سنیں گے اور حضورؐ سے مصافحہ نہ کریں گے یہاں سے واپس نہ جائیں گے۔ حضورؐ نے ان کے سلام کا جواب دیا جو انھوں نے سُنا اور تمام دوسرے حاجیوں کو بھی جواب سُنائی دیا اور اس کے بعد روضۂ اقدس سے حضورؐ کا ہاتھ مصافحہ کے لئے نمودار ہوا اور وہ مرشد اور وہاں موجود دوسرے لوگوں نے بھی حضورؐ سے مصافحہ کا شرف حاصل کیا۔ اور آگے امیر صاحب نے کہا کہ اسی طرح ہمارے ملک کے ایک عالم دین جو مدینہ منورہ میں درس حدیث دیا کرتے تھے ایک دفعہ حدیث کا درس دے رہے تھے، دوران درس ایک طالب علم نے عالم صاحب سے سوال کیا کہ کیا حضور واقعی رحلت فرما گئے ہیں یا عارضی طور پر دنیا سے پردہ فرمایا ہے؟ امیر صاحب نے یہاں پر کلاس کی پوزیشن بھی بیان کی ہے یعنی جب وہ عالم صاحب درس

دے رہے تھے تو ان کی پیٹھ روضۂ مبارک کی طرف تھی اور طلباء کی نظریں روضے کی طرف تھیں۔

تو عالم صاحب نے اس طالب علم کا جواب ابھی نہیں دیا تھا کہ اس طالب علم نے روضۂ اقدس کے پاس حضورؐ کو کھڑے دیکھ لیا اور اس نے اپنے دوسرے ساتھیوں کو متوجہ کرنا چاہا تو ان عالم دین نے کہا کہ سوال تم نے کیا تھا سو تم کو جواب مل گیا۔

جواب ۹:۔

دینی عقائد میں بگاڑ اکثر غلو پسندی اور عجائب پرستی سے آتا ہے۔ غلط مزاج کے لوگ افسانے گھڑتے ہیں اور کم عقل و کم علم لوگ انھیں قبول کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ سلسلہ ایک گھنی بیل کی طرح چلتا ہے اور حقائق اس کے پیچھے چھپ جاتے ہیں۔

اللہ کے رسولؐ کو اپنی قبر میں ایک خاص نوع کی زندگی حاصل ہے اس کے لئے تو بعض روایات ملتی ہیں مگر ان روایات کی بنیاد پر توہمات اور تخیلات کے تانے بانے پھیلانا اور ایسے افکار و خیالات ظاہر کرنا جن کا کوئی تصور صحابہ رضوان اللہ علیہم یا محدثین و مفسرین یا فقہاء و مجتہدین کے یہاں نہیں ملتا نامعقول لوگوں کا کام ہے خواہ وہ کتنے ہی عابد و زاہد اور صوفی و ملا ہوں۔

مقرر صاحب کے پیر و مرشد نے اگر واقعی یہ تہیہ کیا ہوگا کہ حضورؐ کی آواز سنے اور مصافحہ کئے بغیر روضے سے نہ ہٹیں گے تو کہنا چاہئیے کہ وہ عجیب و غریب آدمی تھے۔ صحابہؓ یا تابعینؒ یا تبع تابعینؒ یا اولیائے سلف و خلف میں سے کسی اور نے تو ایسا تہیہ کبھی نہیں کیا۔ تیرہ سو سال بعد ایسے نادر ذہن اور جرأت کا کوئی انسان پیدا ہو تو اسے انسان کیوں کہئیے اور ہی کچھ نام رکھئیے۔

پھر لطف یہ کہ ان کی یہ ہٹ پوری بھی کی گئی اور ان کے طفیل دیگر حاضرین کو بھی مصافحۂ رسولؐ کا شرف حاصل ہوا۔

ایسی روایات کو قبول کرنے کے لئے خفتہ دماغی اور زود اعتباری کی جتنی مقدار چاہئیے وہ ان لوگوں میں تو مل نہیں سکتی جو قرآن و حدیث پر گہری نظر رکھتے ہوں اور آثارِ صحابہؓ و اقوالِ مجتہدین سے واقف ہوں۔ یہ دراصل فٹ پاتھی نوع کی روایتیں ہیں اور تصوف و طریقت کا کاروبار ان کے بغیر چمکتا نہیں۔

دوسری روایت بھی التفات کے لائق نہیں۔

اناڑی مفتی

سوال ۱۰:۔ از۔ انیس احمد۔ کلکتہ۔

میں نے سُنا ہے کہ حدیث میں یہ آیا ہے کہ پیاز اور لہسن کی بو منھ میں آ رہی ہو تو مسجد میں نہیں جانا چاہئیے۔

اس حدیث کے تعلق سے ایک دن ہم چند دوستوں میں گفتگو ہو رہی تھی تو ایک دوست نے جو بہت صالح اور عبادت گذار ہیں یہ فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور میں تو لہسن اور پیاز کے استعمال ہی کو اپنے لئے حرام سمجھتا ہوں۔

دوسرے دوست نے جو تجلی کے مدّت سے شیدائی ہیں یہ فرمایا کہ حرام سمجھنا تو غلط ہے البتہ مسجد میں جانے کے لئے ایسی ہدایت فرمائی گئی ہوگی۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ لہسن اور پیاز جیسی چیزیں حرام ہوں۔

اس پر پہلے دوست کچھ بگڑ گئے اور دوسرے صاحب کو طعنہ دینے لگے کہ تم دین سے دور ہوتے جا رہے ہو جبھی حدیثِ رسولؐ کا احترام نہیں۔ جو چیز نماز باجماعت میں مانع ہو اسے حرام ہی مان لینے میں دین کی حفاظت ہے وغیرہ وغیرہ

آپ اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں تو احسان ہوگا۔

جواب ۱۰:۔

صالحیت اور عبادت گذاری قابلِ تعریف ہے بشرطیکہ کوئی شخص زعم میں مبتلا نہ ہو جائے۔ یہ آپ کے صالح دوست علم سے بے بہرہ معلوم ہوتے ہیں اور ان کے اندر اپنی صالحیت کا زعم بھی پیدا ہو گیا ہے۔ اگر زعم

پیدا نہ ہوتا تو یہ مجتہد بننے کی جسارت نہ فرماتے۔

جن چیزوں کی حرمت صراحتہً قرآن یا حدیث سے ثابت نہیں ان کے بارے میں یہ فیصلہ دینا کہ حرام ہیں ان مجتہدین کا کام ہے جو قرآن وحدیث پر پوری طرح نظر رکھتے ہیں اور طریق اجتہاد سے واقف ہیں۔ یہ قانون کا معاملہ ہے قیاس آرائی اور قافیہ بندی کا نہیں۔

لہسن اور پیاز میں تیز بو ہوتی ہے۔ یہ دونوں دَورِ رسالت میں موجود تھیں اور استعمال کی جاتی تھیں۔ اگر انھیں کھانے میں حرمت ہوتی تو حضورؐ حرمت کا فیصلہ صادر فرما دیتے مگر آپ نے فقط یہ ہدایت کی کہ جب ان کی بو منھ میں موجود ہو تو مسجد میں نہیں جانا چاہئیے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہدایت کا تعلق ان کے کھانے سے نہیں ان کی بو سے ہے اور مقصود دوسروں کو اس بو کی اذیت سے بچانا ہے۔ منھ میں بو رچی ہوئی ہو گی تو سانس کے اخراج سے بھی نکلے گی اور برابر میں کھڑے ہوئے نمازیوں کو محسوس ہو گی۔ یہ احساس خوشگوار تو نہیں ہو سکتا۔ انسانوں کے علاوہ فرشتے بھی مسجد میں موجود ہوتے ہیں۔ بدبو اور خوشبو کی حس ان میں بھی ہے اور راحت واذیت وہ بھی محسوس کرتے ہیں۔ لہذا پسند نہیں کیا گیا کہ کوئی شخص تیز بو سے رچا ہوا منھ لیکر مسجد میں پہنچے اور اپنے سانس کے ذریعہ دوسروں کو منقبض کرے۔

ہدایت صرف پیاز اور لہسن تک محدود نہیں۔ کوئی بھی ایسی چیز کھا یا پی کر مسجد میں نہیں جانا چاہئیے جس کی اذیت رساں ہو۔ بلکہ ہمارے زمانے میں تو تیز خوشبو اعطر لگا کر بھی مسجد میں جانا درست نہیں کیونکہ خوشبو رچہ پسندیدہ چیز ہے لیکن تیز خوشبو بعض کو ناگوار گزرتی ہے اور بعض کو اس سے نزلہ بھی ہو جاتا ہے لہذا تیز خوشبو کی اگربتیاں جلانا بھی مسجد میں ٹھیک نہیں ہے۔

اسی لئے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ ایسے آدمی کو مسجد سے بزدستی نکال دینا چاہئیے جو اپنے ساتھ بدبو لیکر آئے۔ ف منھ کی بدبو تک بات محدود نہیں بلکہ بدبودار

کپڑے بھی اسی حکم میں ہیں۔ بعض لوگوں کے جسم سے بو خارج ہوتی ہے۔ اگر یہ بو اتنی تیز ہے کہ صف میں برابر والے نمازیوں کی ناکیں اسے محسوس کرتی ہیں تو ایسے شخص کو صف سے الگ ایک طرف کھڑا ہونا چاہئیے۔ نمازیوں کو یہ حق ہے کہ اسے برابر میں کھڑا ہونے سے روکیں۔

چٹنی اچار عام لوگوں کی مرغوب غذائیں ہیں مگر کتنے ہی ایسے لوگ بھی ہیں جو اچار کی بو سے کراہت محسوس کرتے ہیں اور اس دستر خوان پر کھانا نہیں کھا سکتے جس پر تیز بو کا اچار موجود ہو۔ لہذا یہ بھی لہسن اور پیاز والی حدیث کے زمرے میں داخل ہوا۔ کھایا ہے تو اچھی طرح کلی وغیرہ کر کے مسجد میں آئیے۔ بھپکا رے مت اڑائیے۔

طلاق کا مسئلہ

سوال ۱۱:۔ (نام ندارد) از۔ حیدر آباد۔

زید کے دو بیویاں ہیں۔ ایک دن ان میں سے ایک تو اپنے میکہ گئی ہوئی تھی اور ایک گھر ہی میں موجود تھی۔ جو گھر میں موجود تھی اس سے زید کی والدہ کا جھگڑا ہوا زید اس وقت اپنی دکان پر تھا۔ اسے بھی کوئی گھر بلا لایا مگر جھگڑا پھر بھی ختم نہ ہو سکا۔ زید نے دونوں کو خاموش رہنے کے لئے متعدد بار کہا مگر فریقین خاموش نہیں ہوئے۔ زید نے باہر جانے کے لئے باہر کا دروازہ کھولا۔ گھر کے سامنے بہت سے لوگ کھڑے دیکھ کر زید کو غصہ آگیا وہ دروازہ بند کر کے گھر میں بیٹھ گیا اور دونوں کو خاموش رہنے کے لئے پھر کہا۔ جب دونوں خاموش نہیں ہوئے تو زید کو بہت غصہ آگیا اسی غصہ اور طیش کی حالت میں اس نے بیوی کو مخاطب کر کے کہا تم کو طلاق دیتا ہوں۔ طلاق، طلاق، طلاق اور جو بیوی سامنے موجود نہیں تھی بلکہ میکہ گئی ہوئی تھی، اس کا نام لے کر کہا کہ طلاق دیتا ہوں۔ طلاق، طلاق، طلاق۔ دونوں کو ایک ہی سانس میں بیک وقت کہہ دیا گیا ہے۔ مخفی نہ رہے کہ جس وقت زید کو غصہ آتا ہے آپے سے باہر ہو جاتا ہے۔ اور اپنے ہوش میں نہیں رہتا اور نہ ہی کسی چھوٹے بڑے

کو سمجھتا ہے۔ اس واقعہ کے وقت صرف زید کی بہن اور والد اور والدہ موجود تھیں اور دونوں بیویاں حالتِ حیض میں تھیں
اس بات کو تقریباً دو سال کا عرصہ ہوا ہے سبب جگہ معلومات کرنے کے بعد آپ سے گذارش ہے۔ امید ہے آپ جواب سے سرفراز فرمائیں گے۔

جواب :-

آپ نے خدا جانے کیوں اپنا نام نہیں لکھا حالانکہ خطوط میں نام ضرور لکھنا چاہئیے۔ لطف یہ ہے کہ آپ نے جواب ڈاک سے مانگا اور جواب کے لئے ٹکٹ بھی رکھا۔ لیکن یہ ٹکٹ ڈاک کا ٹکٹ نہیں تھا بلکہ رسیدی ٹکٹ تھا۔ ہم اگر ابتداءً اس کی طرف توجہ کر لیتے تو جواب ہی نہ لکھتے مگر توجہ جواب لکھنے کے بعد ہوئی اور یہ احساس بھی بعد ہی میں ہوا کہ آپ نے اپنا پتہ بغیر نام ہی کے صرف مکان نمبر کے ساتھ لکھا ہے۔ اب چونکہ جواب ہم لکھ چکے تھے اس لئے اسی پتہ پر اسی ٹکٹ سے ڈاک خانے بھجوا دیا۔ کچھ روز بعد یہ ہمارے ہی پاس لوٹ آیا ہے اور اب لفافہ پر کسی بھی قسم کا ٹکٹ ہی چسپاں نہیں ہے۔ نیز چالیس پیسے دفتر نے بیرنگ کے ادا کئے۔ فرمایا جائے کہ اس تاوان اور دردِ سری کو کس کے کھاتے میں پڑنا چاہئیے؟

استفتاء کا جواب یہ ہے کہ طلاق دونوں ہی بیویوں پر واقع ہوگئی۔ کیسی طلاق واقع ہوئی یہ البتہ غور طلب ہے۔ اگر شوہر "تین" کا لفظ ادا نہیں کرتا بلکہ لفظِ طلاق کو تین بار دہرا دیتا ہے تو اس میں دو امکان ہیں۔ یا تو اس کی نیت تین ہی طلاق کی تھی یا ایک کی تھی مگر جوش اور روانی میں صرف تاکید کے طور پر لفظِ طلاق کو دہراتا چلا گیا۔ پہلی صورت میں بلا شبہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں حقیقتاً تو ایک ہی طلاق پڑے گی مگر عدالتِ شرعیہ میں معاملہ جائے تو فیصلہ تین کا دیا جائے گا کیونکہ قانون لوگوں کی نیتوں پر اپنے فیصلوں کا مدار نہیں رکھ سکتا نیتیں مخفی چیز ہیں۔ جبتک

قوی اور یقینی قرائن نیت کا تعیّن کرنے والے موجود نہ ہوں فیصلہ صرف ظاہرِ عمل کے اعتبار سے دینا ہوگا۔ یہاں کوئی مضبوط قرینہ ایسا موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ یقین کر لیا جائے کہ نیت ایک ہی طلاق کی تھی۔ لہٰذا ظاہراً جتنی بار لفظِ طلاق دہرایا گیا اتنی ہی طلاقیں پڑ جانے کا فیصلہ قانون سے مطابقت رکھے گا۔

غصّے میں آپے سے باہر ہو جانا اور چھوٹوں بڑوں کا لحاظ و احترام فراموش کر دینا عام بات ہے۔ اس کیفیت کا یہ مطلب نہیں کہ غصّہ کرنے والا ہوش و حواس کھو بیٹھا۔ ہوش و حواس کھو دینا واقعتاً جس چیز کو کہتے ہیں وہ اگر پائی جائے تو طلاق کے پڑنے نہ پڑنے کا معاملہ مشکوک ہو سکتا ہے مگر اس چیز کے پائے جانے کا قوی ثبوت چاہئیے۔ محض زبانی کہہ دینے سے کام نہیں چلتا۔

بیویاں حالتِ حیض میں ہوں تب بھی طلاق پڑ جاتی ہے۔ اگرچہ حالتِ حیض میں طلاق دینا گناہ ہے لیکن جب زید ارتکابِ گناہ کر ہی چکا تو وہ اور زیادہ اسکا سزاوار ہے کہ اس کا جو حقِ شوہریت طلاق نے ختم کر دیا ہے اسے لوٹایا نہ جائے۔ یہ خیال کہ چونکہ حالتِ حیض میں طلاق دینے کی ممانعت ہے لہٰذا طلاق نہ پڑنی چاہئیے یہ معنی رکھتا ہے کہ جس شخص نے خدا کے حکم کی نافرمانی کی اور حالتِ حیض میں طلاق دے کر مرتکبِ جرم ہوا اسے جرم کی سزا نہ دی جائے بلکہ انعام دیا جائے۔ یہ انعام ہی ہے کہ باوجود طلاق کے بیوی پر اس کا حقِ تصرف اب بھی ختم نہ کیا جائے۔ مرد طلاق دے کر اپنے ایک حق سے دستبرداری کا اعلان کرتا ہے۔ یہ اعلان اگر بیوی کے حائضہ ہونے کی حالت میں کیا جائے تب تو اور بھی شدّت کے ساتھ واجب لاتنفیذ ہونا چاہئیے کیونکہ اعلان کرنے والا احکامِ شرعیہ سے لاپروا بھی ہے اور بیوی کے معاملہ میں سنگدل بھی۔

مہر کی رقم کا مسئلہ

سوال ۱۲:- از- محمد کریم- جمشید پور-

اگر کسی شخص کے نکاح میں ۱۵ ہزار روپیہ ۵ اشرفی سکہ رائج الوقت علاوہ نان نفقہ کی قبولیت کا اعلان کیا جاتا ہے اب اگر ۲۵ سال کے بعد کسی بنا پر طلاق کی نوبت آئی تو اس وقت جو سکہ رائج الوقت تھا اس کی قیمت اس وقت بہر حال ۲۵ ہزار روپیہ کی تناسب میں آجاتی ہے۔ اب اگر وہ شخص صرف ۱۵ ہزار ادا کرتا ہے تو کیا وہ صحیح ہوگا؟

جواب ۱۲:-

اگر آپ ذرا توجہ سے اندازہ لگائیں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ آج سے ۲۵ سال پہلے کے ۱۵ ہزار روپے کی معنوی اور عملی قدر و قیمت آج ۲۵ ہزار نہیں بلکہ کم سے کم دس لاکھ بن چکی ہے۔

مگر یاد رکھنا چاہیئے کہ مہر یا کسی بھی سلسلہ کے قرض میں اس معنوی اور عملی قدر و قیمت کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ طے شدہ گنتی اور مقدار کو دیکھا جاتا ہے۔ مثلاً زید نے بکر سے دس سال قبل ہزار روپے قرض لئے تھے تو آج وہ ہزار ہی ادا کرے گا۔ بکر یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ دس سال پہلے جو میں نے ایک ہزار دیئے تھے آج وہ پچاس ہزار کے برابر ہوگئے لہٰذا پچاس ہزار ادا کرو۔ اسی طرح مہر بھی ایک قرض ہے۔ سکہ رائج الوقت کی جو گنتی مقرر کی گئی تھی وہی گنتی واجب الادا ہوگی چاہے پچاس سال گذر جائیں۔

البتہ اشرفی کا معاملہ ذرا تفصیل طلب ہے۔ اشرفیاں حکومتوں کے دور میں تو ہمارے یہاں بطور سکہ رائج تھیں لیکن پھر ان کا چلن ختم ہوگیا اور اب بازار میں ان کا مطلق بھی چلن نہیں ہے لہٰذا ۱۵ یا ۲۵ سال پہلے جس شوہر نے سکہ رائج الوقت کے ساتھ کچھ اشرفیاں بھی اپنے ذمے لی تھیں وہ یا تو اشرفیاں ہی ادا کرے گا یا پھر ان اشرفیوں کی وہ قیمت جو آج بازار کی قیمت ہے۔ مثلاً زمانۂ نکاح میں اشرفی ایک تولہ سونے کی ہوتی ہو تو شوہر یہ نہیں کہہ سکتا کہ ۲۵ سال پہلے سونا پچاس روپے تولہ تھا لہٰذا اب میں پانچ اشرفیوں کے ڈھائی سو ادا کردوں گا۔ یہ اس لئے نہیں کہہ سکتا کہ وہ عین وہ چیز ادا نہیں کر رہا ہے جو اس پر قرض ہے بلکہ اس کی قیمت ادا کر رہا ہے لہٰذا قیمت وہی ہوگی جو ادائگی کے وقت پائی جا رہی ہے۔ اس کے برخلاف سکہ رائج الوقت میں وہ وہی چیز ادا کر رہا ہے جس کا ذمہ لیا تھا لہٰذا جتنی تعداد کا ذمہ لیا تھا وہی ادا کرنی ہوگی۔

الجمعیۃ میں نرودھ کا اشتہار

سوال ۱۳:- از- محمد صاحب-

اسلام میں ضبط ولادت ناجائز ہے تمام علماء اس پر متفق ہیں اور اس پر ہمارا ایمان ہے۔ افسوس کہ دہلی سے نکلنے والے جمعیۃ العلماء ہند کے ہفت روزہ الجمعیۃ میں نرودھ کا اشتہار نظر آیا اور ہمارے لئے باعث حیرت بنا کہ کیا ایک دینی خدمت کرنے والا اخبار اور وہ بھی جمعیۃ العلماء کا آرگن ایسا مع تصویر اشتہار شائع کر سکتا ہے۔

جواب ۱۳:-

علمی صداقت تو یہ ہے کہ ضبط ولادت کے ناجائز ہونے پر تمام علماء کے اتفاق کا دعویٰ درست نہیں ہے۔ نہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں قدیم علماء میں سے کسی نے اجماع کا دعویٰ کیا ہو۔ اس کے بجائے بہت سے جلیل القدر فقہاء یہ رائے ظاہر کرتے رہے ہیں کہ ضروری حالتوں میں ضبط ولادت جائز ہے۔ مثلاً بیوی اس قدر کمزور ہو چکی ہے کہ اب کسی بچے کو جنم دینا اس کے لئے مہلک حد تک مضر ثابت ہو سکتا ہے تو ایسی حالت میں ضبط ولادت کا کوئی طریقہ استعمال کرنا جائز ہے اور اگر مستند ڈاکٹر اور اطباء وثوق کے ساتھ یہ کہیں کہ عورت اپنی فلاں بیماری یا کمزوری کی بنا پر حمل اور وضع حمل کو برداشت نہ کر سکے گی۔ مر جانے کا قوی اندیشہ ہے تو ایسی حالت میں صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہو جاتا ہے کہ یا تو جماع سے پرہیز کیا جائے یا ضبط ولادت کی کوئی شکل نکالی جائے۔

بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ عورت کی عام صحت اور حسن و رعنائی کے تحفظ کی خاطر بھی ضبطِ ولادت جائز ہے۔ لہذا یہ کہنا تو دھاندلی ہوگی کہ ضبط ولادت تمام علماء کے نزدیک ہر حالت میں ناجائز ہے۔

البتہ آج ہمارے زمانے میں دنیاوی حکومتیں "خاندانی منصوبہ بندی" کے عنوان سے برتھ کنٹرول کی جو تحریک چلا رہی ہیں اس پر علمائے حق کو شدید اعتراض اس لئے ہے کہ اسکے پیچھے ایسے تصورات کام کر رہے ہیں جو اسلامی تصورات سے ٹکراتے ہیں اور انسان کو ٹھیٹ مادّہ پرست اور خود غرض بناتے ہیں۔

اسلامی تصور یہ ہے کہ اللہ رزّاق ہے اور جو بھی ذی روح دنیا میں آتا ہے اس کا رزق بھی اللہ نے مقدر فرما دیا ہے۔ اِس تصور کے تحت کسی بھی مسلمان کے لئے یہ اندیشہ کرنا درست نہیں کہ میرے یہاں اگر چار سے پانچ اور پانچ سے چھ بچے ہوگئے تو وہ کھائیں گے کہاں سے اور پہنیں گے کیا لیکن اسلام ہی نے تعلیم دی ہے کہ رزقِ حلال کے لئے بھرپور کوشش کرو۔ دنیا دار الاسباب ہے لہذا وہ تمام چیزیں جنھیں اللہ نے مقدر فرما دیا ہے اسباب ہی کے تحت ظاہر ہوں گی اور اسباب سے کٹ کر محض تقدیر کے سہارے بیٹھ جانا توکل نہیں تعطّل ہے جسے اسلام نہایت مکروہ اور احمقانہ قرار دیتا ہے۔ عقیدہ یہی ہونا چاہیئے کہ جو کچھ مقدر میں ہے وہ ہو کر رہے گا۔ اسے کوئی بھی نہیں ٹال سکتا لیکن عمل سے ذرا بھی غافل نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ مقدرات انسان کے علم میں نہیں اور مطلوبہ نتائج کے لئے اسباب کے واسطے سے جد و جہد کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے ـــ لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی کا اعلانِ قرآنی قیامت تک کے لئے اِس حقیقتِ کبریٰ کی نشاندہی کر رہا ہے کہ ہر معاملہ میں کوشش انسان کا فرض ہے اور تقدیرِ الٰہی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ معطّل ہو کر بیٹھ رہو۔

تقدیر اور تدبیر کے عقیدہ اسلامی کا نقطۂ اعتدال یہی ہے کہ نہ تو اپنے رب سے مایوس ہو نہ محض خوابوں اور تمنّاؤں پر زندگی گذارو۔

آج جو ضبط ولادت کی تحریک چل رہی ہے اس کی پشت پر خدا کی رزّاقی کا تصور سرے سے ہے ہی نہیں بلکہ رزق کو تمام تر انسانی مساعی اور حساب کتاب میں منحصر کر دیا گیا ہے۔ اسی لئے اکثر علماء اس کے شد و مد سے مخالف ہیں اور ان کی مخالفت کسی ضد پر مبنی نہیں بلکہ وہ اسلامی تصورات و عقائد کا تحفّظ چاہتے ہیں۔

جہاں تک الجمعیۃ کا تعلق ہے اپنی جوابدہی وہ خود کر سکتا ہے۔ الجمعیۃ میں ضبطِ ولادت ہی کے کیا سود کے اور ناچ گانوں کے اشتہارات بھی چھپتے ہیں۔ ہم کیا کہیں اور کیوں کہیں۔ موجودہ جمعیۃ علماء پر جن لوگوں کا کنٹرول ہے ان کا نظریہ شاید یہ ہے کہ پیسہ کمانے کے سلسلے میں حرام و حلال کی بحث میں نہ پڑو۔ کماؤ جس طرح کما سکو۔ پھر بھلا وہ کسی بھی قسم کے اشتہار سے پرہیز کیسے کر سکتے ہیں جبکہ اشتہارات پیسہ دیتے ہیں۔

مختلف مسائل

سوال ۱۴:- از- پیر نور الدین۔ کشمیر۔

(۱) قربانی کے جانور کی عمر کا حساب شمسی مہینوں سے یا قمری مہینوں سے رکھیں جب کہ حج رمضان وغیرہ مہینوں کا حساب قمری مہینوں سے حکم ہے۔ کیونکہ ہمارے یہاں ایک مولوی صاحب ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ قربانی کے جانور کی عمر کا حساب شمسی مہینوں سے رکھنا چاہیئے۔

(۲) دعائے قنوت کے پڑھنے سے پہلے ہاتھ کیوں کانوں تک لے جاتے ہیں؟

(۳) جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ کیوں دفن کرکے پڑھا گیا؟ مہربانی فرما کر تفصیل کے ساتھ آئندہ شمارے میں جواب تحریر فرماویں کیونکہ ان مسئلوں پر یہاں کے علماء مختلف بحثیں کرتے ہیں جس سے مجھ جیسے بے علموں کو الجھن ہوتی ہے۔

جواب ۱۴ :-

(۱) شریعت کے کسی بھی حساب کا تعلق شمسی مہینوں سے نہیں ہے۔ جن مولوی صاحب نے قربانی کے جانور کی عمر کے سلسلے میں شمسی مہینوں سے حساب کرنے کا مشورہ دیا خدا جانے انکے پاس کیا دلیل ہے جب کہ یہ ایک شرعی مسئلہ ہے ان سے دلیل طلب کیجئے اور نہ دے سکیں تو محبّت کے ساتھ مشورہ دیجئے کہ دین کے معاملے میں خواہ مخواہ خیال آرائی سے پرہیز کرنا چاہیئے۔

(۲) "کیوں" کا سوالیہ لفظ مفید ہوتا ہے اگر مناسب موقعہ پر استعمال کیا جائے۔ لیکن یہی اگر مرض بن کر آدمی کو لپٹ جائے تو عذابِ جان بن جاتا ہے۔ آپ غور فرمائیں کہ ہر ہر حکم شریعت کے بارے میں اگر "کیوں" کی ضرورت محسوس ہونے لگے تو پھر ایک دعائے قنوت میں ہاتھ اٹھانے ہی تک بات محدود کہاں رہے گی۔ پھر تو یہ سوال بھی کھڑا ہو گا کہ ہر نماز کو شروع کرتے وقت ہاتھ اُٹھانا کیوں مقرر کیا گیا۔ نیز اور بے شمار سوالات کھڑے ہوں گے۔ مثلاً "اللہ اکبر" کہہ کر نماز کیوں شروع کی جاتی ہے۔ نماز کے آغاز ہی میں سورۂ فاتحہ کیوں ضروری ہے۔ درود سے بھی آغاز ہو سکتا تھا۔ رکوع سجدے سے پہلے کیوں رکھا گیا۔ نماز کو ختم کرنے کے لئے ایک ہی سلام کافی کیوں نہیں دونوں جانب منھ کیوں پھیرا جاتا ہے۔ فجر میں صرف دو فرض کس لئے چار کیوں نہیں ظہر میں چھ کیوں نہیں مقرر کئے گئے چار کی شرط کیسی۔

اس طرح کے سوالات آپ صبح سے شام تک کئے جائیں تب بھی ان کا سلسلہ ختم نہ ہو گا اور اگر کیوں کے مرض نے زیادہ شدت اختیار کی تو آپ اس طرح کے سوالات بھی شروع کر سکتے ہیں کہ اللہ نے آدمی کے ناک صرف ایک ہی کیوں لگائی جب کہ کان بھی دو اور آنکھیں بھی دو۔ بغلوں میں بال کیوں پیدا کئے جبکہ انھیں صاف بھی کرنے کا حکم دیا گیا۔ انگلیاں پانچ پانچ کیوں ہیں چھ چھ کیوں نہیں۔

اس طرح کے سوالات آپ زندگی بھر کر سکتے ہیں اور حاصل ان کا اس کے سوا کچھ نہیں کہ لوگ آپ کے سائے تک سے بھاگنے لگیں۔

محترم بھائی۔ اللہ کی تخلیقات کا معاملہ ہو یا عبادات کا۔ ان میں کیوں کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ مالک ہے جیسا چاہا حکم دیا اور اس کا حکم اعلیٰ درجے کے منافع و مصالح پر مشتمل ہوا کرتا ہے کیونکہ وہ تو رب اور خالق ہے کیوں ان مسائل میں زبان پر لائیے جو براہ راست قرآن و حدیث میں موجود نہ ہوں اور فقہاء نے اجتہاد و قیاس کے ذریعہ انھیں پیش کیا ہو۔

(۳) یہ آپ سے کس نے کہدیا کہ حضورؐ کی نماز جنازہ انھیں دفن کرنے کے بعد پڑھی گئی۔ تمام مستند تاریخوں میں موجود ہے کہ آپ کے جسمِ اطہر کو پہلے غسل دیا گیا پھر کفن پہنایا گیا پھر اسی حجرے میں رہنے دیا گیا جہاں آپ کی وفات ہوئی تھی۔ اب تھوڑے تھوڑے افراد (غالباً دس دس) نماز جنازہ کے لئے اندر جاتے رہے اور فارغ ہو ہو کر نکلتے رہے۔ اس طرح متعدد جماعتیں ہوئیں جن میں امام کوئی نہ تھا۔

پتہ نہیں آپ کے یہاں کے علماء ان مسائل میں کیا بحثیں کرتے ہیں۔

حضورؐ کا ادب

سوال ۱۵ :- (نام کا اخفا چاہتے ہیں)

یہ بات تو مسلمات میں سے ہے کہ آقائے دو جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے اور آپ کے جیسے بشر نہیں تھے اور یہ بھی جملہ مسلمین کا عقیدہ ہے کہ آپ نے فقط پردہ فرمایا ہے دوسرے انسانوں کی طرح نعوذ باللہ موت آپ کو نہیں آئی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ان کے لئے وفات اور وصال وغیرہ کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ ہم تو سمجھتے ہیں کہ یہ حقیقت سے نا آشنا اور روحانیت سے خالی ظاہر پرستوں کا چلایا ہوا طریقہ ہے کہ وفات اور وصال جیسے الفاظ آقائے کائنات کے لئے بلا دھڑک بول ڈالتے ہیں جب کہ یہ الفاظ موت ہی کے ہم معنی ہیں اور کون گستاخ کہہ سکتا ہے کہ خدا کے بعد

سب سے بزرگ و برتر ہستی ملائکہ سے بھی افضل ذات والاصفات کو موت چھو بھی سکتی ہو۔ نعوذ باللہ من ذالک۔

میں کبھی کبھی تجلّی پڑھ لیتا ہوں۔ میرے شک لاجواب پرچہ ہے مگر آقائے دو جہاںؐ کے معاملے میں آپ کبھی کبھی احتیاط اور ادب کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دیتے ہیں۔ ازراہِ اخلاص و محبت فدوی کا مشورہ ہے کہ اس ذات والاصفات کے معاملے میں پھونک پھونک کر قدم رکھیئے کہ یہی سعادتِ دارین کا سرمایہ ہے۔ اللہ آپ کے درجات بلند کرے۔

جوابؔ ۱۵ :-

جناب کے خط میں جو بعض حکایات اور معارفِ روحانیہ تھے انھیں میں نے اس لئے حذف کر دیا ہے کہ اس قسم کی کہانیاں اور لطیفے میرے نزدیک کسی سنجیدہ توجہ کے مستحق نہیں ہوتے۔

آپ نے ازراہِ خلوص و خیر خواہی ناچیز کو مشورے سے نوازا جزاک اللہ۔ خط سے اندازہ ہو گیا کہ آپ ماشاء اللہ راہِ طریقت کے سالک ہیں اور روحانیت کے مدارج طے کر رہے ہیں۔ مجھ جیسے بے مایہ کی طرف التفات فرما کر آپ نے ذرہ نوازی فرمائی جس کے لئے شکر گذار ہوں۔ میں یہ نہیں پوچھوں گا کہ سیدالابرار امام الاخیار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں اِس سیاہ کار نے کب اور کہاں احتیاط و ادب کا دامن چھوڑنے کی جسارت کی ہے۔ میں اس لئے نہیں پوچھوں گا کہ جب سے ہوش سنبھالا ہے اللہ کے فضل سے مجھ پر دیوانگی کا دورہ کبھی نہیں پڑا اور ایسا دورہ پڑے بغیر ممکن ہی نہیں ہے کہ میں اپنی عصیاں شعاریوں کے باوجود اُس آقاؐ کی شان میں گستاخی کروں جس کی شان بیان سے باہر اور جس کے جوتوں کی خاک دنیا جہان کے سرمائے سے بیش قیمت ہے میرے ماں باپ ان پر قربان۔

البتہ ناچیز کا خیال یہ ہے کہ خود آنجناب اپنے طریقت و تصوّف کے قیمتی مشاغل میں سے تھوڑا سا وقت قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہؓ کے مطالعہ کے لئے نکالیں اور پوری مومنانہ دیانت کے ساتھ غور فرمائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو معیارِ ادب اور منہجِ احترام آپ نے ذہن نشین کر رکھا ہے کہیں وہی تو فاسد و کاسد نہیں ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ فرطِ عقیدت میں آنجناب نے غلو اور خیال پرستی کی راہ اختیار کی ہو اور اسی کو صراطِ مستقیم تصور کئے بیٹھے ہوں۔

میرا علم و مطالعہ زیادہ نہیں پھر بھی الحمد للہ اتنا تو ضرور ہے کہ اپنے دین اور اپنے خدا اور اپنے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جہالت و گمراہی کی مار سے بچا رہا ہوں۔

آنجناب کی عالی مقامی اور اپنی کمتری کے اعتراف کے بعد میں کچھ معروضات پیش کرنا چاہتا ہوں جن پر آپ کا خلوص کے ساتھ غور فرمانا شاید مفید ثابت ہو سکے۔

سب سے پہلے بشریتِ رسول کے باب میں عرض ہے کہ جو کچھ آپ نے فرمایا وہ تنقیح طلب ہے۔ حضورؐ کس معنی میں ہمارے آپ کے جیسے بشر نہیں تھے اس کی وضاحت جب تک نہ ہو جملہ مبہم اور مشتبہ رہتا ہے۔ جہاں تک نوعی اور طبعی عناصر کا تعلق ہے حضورؐ بلا ریب و شک ایسے ہی بشر تھے جیسے ہم سب ہیں۔ وہ عام قاعدے کے مطابق ایک ماں کے بطن سے اور ایک باپ کے صُلب سے پیدا ہوئے۔ حضرتِ آدمؑ ان کے بھی جدِ امجد تھے اور ہمارے بھی۔ مٹی ہی ان کی بھی اصل مایۂ خمیر تھی اور ہماری بھی۔ سائنسی، معروضی اور طبعی اعتبارات سے انبیاء کی بشریت اور جملہ انسانوں کی بشریت میں مطلق کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا یہ کہنا بھی ان اعتبارات کے رُخ سے بے معنی ہی کہلائے گا کہ رسول اللہ ہمارے جیسے بشر نہیں تھے۔

ہاں دوسرا پہلو مراتب و درجات اور کردار و تقویٰ کا ہے تو بے شک ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم جیسا بلند مرتبے اور عظیم کردار والا نوعِ انسانی میں کوئی نہیں لیکن اس فرق و تفاوت کے اعتبار سے تو صحابۂ کرامؓ کے بارے میں بھی ٹھیک یہی بات کہی جا سکتی ہے کہ بعد کے افرادِ امت ان کے مراتب و درجات کو نہیں پہنچ سکتے۔

اس درجاتی یا منصبی یا کرداری فرق کو ان لفظوں میں

بیان کرنا آخر کیسے درست ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم جیسے بشر نہیں تھے۔ بشریت کا نہیں یہ اوصاف کا فرق ہے۔ اوصاف اور موصوف میں فرق کرنا چاہیئے ہم سب حتیٰ کہ کفار و ملحدین بھی طبعی لحاظ سے ایسے ہی بشر ہیں جیسے انبیاء و صحابہ بشر تھے۔ نورانیت اور ظلمت، تقویٰ اور فجور، ہدایت اور گمراہی، اسلام اور کفر یہ سب خارجی عوارض ہیں جو بشر کو الگ سے لاحق ہوتے ہیں ان سے نفسِ بشریت میں فرق واقع نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ و مقام میں تبدیلی آتی ہے۔ لہٰذا جو لوگ حضورؐ کو طبعی اعتبار سے ایسا ہی بشر نہ مانیں جیسے دوسرے سب بشر ہیں تو یہ عاجز انھیں غلو پسند اور توہّم پرست خیال کرتا ہے۔ یہ ہرگز احترام و ادب نہیں کہ حقائق ہی کا انکار کر دیا جائے۔ حضرت عیسیٰؑ ہماری ہی طرح اللہ کے بندے تھے اور ہماری ہی طرح بشریت کے اوصاف سے متصف۔ اگر عیسائی حضرات ہمارے اِس عقیدے کو ان کی توہین تصور کرتے ہیں اور احترام ان کے نزدیک اس میں ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا بیٹا مانا جائے تو ظاہر ہے کہ اس معیارِ احترام کو غلو اور وہم کے سوا ہم کچھ نہ کہیں گے اور ہرگز ان کی تقلید میں یہ معیار اختیار نہیں کریں گے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توصیف و تعریف کا یہ انداز کہ وہ ہماری طرح بشر ہی نہیں تھے بے معنی اور دور از کار ہے جسے کوئی بھی معقولیت پسند گوارا نہیں کر سکتا۔

دوسری گفتگو وفاتِ رسولؐ کے بارے میں ہے۔ خدا جانے آپ کو کس نے بتا دیا کہ جملہ مسلمین حضورؐ کی موت کے منکر ہیں اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ حضورؐ نے بس پردہ فرمایا ہے انتقال نہیں فرمایا۔

جاہل یا نیم جاہل یا عجوبہ پرست مسلمانوں کا ایسا عقیدہ ہو تو ہو سلف و خلف کے مفسرین، محدثین، مجتہدین اور تابعین و صحابہؓ اس سے یکسر بری الذمہ ہیں۔ وہ سب جانتے اور مانتے آئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اطہر ٹھیک اسی طرح موت کے مرحلے سے گذرا جس طرح دیگر انسانوں کا گذرتا ہے۔ موت کے بعد قبر شریف میں آپؐ کو اللہ نے کسی نوع حیات عطا فرما رکھی ہو یہ الگ بحث ہے مگر دنیائے ظاہر میں آپ عام انسانی انداز میں مریض ہوئے، نزع سے گذرے اور وفات پا گئے۔ آپ کو کفن دیا گیا۔ نماز جنازہ پڑھی گئی اور زمین میں دفنا دیا گیا۔ یہی ہے وہ موت جو ہر انسان کو آتی ہے اور آپؐ کو بھی آئی۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم غلامانِ رسولؐ ادب و احترام کے تحت وفات یا وصال یا پردہ فرمانے کے شائستہ اور مہذب الفاظ بولیں مگر نفسِ واقعہ میں اس سے فرق واقع نہیں ہوتا۔ جہاں سے ہم کہتے ہیں کہ کھانا تناول فرمائیے یا چائے نوش فرمائیے تو مطلب بس وہ ہوتا ہے کہ کھانا کھائیے اور چائے پیجئے۔ الفاظ کے فرق نے مفہوم میں کوئی فرق پیدا نہیں کیا۔ اسی طرح حضورؐ کیلئے وفات یا وصال یا رحلت یا جو بھی مہذب یا مؤدبانہ پیرایہ اختیار کیا جائے گا اس سے اس حقیقت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا کہ حضورؐ کو بھی دوسرے انسانوں کی طرح موت آئی اور موت آنا توہین کی بات نہیں۔ بشریت کی شان ہے۔

قرآن پر نظر ڈالیے۔ اللہ کہتا ہے:۔

وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ	محمد تو بس ایک رسول ہیں۔ ان سے پہلے
قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ	بھی بہتیرے رسول گذر چکے ہیں۔ پس
اَفَاِئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ	اگر محمد مر جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو
عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَّنْقَلِبْ	کیا تم اُلٹے پیروں پھر جاؤ گے۔ یاد
عَلٰى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَّضُرَّ اللّٰهَ	رکھو۔ جو اُلٹے پیروں پھر جائے وہ اللہ
شَيْئًا۔ (آل عمران۔ آیت ۱۴۴)	کا کچھ بگاڑ نہیں سکتا۔

یہ ایک ہی آیت ان تمام توہمات کے ازالہ کے لئے کافی ہے جنھیں بعض غلو پسند طبیعتوں نے "مرتبہ شناسی" اور ادب و احترام کے عنوانات سے ذہن نشین کر رکھا ہے۔ کتنی قطعیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ توضیح فرما رہا ہے کہ محمدؐ نہ فوق البشر ہیں نہ فرشتے نہ کوئی اور مخلوق۔ وہ تو بس اسی طرح ایک رسول ہیں جس طرح پہلے بہت سے گذر چکے۔ وہ سب بھی بشر ہی تھے اور ان میں سے بھی کتنے ہی قتل کئے گئے اور باقی طبعی موت مرے۔ اسی طرح محمدؐ کا قتل بھی ممکن ہے اور قتل نہ ہوں تو بہرحال طبعی موت تو انھیں آنی ہی ہے لہٰذا تم

اگر ان کے مرجانے کو دعوۂ نبوت کے خلاف سمجھتے ہوئے ان کے لائے ہوئے دین سے منحرف ہو جاؤ تو یہ تمھاری نادانی ہی ہوگی اللہ کا کوئی نقصان نہ ہوگا خود تم خسارے میں رہو گے۔

جب وفاتِ رسول صلعم پر حضرت عمرؓ شدتِ غم سے بے حال ہو گئے اور یقین ہی نہ آیا کہ حضورؐ بھی مرسکتے ہیں تو اس وقت حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جماعتِ صحابہؓ کے سامنے جو کچھ فرمایا وہ تاریخ کی مستند کتابوں میں محفوظ ہے۔

ایھا الناس! انّہ من	اے لوگو! جو بھی شخص محمدؐ کی بندگی
کان یعبد محمداً فانّ	کرتا تھا وہ سن لے کہ محمدؐ مرچکے۔ ہاں
محمداً قد مات ومن	جو شخص اللہ کا پجاری تھا تو اسے
کان یعبد اللہ فانّ	اطمینان رکھنا چاہئیے کہ اللہ تو زندہ
اللہ حیّ لایموت۔	ہے مرنے والا نہیں ہے۔

یہ تھے رسول اللہ صلعم کے بعد سب سے برتر اور بزرگ مردِ مومن کے الفاظ۔ ذرا انّ محمداً قد مات کا ٹکڑا دیکھئے۔ رمز، کنائے، تشبیہ، مجاز سب سے بے نیاز ہو کر خلیفۂ اوّل ٹھیٹ الفاظ بول رہے ہیں کہ "محمدؐ تو یقیناً آغوشِ مرگ میں جاچکے۔" مات یموت اسی موت سے تو مشتق ہے جس کے بارے میں آنجناب نعوذ باللہ ارشاد فرمارہے ہیں۔

"نہج البلاغۃ" میں نقل ہوا ہے کہ حضرت علیؓ جب لاشۂ اطہر کو غسل دے رہے تھے تو یہ فرماتے جاتے تھے:۔

بابی انت وامی لقد انقطع بموتک	میرے ماں باپ تجھ پر قربان تیری
مالم ینقطع بموتِ غیرک من	موت سے وہ کچھ منقطع ہو گیا جو کسی
النبوۃ والانباء الغیب والاخبار	بھی اور کی موت سے منقطع نہ ہوا
السماء الخ (نہج البلاغۃ ص۲۰۵ تبریزی)	یعنی نبوت اور غیب کی اطلاعات
	اور آسمانی خبریں۔

* * * * * * *

کیا حضرت صدیقؓ اور حضرت علیؓ کے بارے میں کوئی صحیح العقیدہ مسلمان تصور کرسکتا ہے کہ حضورؐ کے مرتبے سے ناآشنا اور احترام و ادب سے بیگانہ تھے۔ دیکھ لیجئے وہ مرموز الفاظ میں نہیں بلکہ صاف الفاظ میں یہی کہتے جارہے ہیں کہ رسول اللہ مرچکے۔ ایسا ایک لفظ انھوں نے نہیں کہا جس سے ظاہر ہو کہ حضورؐ کا دنیا سے تشریف لے جانا موت کے اُس معروف مفہوم و مصداق سے کچھ بھی مختلف تھا جس سے ہر فرد و بشر کو سابقہ پیش آتا ہے۔ یہ تو ہم بعد کے کاریگرانِ طریقت اور نکتہ سنجانِ معرفت کی جدتِ طبع ہے کہ سیدھی سادی حقیقت تابہ کو پہلے مرموز الفاظ میں لپیٹا پھر رمز کو حقیقت کی اور توہمات کو واقعے کی جگہ دیدی۔

بس اس سے زیادہ کیا عرض کروں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو خوش رکھے اور درجات میں ترقی عطا فرمائے۔

پردے کا مسئلہ

سوال ۱۶:۔ از۔ مناظر حسن۔ بھٹکلی۔

زید کی بیٹی دلھن بن کر نوجوان عورتوں کی محفل میں جلوہ افروز تھی، تقریبِ نکاح میں کچھ دیر تھی۔ ایک دینی جماعت کے کارکن کالج کے پرنسپل یہاں پہنچے۔ دلھن کے باپ نے اُن کے ہاتھ میں پھولوں کا ہار دیا اور کہا کہ اپنی بیٹی کو یہ ہار پہنا دو۔ پرنسپل صاحب مستورات کی محفل میں بے جھجک چلے گئے اور دلھن کو ہار پہنا دیا۔ اس فعل سے بہت سی مستورات نامحرم اجنبی مرد کو دیکھ کر بارے شرم کے منتشر ہو گئیں۔

کیا کوئی مسلمان بہ حیثیت پرنسپل مستورات کی محفل میں نامحرم لڑکی کو ہار پہنا سکتا ہے؟ نیز جن علماء کا ان پرنسپل صاحب کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ہے وہ اگر اس فعل پر خاموش رہیں تو ان کی خاموشی کو شرعاً جائز کہا جائے گا یا ناجائز؟

جواب ۱۶:۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خواتین کی اس محفل میں پردہ نشین خاتون کوئی نہیں تھی ورنہ لڑکی کے والد پرنسپل صاحب سے اس محفل میں جاکر ہار پہنانے کی فرمائش کیسے کرتے۔

یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ کچھ پردہ نشین خواتین بھی موجود ہوں لیکن کسی اجنبی کی آمد پر ان کے لئے کسی دیوار یا دروازے کی اوٹ لے لینا ممکن ہو۔

بہر حال اصل چیز ہے غضِ بصر۔ یعنی نگاہ ڈالنے سے پرہیز۔ صاحبِ خانہ یعنی لڑکی کے والد صاحب اگر

بھری بزم میں اپنے دوست پرنسپل صاحب سے دفعتاً فرمائش کر بیٹھے ہیں اور اپنی بیٹی کو ان کی بیٹی کہہ کر یہ تأثر بھی دیتے ہیں کہ میری ہی طرح وہ تمھاری بھی بیٹی ہے تو بڑی بد اخلاقی ہوتی اگر پرنسپل صاحب بھری بزم میں ان کی فرمائش رد کردیتے۔

شادی میں ہار وغیرہ پہنانا ہمارے نزدیک لغو قسم کی رسوم میں شامل ہے اور کوئی غیر مرد دلہن کو ہار پہنائے یہ تو اور بھی معیوب چیز ہے لیکن ان دونوں چیزوں کو حرام بہرحال نہیں کہہ سکتے۔ حرام کے معاملے میں تو سب سے بڑا اخلاق یہی ہے کہ برملا معذرت کردی جائے مگر حرمت موجود نہیں تو انکار و معذرت بد اخلاقی اور ناشائستگی کے دائرے میں آجائیں گے۔ پرنسپل صاحب نے کسی دینی جماعت کا کارکن ہوتے ہوئے بھی فرمائش مان لی اور ہار پہنادیا تو کوئی گناہ نہیں اگر محفل خواتین میں پہنچکر انھوں نے غضِ بصر کا لحاظ رکھا ہو۔ پردہ اور غضِ بصر ایک ہی حقیقت کے دو نام اور دو شکلیں ہیں بے پردہ عورتیں راہوں میں پھر رہی ہوں اور آپ ان پر التفات کی نگاہ ڈالے بغیر گذر جائیں تو شریعت کوئی فردِ جرم آپ پر عائد نہ کرے گی لیکن عورتیں برقعوں میں ہوں اور آپ توجہ کے ساتھ ان کے برقعوں کا حسن اور ملفوف سراپا کی دلکشی ملاحظہ فرمائیں تو یہ شرعاً جرم ہوگا اور اگرچہ آپ چہرہ نہیں دیکھ سکے ہیں لیکن گنہگاروں کی فہرست میں آجائیں گے۔

محفل میں جاتے ہوئے اور ہار پہناتے ہوئے بھی غضِ بصر عین ممکن ہے۔ لہٰذا پرنسپل صاحب سے ملنے جلنے والے علماء خاموش رہیں اور کوئی فتویٰ صادر نہ فرمائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہ نہیں پتہ چل سکا کہ پرنسپل صاحب کس عمر کے آدمی ہیں۔ اگر وہ ادھیڑ یا بوڑھے ہیں تب تو بات اور بھی ہلکی ہوجاتی ہے لیکن اگر جوان ہوں تب بھی قیاس یہ کہتا ہے کہ آدمی خوش کردار ہیں۔ خوش کردار نہ ہوتے تو دینی جماعت کے کارکن کیوں بنتے اور لڑکی کے والد اپنی بیٹی کے سلسلے میں ان پر بھروسہ کیوں کرتے۔ مؤخر الذکر کی فرمائش خود ثبوت ہے اس بات کا کہ اوّل الذکر ظاہراً ایک سنجیدہ اور قابلِ اعتماد آدمی ہیں۔ لہٰذا ان سے یہی توقع کی جانی چاہیئے کہ غضِ بصر کا لحاظ رکھا ہوگا۔

غلط استدلال

سوال ۲۳: از۔ آردو دنیا بکڈپو مغل سرائے۔

محمود ایک اچھا تاجر ہے۔ کاروبار اعلیٰ پیمانے پر کر رہا ہے، صوم و صلوٰۃ کا پابند ہے لیکن کبھی کبھی اپنے کاروبار کی مصروفیت کی بناء پر نمازیں قضا بھی کردیتا ہے جب اس سے کہا جاتا ہے کہ کاروبار میں منہمک ہوکر نماز قضا کرنا ناجائز و حرام ہے اور اللہ و رسول ؐ کے احکام کے خلاف ہے تو محمود جواب دیتا ہے کہ کاروبار اور تجارت کرنا بھی تو اللہ کا حکم ہے۔ بچوں کے حقوق مجھ پر ہیں۔ ان کے اخراجات کی کفالت میرے ذمے ہے۔ اس فرض کی ادائگی میں اگر کسی وقت کی نماز قضا ہوگئی تو کیا ہوا۔ غزوۂ خندق میں تو خندق کھودنے کی مصروفیت میں صحابہؓ اور حضورؐ کی نمازیں بھی قضا ہوگئی تھیں۔ اس جواب کے متعلق واضح فرمائیے کہ معقول ہے یا نامعقول۔ اور اسے شرعی لحاظ سے گستاخی کے خانے میں رکھیں گے یا صحیح کہیں گے؟

جواب ۲۳:

یہ جواب نامعقول ہے اور شریعت اس جواب کو دیدہ دلیری اور ڈھٹائی کے خانے میں رکھتی ہے۔

تجارت کا اذن بے شک اللہ ہی نے دیا ہے اور بال بچوں کے لئے حلال روزی مہیا کرنے کی جدوجہد بلا شبہ نہایت قابلِ تحسین مشغلہ ہے لیکن اسی اللہ نے قرآن میں یہ تنبیہ بھی کی ہے کہ خبردار تجارت وغیرہ کی مصروفیتوں میں ذکرِ الٰہی سے غافل مت ہوجانا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا — اے اہلِ ایمان! غافل نہ کردیں تمھیں اللہ کی یاد سے تمھارے

اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ۔ (المنٰفقون)	مال و منال اور تمھاری آل اولاد۔ اور جس نے اس غفلت کا ارتکاب کیا وہی خسارے میں رہے گا۔

ذکر آلٰہی یعنی اللہ کو یاد کرنا یہ بھی ہے کہ آدمی تجارت یا ملازمت وغیرہ کے دوران کسی کو دھوکا نہ دے۔ حق تلفی نہ کرے بدمعاملگی سے بچارہے۔ یہ امور گناہ ہیں۔ اور گناہ کا ارتکاب اللہ کو بھول جانے کے ہم معنی ہے۔ حلال و حرام کا خیال رکھنا گویا اللہ کو یاد رکھنا ہے۔

مگر سب سے بڑھ کر "ذکر اللہ" کا مظہر نماز کو مانا گیا ہے۔ نماز سراپا یاد آلٰہی ہے۔ سورۂ جمعہ میں فرمایا گیا:۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ۔	اے ایمان والو! جب جمعہ کی اذان دی جائے تو ذکر اللہ کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت بند کر دو۔

یہاں نماز ہی کو ذکر اللہ کا نام دیا گیا ہے۔ آگے ہے:۔

وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوَا انْفَضُّوْٓا اِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَآئِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَ۔	اور جب انھوں نے سودا بکتا اور کچھ کھیل تماشا دیکھا تو اسکی طرف منتشر ہو گئے اور تجھے کھڑا چھوڑ دیا۔ کہدے ان سے کہ جو کچھ اللہ کے پاس ہے، وہ اس کھیل تماشے اور سوداگری سے بہتر ہے اور اللہ بہتر روزی دینے والا ہے۔

٭ ٭ ٭ ٭ ٭ ٭

یہ اُس زمانے کا واقعہ ہے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے ہجرت کر کے مدینے آئے تھے اور اہلِ کفر نے دشمنی کی دیگر تدابیر کے ساتھ ساتھ یہ تدبیر بھی کر رکھی تھی کہ حضور اور ان کے تھوڑے سے ساتھیوں کو ضروریاتِ زندگی اور کھانے پینے کا سامان نہ پہنچنے پائے۔ اس تدبیر کے نتیجے میں اہلِ مدینہ کو سخت دشواریاں پیش آرہی تھیں۔ غذا کی کمی تھی اور گرانی بہت زیادہ۔ ٹھیک اسی زمانے میں ایک دن جمعہ کو یہ واقعہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ خطبۂ جمعہ ارشاد فرما رہے ہیں اور اسی وقت نقّارہ یا ڈھول بجنا شروع ہو گیا ہے۔ یہ در اصل علامت تھی کہ کوئی تجارتی قافلہ باہر سے آیا ہے اور اپنا مال فروخت کرنا چاہتا ہے۔ خطبہ سُننے والے صحابہؓ میں سے اکثر ڈھول کی آواز سنکر وہاں سے چلدیئے کہ کچھ خرید لیں ایسا نہ ہو خطبہ اور نماز میں دیر ہو جانے سے مال ختم ہو جائے۔ صرف بارہ صحابیؓ رُکے رہ گئے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اندازہ فرمایا جائے کہ کتنا سخت وقت ہے۔ بازار سے اناج غائب۔ فاقہ کشی عام۔ خصوصاً صحابہؓ کے لئے تو مشکلات اور بھی زیادہ۔ اتفاق سے ایک تجارتی قافلہ کفار کی ناکہ بندیوں سے بچکر آنکلتا ہے تو اس سے کچھ نہ کچھ خرید لینے کی کوشش بلا شبہ نہایت واضح اور شدید ضرورت ہے۔ اگر بہت سے صحابہؓ اس ضرورت کے تحت خطبہ چھوڑ کر لپکے چلے گئے تو اسے سرکشی یا بے ادبی یا لہو و لعب دلچسپی کا نام نہیں دے سکتے بلکہ ایک فطری اور طبعی عمل کہہ سکتے ہیں مگر اسے بھی اللہ نے ناپسندیدہ قرار دیا اور تنبیہ کی کہ اللہ کے پاس جو اجر تمھارے لئے محفوظ ہے وہ خرید و فروخت اور کھیل تماشے سے کہیں اچھا ہے اور اللہ ہی سب سے بہتر اور بڑھ کر رزق دینے والا ہے۔ تم خطبہ چھوڑ کر رزق حاصل کرنے دوڑ پڑے یہ اچھا نہیں کیا۔ ذکر اللہ کے وقت ایسی حرکت مذموم ہے۔ ذکر اللہ یعنی نماز کے اوقاتِ معیّنہ میں نماز ہی سے واسطہ رکھو۔

اس صورتِ حال کو نظر میں رکھتے ہوئے اب محمود صاحب کے احوال اور ارشاد پر نظر ڈالیئے۔ وہ بڑے پیمانے پر کاروبار چلا رہے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ فاقہ کشی کا انھیں اپنے یا اپنے بال بچوں کے لئے کوئی اندیشہ نہیں۔ نہ ایسی کوئی ایمرجنسی درپیش ہے کہ نماز میں لگے تو روٹی کے لالے پڑ جائیں گے۔ مال غائب ہو جائے گا۔ مالی حالت تباہ ہو جائے گی۔ پھر آخر کیا جواز ہے کہ کاروباری مصروفیات میں وہ نماز قضا کریں۔

رہا غزوۂ خندق کا حوالہ، تو افسوس انھوں نے سنجیدگی کا ثبوت نہیں دیا۔ غزوۂ خندق اسلام کی ابتدائی تاریخ کے

ان واقعات میں سے ہے جنھیں پڑھ کر ایک تعلیم دل کے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ آئیے اسی بہانے غزوۂ خندق کا تھوڑا اعادہ کرلیں تاکہ بھولی بسری یادیں تازہ ہو جائیں اور ہمیں احساس ہو سکے کہ اسلام کن کن ہولناک گھاٹیوں سے گذر کر آیا ہے۔

ابھی قافلۂ اسلام سفر کے ابتدائی مراحل میں تھا بہت تھوڑے آدمی ایمان لائے تھے۔ دو ہی سال قبل غزوۂ اُحد میں حضورؐ اور ان کے قلیل التعداد اصحابؓ نے کافی زخم کھائے تھے۔ کفار کا دل بڑھا ہوا تھا۔ یہودیوں سے گٹھ جوڑ کر کے وہ دس ہزار کا ٹڈی دل جمع کر لیتے ہیں۔ ایک ہزار اونٹ۔ تین سو گھوڑے۔ وافر ہتھیار۔ یہ لشکر مٹھی بھر مسلمانوں کو صفحۂ ہستی سے مٹا دینے کیلئے چل کھڑا ہوتا ہے۔

اب کیا ہو؟ مسلمانوں کے پاس نہ تو کافی ہتھیار ہیں نہ دوسرا سامان نہ کافی پیسہ نہ مقابلے کے لائق لشکر نہ مدینے اور غنیم کے درمیان کوئی دیوار ہے نہ قلعہ نہ دریا۔ غضب در غضب یہ کہ بہت سے منافقین بھی جماعتِ مسلمین میں پائے جا رہے ہیں جن سے اندیشہ ہے کہ عین وقت پر دغا دیں گے۔ نام بہ نام علم تو ہے نہیں کہ فلاں فلاں منافق ہے پھر علم بھی ہو جائے تو کریں کیا۔ بے حد نازک وقت ہے۔ جانیں اور آبروئیں داؤ پر لگی ہوئی ہیں۔ مال، عزت، جان کیا چیز ہے جسے سنگدل دشمن چھوڑ دے گا۔

حضورؐ صحابہؓ سے مشورہ کرتے ہیں۔ فارس کے رہنے والے ایک صحابیؓ سلمان کی رائے ہوتی ہے کہ کوہِ سلع کے آگے جو وسیع میدان ہے لشکرِ کفار کو اسی طرف سے آنا ہے لہٰذا اس کے آگے خندق کھود دی جائے۔

خندق کھودنا کھیل تو نہ تھا۔ ایک وسیع و عریض میدان کے گرد آناً فاناً اتنی چوڑی اور گہری خندق تیار کرنا جس کا عبور کرنا غنیم کو دشوار ہو آج بھی آسان نہیں جب کہ ایک سے ایک مشین اور آلات ایجاد ہو چکے ہیں پس اُس زمانے میں جبکہ کدالوں کے سوا کھودنے کا کوئی آلہ وہاں تھا ہی نہیں یہ کام جس قدر بھی دشوار رہا ہو اندازہ کرنا مشکل کیا ہے اور کدالیں بھی وافر مقدار میں حضورؐ کو کہاں میسر تھیں۔ نہ مزدور تھے نہ غلام۔ زمین بھی خاصی پتھریلی تھی۔

لیکن ظاہراً اور کوئی چارہ بھی نہ تھا۔ دس ہزار کا سیلاب بلا اُمڈا چلا آ رہا تھا جو مسلمانوں کے ایک ایک فرد کو مٹا ڈالنے کا عزم لئے ہوئے تھا حضورؐ نے فرمایا ہم اسی مشورے پر عمل کریں گے۔ اب دیکھئے خود حضورؐ فداہ امی وابی ایک مزدور کی طرح کھدائی کا آغاز فرماتے ہیں۔ ٹھٹھرانے والی سردی پڑ رہی ہے۔ کھانے کو کچھ موجود نہیں حضورؐ بھی اور آپ کے بہتیرے اصحابؓ بھی فاقے سے ہیں۔ اللہ اکبر اسی حال میں اللہ کا سب سے بڑا پیغمبرؐ اس جانفشانی سے زمین کھودنے پر لگا ہوا ہے کہ سینے اور پیٹ پر جو بال تھے وہ بھی مٹی سے ڈھک گئے۔ اور یہ فقط ایک دو روز کا کام نہ تھا۔ پندرہ سے لیکر تیس دن تک کی روایتیں آئی ہیں۔ کم سے کم پندرہ دن تک تو بہرحال یہ جانگسل اور تھکا دینے والا کام جاری رہا۔ فاقے، خوف، انتظامی دشواریاں مسلمان عورتیں اور بچے اپنے اپنے ٹھکانوں سے ہٹا کر مدینے کے نسبتاً محفوظ اور اونچے مقامات پر جمع کر دیئے گئے ہیں۔ فقط تین ہزار صحابہؓ کے ساتھ حضورؐ کوہِ سلع کے دامن میں ٹھیرے ہوئے ہیں۔ لشکرِ دشمن کے پہنچنے سے قبل ہی اگر خندق پوری نہ ہوئی اور کوئی تھوڑا سا بھی راستہ باقی رہ گیا تو خندق کے بقیہ حصہ پر صرف کی ہوئی جانگسل محنت بھی برباد ہو جائے گی۔ حملہ آور بڑھے چلے آ رہے ہیں وقت گذرتا چلا جا رہا ہے۔ حالت کچھ ایسی ہے کہ گویا اللہ کا آخری رسولؐ اور اس کے تین ہزار ساتھی آتش فشاں کے دہانے پر کھڑے ہیں۔ آتش فشاں اب پھٹا اور اب آگ کی بارش شروع ہوئی۔

یہ تھا وہ مرحلہ اور وقتِ نازک جس میں حضورؐ کو گنتی کی چند نمازیں قضا کرنی پڑیں۔ ان چند نمازوں سے بچا ہوا وقت تجارت کے کسی دھندے یا دلچسپی کے کسی مشغلے میں نہیں لگا بلکہ اُس کام میں صرف ہوا جسے ملتوی یا مؤخر کرنے کا مطلب ہوتا مکمل تباہی۔ ذلت۔ ہزیمت۔ پھر یہ تباہی چند افراد ہی کی تباہی نہیں تھی۔ عین دینِ الٰہی کو ہی خطرہ درپیش تھا۔ غزوۂ خندق میں

کفار اگر مسلمانوں پر قابو پا جاتے تو پھر اسلام ہی کا خاتمہ تھا۔ صحابہؓ اور پیغمبرؐ سب تہ تیغ کر دیئے جاتے اور دنیا کی فضا ہمیشہ کے لئے صدائے حق سے خالی ہو جاتی۔ ظاہر ہے مسلمان ہی نہ ہوں گے تو نماز کیسی اور جائز و ناجائز کس کا۔

خندق تکمیل کے قریب ہے۔ بس تھوڑا سا حصہ باقی رہ گیا ہے۔ اطلاع ملتی ہے کہ غنیم کا ٹڈی دَل قریب آپہنچا گنتی کی کچھ ساعتیں باقی ہیں جن میں خندق کو پورا کر دینا ہے۔ ایک ساعت بھی جلتی ہوئی کدالیں رکیں تو دفاعی منصوبے پر پانی پھر جائے گا۔ نماز کو بہرحال کچھ نہ کچھ وقت چاہیئے۔ پانچ منٹ بھی مان لیں تو تین ہزار افراد کی نماز پندرہ ہزار منٹ کے کام کو مؤخر کر دے گی۔ پندرہ ہزار منٹ کا مطلب ہے ڈھائی سو گھنٹے۔ ڈھائی سو گھنٹوں کا مطلب ہے دس دن دس راتیں اور دس مزید گھنٹے۔

ایسے میں اگر حضورؐ چند نمازیں قضا کر دیتے ہیں تو اس قضا پر بھی دل و جان صدقے۔ آپؐ نے اپنے اس طرزِ عمل سے قیامت تک آنے والی امت کو تعلیم دی کہ دو اہم چیزوں میں ہمیشہ اہم تر کو فوقیت دو اور اللہ نے اپنی دنیا میں تدبیر و عمل کے جو اٹل قوانین جاری فرمائے ہیں ان پر بیدار مغزی اور سلامتیِ ہوش و حواس کے ساتھ نظر رکھو۔

تاجر محمود صاحب اگر غزوۂ اُحد کی ان تفصیلات پر غور فرمائیں گے تو انھیں اندازہ ہو جائے گا کہ اپنے ترکِ نماز کے لئے اس غزوے کا حوالہ بطور استدلال دینا کس قدر غلط اور نامعقول ہے۔

روایات کی دنیا

سوال ۱۹۱۴ — از ایم۔ اے نشتر۔ اعظم گڑھ۔

میں اس وقت دار العلوم دیوبند بابت ماہ جولائی ۱۹۶۵ء کی فائل دیکھ رہا ہوں۔ اس میں صفحہ ۴۳ پر عجیب بات لکھی ہے آپ کی رائے دریافت ہے۔

"(۷) فرمایا حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ۔ بازغہ بازغہ۔ الخیر الکثیر وغیرہ بڑی عمدہ کتابیں لکھیں۔ چونکہ آگے لوگ فلاسفی کے دریافت کرنے والے تھے تو حضرت نے پہلے اپنے کشف سے ایسی ایسی اور عالی شان کتب لکھ کر حکمتیں احکام شرعیہ کی بیان فرما دیں۔ دشمنوں نے آپ کے پہنچے نکلوا دیئے ہاتھ بالکل بے کار ہو گئے۔ لکھ نہ سکتے تھے سخت صدمہ ہوا اور بیمار ہو گئے۔ حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ اللہ کا ولی ہاتھ سے نکل جائے گا اگر کوئی ان کا مرض اپنے اوپر لے تو میں دَم کرتا ہوں۔ حضرت شاہ صاحب کے شاگردوں میں سے ایک شخص پٹھان تیار ہو گیا کہ میں برداشت کرتا ہوں۔ حضرت مرزا نے دَم فرمانا شروع کیا اور حضرت شاہ صاحب درمیان میں لیٹے ہوئے تھے اور پٹھان دوسری طرف بیٹھا ہوا تھا۔ تھوڑی دیر بعد اُٹھ کر بھاگ گیا کہ یہ بزرگ تو مجھ پر آگ پھینک رہے ہیں۔ اصل میں مرض ہی سخت تھا۔ سخت قسم کا سحر تھا جس کی وہ پٹھان برداشت نہ کر سکا۔ اور حضرت شاہ صاحب صحت یاب نہ ہو سکے۔"

(ملفوظات حضرت رائے پوریؒ و شاہ عبدالقادرؒ)

امید کہ اس پر تفصیل سے تبصرہ فرمائیں گے کہ ایک کا مرض دوسرے پر چلا جائے اور مریض موت سے بچ جائے۔ کیا اس قسم کا کوئی دَم وغیرہ ہے؟

جواب ۱۹۱۴ :-

سنا تو ہم نے بھی ہے کہ بعض عملیات ایسے ہوتے ہیں جن کے ذریعہ ایک کا مرض دوسرے کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ لیکن تصدیق کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں نہ اس طرح کی باتوں سے ہمیں کوئی دلچسپی ہے۔ البتہ یہ پُرخلوص مشورہ آپ کو ضرور دے سکتے ہیں کہ مذکرہ قسم کی روایات کو عقل و علم کی کسوٹی پر کسنے کی زحمت گوارا نہ فرمائیے۔ عجائبات کا مزا اسی میں ہے کہ آدمی توجیہہ کے چکر میں نہ پڑے اور عجائبات کا مزا ہی کرکرا ہو جاتا ہے

آگر این دآں شروع کردی جائے۔

مرحوم بزرگوں کے بارے میں تحیر خیر قسم کی روایات اختراع کرنا عقیدت مندوں کا پرانا شغلہ ہے۔ یہ اختراع کبھی تو ارادے اور شعور کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی زود اعتباری یا بھولا پن انھیں جنم دیتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ، مرزا مظہر جان جاناں، حضرت سید رائے بریلوی اور شاہ عبدالقادر رحمہم اللہ یہ سب حضرات ان اکابر امت میں ہیں جن کا سب احترام کرتے ہیں اور جن کی عظمت و رفعت مسلمات میں سے ہے لیکن ان سے منسوب روایات کو بڑی جانچ پرکھ کے بعد قبول کرنا چاہیئے۔ "پیراں نمی پرند مریداں می پرانند" کی کہاوت کے مطابق ارادت مند حضرات کہانیاں بناتے ہیں اور تصوف کا چہرہ ان کہانیوں سے خوب دمکتا ہے۔

ویسے آپ کی نقل فرمودہ روایت میں پلاٹ کی ایک خامی رہ گئی ہے۔ ابتدائی سطروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ پہنچے اُتارے جانے کے صدمے سے بیمار پڑگئے تھے مگر آخری سطر سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیماری کا سبب صدمہ نہیں تھا بلکہ کسی دشمن نے جادو کیا تھا۔

یہ عجیب بات ہے کہ مرزا مظہر جان جاناں یہ عجوبہ تو دکھا سکتے تھے کہ شاہ ولی اللہ پر کئے گئے جادو کو دوسرے کسی شخص پر منتقل کردیں مگر ایسا عمل نہیں کرسکتے تھے جس سے جادو کسی اور پر منتقل ہوئے بغیر ہی اُتر جائے۔ حالانکہ جادو اُتارنے کے عملیات صدیوں سے چلے آرہے ہیں اور بہتیرے عامل ان سے کام چلاتے آرہے ہیں۔

بس اس سے زیادہ وقت اور روشنائی و کاغذ اس گفتگو میں صرف کرنا اسراف ہی ہوگا لہٰذا فقط والسلام

نقش و تعویذ

سوال ۳:- از۔ حافظ محمد ایوب صدیقی۔ آسام۔

یہاں ایک مسجد کے امام صاحب جو ماشاء اللہ دیوبندی مکتب فکر کے مولوی ہیں۔ یوں تو وہ مسنون قیام میلاد کر لیتے ہیں مگر وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ تعویذ گنڈہ اور جھاڑ پھونک بھی کر لیتے ہیں۔ خیر یہاں تک تو کوئی مضائقہ نہیں تھا۔ مگر آسیب زدہ مریضوں سے کسی خاص علم کے ذریعے وہ بکوا لیتے ہیں کہ جو تعویذ یا گنڈا مریض کو دیا گیا یا دیا جائیگا اس کی قیمت کیا ہے؟ تو وہی آسیب زدہ مریض بکنے لگتا ہے کہ اس تعویذ کی قیمت اتنی ہے یا اتنی ہے۔ اگر مریض مالدار ہوتا ہے تو قیمت زیادہ ہوتی ہے اور غریب ہوا تو نسبتاً کم۔ غرضیکہ یہ اُجرت بفرقِ حیثیت ہوتی ہے۔ اس کا انحصار مولوی صاحب کی مرضی پر ہوتا ہے کم کرادیں یا زیادہ۔ لیکن آج تک قیمت کم کروانے ہی کی بات سنی گئی ہے زیادہ کی نہیں۔ اس لئے مولوی صاحب موصوف کے کچھ لوگ مداح بھی ہیں۔

لیکن چند آدمیوں نے جو دینی رجحان رکھتے ہیں مولوی صاحب کے اس فعل پر اعتراض وارد کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں خود تعویذ کی اجرت مانگتا نہیں۔ آسیب زدہ مریض خود ہی جتنی اُجرت یا معاوضہ طے کر دیتا ہے اُتنا ہی لیتا ہوں بلکہ بعض اوقات کم بھی کرا دیتا ہوں۔ ساتھ ہی مولوی صاحب اور ان کے چند رفقاء اپنے موقف کی دلیل میں آپ (مولانا عامر عثمانی مدیر تجلی) کی تحریر کا وہ اقتباس پیش کرتے ہیں جو آپنے رسالہ تجلی بابت مئی ۱۹۶۳ء تجلی کی ڈاک میں سوال ۲ (از ریاض الدین صاحب بمبئی) بہ عنوان تفصیلاً تکل تسبیح کا مطلب کے جواب کے تحت ارقام فرمایا ہے کہ:-

"بخاری کتاب الاجارہ باب مایعطی فی الرقیہ علی احیاء العرب بفاتحۃ الکتاب کے تحت حضرت ابو سعیدؓ ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ کچھ صحابہؓ ایک سفر میں گئے"۔۔۔۔ الی آخرہ

تو آپ سے دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا یہ حدیث مولوی صاحب مذکور کے اس فعل کی وجہ جواز بن سکتی ہے؟ اگر نہیں تو ایسے امام کی اقتدا میں نماز مکروہ تحریمی ہوگی یا نہیں؟

مولوی صاحب کا یہ فعل (آسیب زدہ مریضوں سے ایک مخصوص علم یعنی شعبدہ کے ذریعہ اجرت بکوا لینا) جائز ہے تو تعویذ گنڈا یا جھاڑ پھونک کی اجرت مریض یا مریض کے

داموں سے قبل ہی طے کرلینا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ جیسا کہ آپ کے متذکرہ حوالہ سے ظاہر ہے۔

براہِ کرم جہاں تک جلد ممکن ہوسکے تجلی میں بالتفصیل جواب عنایت فرمائیں۔ یقین ہے کہ آپ کے جواب سے سارا اختلاف دور ہوجائے گا۔ کیونکہ دونوں فریق آپ ہی کو حَکَم تسلیم کرتے ہیں۔

جواب[۲۰] :-

تین باتیں یاد رکھیے :-

ایک یہ کہ جس طرح ڈاکٹر حکیم کی تجویز کردہ دواؤں سے امراض کا ازالہ ہوتا ہے اسی طرح تعویذ گنڈوں اور عملیات کی تاثیر بھی مسلّمات میں سے ہے۔ ان کے ذریعہ بھی امراض زائل کئے جاتے ہیں اور کئے جاسکتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ نقش و تعویذ اور ورد و عمل کے ذریعہ امراض کا علاج اصولاً اسی طرح مباح ہے جس طرح کوئی بھی مادی طریق علاج۔ بیمار کے لئے ڈاکٹر یا حکیم سے دوا تجویز کراکے استعمال کرنا جائز ہے تو کسی عامل سے تعویذ لے کر بیمار کو استعمال کرانا بھی بلاشبہ جائز ہے۔

تیسرے یہ کہ تعویذ و نقش کی اُجرت لینا بھی اسی طرح حلال ہے جس طرح ڈاکٹر مریض کو دیکھنے یا نسخہ لکھنے کی اجرت لیتا ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ مریض کو فقط دیکھنے کی فیس یا صرف نسخہ تجویز کرنے کا معاوضہ تو حلال ہو مگر تعویذ لکھنے اور دینے کا معاوضہ حرام ہو۔ ڈاکٹری اور طبابت اپنی اپنی جگہ فن ہیں تو نقش و تعویذ بھی اپنی جگہ فن ہیں۔ ڈاکٹر اور حکیم اپنا وقت دیتے اور صلاحیت استعمال کرتے ہیں تو تعویذ لکھنے والا بھی یہی دونوں کام کرتا ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ اوّل الذکر تو معاوضہ لینے میں حق بجانب ہوں اور ثانی الذکر مجرم قرار پائے۔

ان اصولی امور کے پیشِ نظر متذکرہ امام کا اپنے تعویذ گنڈے کی قیمت وصول کرنا تو بہرحال جائز ہوا۔ مگر یہ جو بتایا تھا انھوں نے بنایا ہے کہ مریض خود قیمت بتاتا ہے یہ ایک قسم کی دغا بازی اور مغالطہ دہی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اپنے کسی خیال کو دوسرے کسی شخص کے دماغ کی طرف منتقل کردینا ممکنات میں سے ہے۔ مسمریزم اور ہپناٹزم کو فنی حیثیت سے مادہ پرست بھی تسلیم کرچکے ہیں اور یہ امام صاحب اپنی مطلوبہ اُجرت مریض ہی کی زبان سے اُگلوالیں تو یہ محال نہیں ہے۔ مگر چکر بازی ضرور ہے جسے اسلام پسند نہیں کرتا۔ جو قیمت امام صاحب کو لینی ہے بھلے آدمیوں کی طرح خود بتائیں جیسا کہ حکیم اور ڈاکٹر اپنی فیس اور عطار و کیمسٹ اپنی دواؤں کی قیمت خود بتلاتے ہیں۔ یہی طریق تجارت ایماندارانہ ہے اور اس میں کوئی چکر بازی نہیں خود بتانے کے بجائے اپنی مطلوبہ قیمت کو معنوی عمل کے ذریعے مریض کے دماغ میں ڈالنا اور اُگلوانا فن کا غلط استعمال ہے جس کا مقصد نیک نہیں۔ پھر مریض کی اُگلی ہوئی قیمت سے کبھی کبھی کچھ کم بھی کردینا اور زیادہ چکر بازی ہے۔ اس کا مقصد اپنی قناعت پسندی اور نیک دلی کا تاثر دینا ہے جو فی الحقیقت فریب کارانہ تاثر ہے کیونکہ جو قیمت امام صاحب کو واقعتہً وصول کرنی تھی اس سے کچھ زیادہ انھوں نے مریض کے ذہن کی طرف منتقل کردی تاکہ اپنے طور پر کم کرسکیں۔

ہمارا مخلصانہ مشورہ امام صاحب کو یہ ہے کہ چکر بازی تو وہ ختم کریں اور صاف صاف اپنی زبان سے قیمت بتادیا کریں اس میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ نمازیوں کے لئے بھی جائز نہ ہوگا کہ نقش و تعویذ کی تجارت کو فسق قرار دے کر امامت کے جواز و عدم جواز کا جھگڑا کھڑا کریں۔ ہاں یہی چکر بازی جاری رہے تو نمازیوں کو احتجاج کا حق ہے کیونکہ معاملات میں چکر بازی فسق ہے۔

تراویح اور مسلکِ اہلِ حدیث

سوال[۲۱] :-

میرا تعلق مسلک اہلِ حدیث کی ایک بہت بڑی بستی سے ہے۔ لیکن میرے آباؤ اجداد مسلک حنفی کے پیرو تھے اور ہیں اور میرا طبعی میلان جماعت اسلامی کی طرف ہے۔ ابھی تک تو میں مسلک حنفی کا پیرو ہوں۔ چنانچہ

امسال رمضان المبارک میں صلوٰۃ تراویح اہلِ حدیث ہی کی مسجد میں الگ تنہا پڑھنا شروع کیا لیکن وہ لوگ کہتے ہیں کہ بیس رکعت تراویح پڑھنا بدعت ہے اس لئے اس مسجد میں مت پڑھو کہیں دوسری جگہ جاکر پڑھو حقیقت یہ ہے کہ وہ لوگ ہمیں اہلِ حدیث بنانے کی فکر میں ہیں۔ اس بارے میں میری رہنمائی فرمائیں۔

جواب [۲۱] :-

آپ کی بستی میں دوسری مسجد بھی تو ہوگی جہاں تراویح کی بیس رکعات پڑھی جاتی ہوں گی۔ اگر ہے تو پھر وہاں پڑھا کیجئے۔ اور اگر نہیں تو اہلِ حدیث ہی کی مسجد میں ان کے ساتھ آٹھ ہی پڑھیے۔

تراویح فرض وواجب نہیں ہے بلکہ سنتِ مؤکدہ ہے اور تاکید کا تعلق اس کی تعداد سے نہیں مجرد ادائگی سے ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اہلِ حدیث امام کے پیچھے آٹھ رکعات پڑھنے سے بھی سنت ادا ہو جائے گی۔

دوسرے بہت سے مسائل کی طرح مقلدین میں اور اہلِ حدیث میں رکعات تراویح کی گنتی کا اختلاف مشہور ومعروف ہے۔ ہم چونکہ مقلّد ہیں اس لئے بیس رکعات ہی کو ترجیح دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ تعداد بدعت نہیں ہے کیونکہ خلفائے راشدین کے دور سے چلی آرہی ہے۔ خلفائے راشدین کے طریقے پر چلنے کی ہدایت چونکہ خود حضورؐ نے فرمائی ہے لہذا ایسا کوئی معمول جس پر حضورؐ تو کاربند نہ ہوئے ہوں مگر خلفائے راشدین کاربند ہوئے ہوں، بدعت نہیں کہلا سکتا۔

اہلِ حدیث حضرات اس استدلال کو نہیں مانتے اور مختلف انداز میں اس کا رد کرتے ہیں۔ یہاں فریقین کے دلائل سے بحث نہیں۔ یہ بہرحال درست ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیس کا معمول ثابت نہیں لہذا اہلحدیث کا نقطۂ نظر بھی گمراہی اور فسق کے دائرے میں نہیں آتا۔

ویسے یہ بات ہے قابلِ شکایت کہ اہلِ حدیث اپنی مسجد میں کسی شخص کو اپنے طور پر خاموشی کے ساتھ بھی بیس رکعات نہ پڑھنے دیں۔ مساجد خواہ کسی بھی مسلک والوں کی ہوں بہرحال خدا کے گھر ہیں جن پر کسی بندے کا مالکانہ حق نہیں ہوتا اور مسلمان خواہ کسی بھی مکتبِ فکر سے تعلق رکھتا ہو بہرحال مسلمان ہے جسے ہر مسجد میں عبادت کا حق حاصل ہونا چاہیئے۔

یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ مسجد میں ایسے افعال سے روکا جائے جو دوسروں کی یکسوئی وانہماک میں خلل ڈالنے والے ہوں مثلاً احناف کی مسجد میں کوئی شخص بہ آوازِ بلند فاتحہ خوانی شروع کردے تو اس سے دوسروں کی نمازوں میں خلل واقع ہوگا لہذا اسے اس حرکت سے باز رکھنا درست ہوگا۔ نمازوں کے اوقات میں اسی لئے بہ آواز ذکر وتسبیح کا جواز مساجد میں نہیں ہے یہاں تک کہ تلاوت قرآن بھی آواز سے نہیں کی جاسکتی جبکہ نمازی نماز پڑھ رہے ہوں۔

لیکن ایک شخص آٹھ کے بجائے بیس رکعات تراویح پڑھتا ہے تو اس سے کسی بھی نمازی کی یکسوئی پر اثر نہیں پڑتا۔ کسی بھی قسم کی خلل اندازی حاضرینِ مسجد کی عبادت میں نہیں ہوتی لہذا اہلِ حدیث کا اس شخص کو محض اس لئے اپنی مسجد سے نکال دینا کہ بیس رکعات ان کے نزدیک بدعت ہیں یہ معنی رکھتا ہے کہ مسجد کو بھی انھوں نے اپنی ملک ہی سمجھ رکھا ہے۔

بہرکیف امن وصلح کی شکل یہی ہے کہ آپ یا تو کسی اور مسجد میں تراویح ادا کریں یا اسی مسجد میں دوسروں کے ہمراہ آٹھ پر اکتفا کریں یا پھر آٹھ یہاں پڑھ کر باقی بارہ گھر پڑھ لیا کریں۔ ان بارہ میں پارۂ عم کی چھوٹی سورتیں پڑھ لینا کافی ہوگا۔

رویتِ ہلال اور ریڈیو

سوال [۲۲] :- (ایضاً)

ہماری بستی میں چند سالوں سے مسئلہ رویتِ ہلال باعثِ نزاع بنا ہوا ہے۔ وجہِ نزاع یہ ہے کہ صوبہ پٹنہ جو ہماری

بستی سے قریب تر ہے۔ مطلع بھی ایک ہے۔ وہاں سے بذریعہ ریڈیو رویتِ ہلال کی خبر بحوالۂ امارتِ شرعیہ نشر کی جاتی ہے۔ لیکن ہماری بستی کی دو جماعتوں میں سے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ریڈیو کی خبر عند الشرع معتبر نہیں کیونکہ مسئلہ ہذا میں دو عادل شاہد عینی اور مخبر کا مسلم ہونا شرط ہے، جو در ایں صورت مفقود ہے۔ دوسری جماعت جو ریڈیو کی خبر تسلیم کرتی ہے اس کا موقف یہ ہے کہ چونکہ دوسرے معاملات میں ریڈیو کی خبر مانی جاتی ہے لہٰذا مسئلہ رویتِ ہلال میں بھی تسلیم کی جائے گی۔

جواب ۲۴ :-

اس مسئلے پر تجلی میں بارہا لکھا جا چکا ہے۔

اگر ریڈیو سے چاند کی خبر امارتِ شرعیہ کے حوالے سے کوئی مسلمان اناؤنسر نشر کرتا ہے اور امارتِ شرعیہ والے اقرار کرتے ہیں کہ ہمارا حوالہ غلط نہیں دیا جا رہا ہے، تب تو اس خبر کا اعتبار و اعتماد ضروری ہوگا کیونکہ امارتِ شرعیہ جیسی کوئی بھی مذہبی جماعت قواعدِ شرعیہ کا لحاظ کئے بغیر اس طرح کے اعلانات نہیں کرا سکتی۔ جب اس کے ایما پر مسلمان اناؤنسر نے خبر نشر کی تو شریعت کی عائد کردہ تمام شرطیں پوری ہو گئیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ اب شک کیا جائے۔

البتہ اناؤنسر مسلمان نہ ہو یا امارتِ شرعیہ صاف صاف اپنی ذمہ داری کا اقرار نہ کرے تو ریڈیو کی خبر معتبر نہ ہوگی۔

دوسرے جن معاملات میں ریڈیو کی خبروں کا اعتبار کیا جاتا ہے وہ عبادات سے متعلق نہیں ہوتے۔ ہلال کے طلوع اور عدم طلوع کا تعلق چونکہ عبادات سے ہے اسلئے اس کے معاملے میں نہ تو کسی غیر مسلم کا اعلان لائقِ قبول ہو سکتا ہے نہ علماء کی کسی ذمہ دار تنظیم کی تصدیق کے بغیر اس پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔

مختلف مسائل

سوال ۲۳ :- از میر عبد الغنی صمیم ۔ کشمیر۔

(۱) دین و سیاست کی تفریق کے قائل یا بدعتی امام کی اقتدا کرنے کے بعد اُسی نماز کو دوہرانے کی ضرورت ہے یا نہیں؟

(۲) چھوٹی داڑھی رکھنے والا مسلمان بھی فاسق کہلا سکتا ہے یا نہیں؟

(۳) مسجد کا زائد پیسہ رفاہِ عام (یتیموں، درسگاہ کے طلباء، بیت الخلاء، کنویں، پُل وغیرہ) یا تحریکِ اسلامی پر صرف ہو سکتا ہے یا نہیں؟

(۴) کوآپریٹیو (سودی ادارہ) الیکشن میں حصہ لینا جائز ہے یا ناجائز؟

(۵) پتلون، ٹائی والے کالر کی قمیص پہننا اور مغربی طرز کے بال کٹائی کیلئے شریعت کا کیا حکم ہے؟ کیا موجودہ دور میں اس قسم کے لباس یا اس طرز کی بال کٹائی سے مکمل اجتناب کرنا ضروری ہے؟ یہاں کے ایک مولوی صاحب نے اس ڈھنگ کے اختیار کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔

(۶) اسلامی تنظیم کے ماتحت کئی شعبے ہیں مثلاً مکتبہ، دفتر، پریس، درسگاہ وغیرہ تنظیم کے افراد خون پسینہ ایک کر کے ان شعبوں کے لئے مال فراہم کرتے ہیں۔ کیا تنظیم ان شعبوں میں سے کسی بھی شعبے کا روپیہ تنظیمی کاموں پر خرچ کر سکتی ہے؟

جواب ۲۳ :-

(۱) "دین و سیاست کی تفریق" ایک وضاحت طلب عنوان ہے جس کے متعدد مفہوم ہو سکتے ہیں۔ فی الحقیقت تو دین اور سیاست میں کوئی تفریق نہیں مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ بعض امور خالصتاً دنیاوی ہوتے ہیں اور بعض خالصتاً دینی مثلاً نماز روزہ وغیرہ خالص دینی امور ہیں اور شادی بیاہ، تجارت، صنعت وغیرہ خالص دنیاوی۔ ان کے درمیان تفریق تو اس لئے نہیں کہ جس طرح نماز روزے وغیرہ میں ان قیود و شرائط کا لحاظ ضروری ہے جن کی ہدایت دین نے

کی ہے اسی طرح شادی بیاہ اور تجارت وصنعت وغیرہ میں دین کی عائد کردہ قیود وحدود کا لحاظ ضروری ہے۔ یہ نہیں کہ چونکہ تجارت دنیاوی معاملہ ہے اس لئے مسلمان آزاد ہو کہ حرام چیزیں بیچے یا دغل فصل کرے۔ یہی معنی ہیں تفریق نہ ہونے کے۔ زندگی کے ہر میدان اور شعبے سے متعلق دین نے کچھ ہدایات دی ہیں انھیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اس بنیادی صداقت کو مانتے اور جانتے ہوئے بھی اگر کوئی آدمی دین اور سیاست میں تفریق کی بات کرتا ہے تو اس کا منشاء صرف یہ ہوگا کہ سیاست کی دنیاوی نوعیت کی طرف اس کا اشارہ ہے۔ ایسا اشارہ گناہ نہیں ہے بلکہ ایک امرِ واقعہ کی نشاندہی ہے لہذا ایسے بدعقیدہ نہیں کہہ سکیں گے نہ اس کے پیچھے نماز میں کوئی نقص ہوگا۔

اسی طرح بدعتی امام کا مسئلہ بھی تفصیل طلب ہے۔ جو شخص کھلم کھلا بدعات میں مبتلا ہو اور باوجود سمجھانے کے باز نہ آتا ہو اس کے پیچھے تو نماز میں کراہت ہے لیکن ہمارے زمانے میں بدعات کا شیوع اتنا زیادہ ہے کہ بعض افعال وعقائد کے اعتبار سے نوے فی صد مسلمان بدعتی قرار پا سکتے ہیں لہذا کھٹ سے فیصلہ نہیں کر دینا چاہئیے کہ فلاں شخص بدعتی ہے اس کے پیچھے نماز نہیں پڑھیں گے۔

(۲) فقہاء نے داڑھی کے لئے یک مشت کی قید لگائی ہے یہ قید اجتہادی ہے۔ حدیث سے بس اتنا ثابت ہے کہ مونچھیں کٹاؤ اور داڑھی بڑھاؤ۔ اس مضمونِ حدیث سے یک مشت کا اندازہ قائم کرنا اگرچہ مناسب ہی ہے تاہم اندازہ بہرحال قولِ رسولؐ کی جگہ نہیں لے سکتا اس لئے فسق کا اطلاق اس وقت کریں گے جب حدیث کا کھلم کھلا خلاف ہونے لگے۔ خلاف اس وقت ہوگا جب آپ داڑھی کو اس حد تک کٹا دیں گے کہ منڈ وانے کے قریب پہنچ جائے — جیسے فرنچ کٹ داڑھیاں۔ یک مشت سے تھوڑی سی کم ہو جانا فسق نہیں کیونکہ تھوڑی سی کمی نمایاں نہیں ہوتی اور فسق اُن گناہوں کا نام ہے جو نمایاں ہوں اور اپنا اعلان آپ کر رہے ہوں۔

(۳) مسجد ہو یا کوئی بھی وقف زمین جائداد۔ اس کا پیسہ وقف کرنے والے کی ہدایت یا وصیت کے مطابق صرف کیا جائے گا۔ مسجدیں صرف نمازوں کے لئے تعمیر کی جاتی ہیں۔ ان کے ساتھ جو دکانیں وغیرہ بنتی ہیں یا کوئی بھی مسلمان کوئی جائداد کسی مسجد کے نام وقف کرتا ہے اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ مسجد کے اخراجات اس سے چلیں۔ لہذا کسی اور صرف میں لانا جائز نہیں ہوگا۔

(۴) کوا پریٹیو ادارے بینکوں کا حکم نہیں رکھتے بلکہ امدادِ باہمی والی نوعیت رکھتے ہیں لہذا ان کے الیکشن میں بوقتِ ضرورت حصّہ لینا جائز ہے۔

(۵) حدیث میں تشبّہ بالکفار کی ممانعت آئی ہے تشبّہ یہ ہے کہ آدمی بحیثیتِ مجموعی ایسی شکل وہیئت بنالے جس کے بعد وہ بجائے مسلمان کے کسی اور ملت کا فرد معلوم ہونے لگے۔ جیسے آج کل سیاسی حلقوں میں کتنے ہی مسلمان ایسے نظر آتے ہیں کہ نہ جاننے والا آدمی انھیں بلا تکلف ہندو تصور کر سکتا ہے۔ داڑھی منڈی ہوئی۔ کانگریسی لباس۔ سر سے پیر تک کوئی بھی علامت ایسی نہیں جس کی بنا پر انھیں ملتِ اسلامیہ کا فرد خیال کیا جائے۔ ایسا تشبّہ یقیناً گناہ ہے۔

لیکن جزوی تشبّہ کے گناہ ہونے نہ ہونے کا مدار فی نفسہ ان اجزاء کے جائز یا ناجائز ہونے پر ہے مثلاً آپ مسلمانوں جیسی داڑھی رکھتے ہیں مگر کوٹ پتلون پہن کر اس پر ٹائی باندھ رکھی ہے تو یہ مکمل تشبّہ نہ ہوا۔ کوئی بھی دیکھنے والا آپ کو انگریز نہ سمجھے گا بلکہ مسلمان ہی تصور کرے گا۔ البتہ پتلون میں حرمت ہے جب کہ اس کے پائنچے ٹخنوں سے نیچے ہوں۔ کراہت ہے جب کہ ٹخنے نہ ڈھکیں کیونکہ سجدہ پتلون پہن کر دشوار ہوتا ہے۔ یہ وجہ کراہت کے لئے کافی ہے۔

سر کے بال کوئی خاص مسئلہ نہیں۔ جس خاص انداز کی تراشں کا نام انگریزی بال رکھ لیا گیا ہے وہ بھی حرام

نہیں ہے کیونکہ اس کی بنا پر کسی شخص کا مسلمان ہونا مشتبہ نہیں ہوتا۔ نہ اس میں فی نفسہٖ کوئی حرمت ہے البتہ ٹائی چونکہ اصلاً عیسائیوں کا پہناوا ہے اس لئے اس میں کراہت سمجھنی چاہئیے۔

(۶) تنظیم کے افراد جو مال فراہم کرتے ہیں اس کا مقصود یہی تو ہوتا ہے کہ مختلف شعبوں کا کام ٹھیک طرح چلتا رہے۔ تنظیم کے سربراہ اگر مصالح کے تحت کسی ایک شعبے کی کوئی رقم دوسرے شعبے کی کسی ضرورت یا تنظیمی اُمور پر صرف کر دیتے ہیں تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔

(۷) سوال کا منشاء ہی سمجھ میں نہیں آیا۔ عورت کی ہر وہ کمائی حلال ہے جو شریعت کے دائرے میں رہ کر کی گئی ہو۔ مثلاً اپنے گھر میں رہتے ہوئے اُجرت پر سلائی کرنا یا سوئٹر وغیرہ بُن دینا۔ یا جلدیں بنا دینا وغیرہ۔

ایسے اداروں کی ملازمت جہاں مرد بھی ملازم ہوں عورتوں کے لئے درست نہیں ہے لیکن جو عورتیں از راہِ مجبوری یا از راہِ ناواقفیت ایسے اداروں میں ملازمت کر رہی ہیں ان کی کمائی بہرحال حلال ہے۔

حضورؐ کے تبرکات

سوال:- از:- سید یونس گیلانی۔ سوپور (کشمیر)

اس وقت کشمیری مسلمانوں کا مرکز درگاہ نبوی حضرت بل (سری نگر) ہے جہاں حضورؐ کا بال شریف ہے۔ اس درگاہ پر "مقدس" دنوں اور تہواروں پر میلہ لگتا ہے، درود خوانی ہوتی ہے۔ مرد عورتیں، بوڑھے اور بچے غرض سبھی قسم کے لوگ شامل ہوتے ہیں۔ اس درگاہ کی اسلامی اہمیت پر روشنی ڈالیں۔ حضورؐ کے تبرکات وغیرہ کا تقدس وغیرہ کس طرح اور کس حد تک جائز ہے؟

جواب:-

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہمارے ماں باپ قربان جو شے بھی آپ سے منسوب ہوگی اس کی عزت، محبت، احترام اور مرغوبیت تو عین تقاضائے ایمان ہی کہلائے گا۔ چنانچہ کشمیر کی مذکورہ درگاہ ہو یا ہند و پاک کی کوئی بھی اس طرح کی درگاہ، مسلمان بھائی وہاں دلی عقیدت کے ساتھ جاتے ہیں اور حضور اکرمؐ سے اپنی قلبی محبت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ حضورؐ کی محبت و عقیدت روحِ ایمان ہے۔ یہ نہ ہو تو ایمان میں کیا جان رہے۔

اس اظہارِ حقیقت کے بعد اب یہ بھی سمجھ لینا چاہئیے کہ اول تو ایسی مضبوط اور قطعی شہادتیں موجود ہیں ہی نہیں کہ فلاں فلاں مقامات پر جن بالوں کی زیارت کرائی جا رہی ہے وہ حضورؐ ہی کے بال ہیں۔ قطعی شہادتوں کے بغیر طے کر دینا کہ فلاں بال حضورؐ کا بال ہے ایک قسم کا غلو اور غیر عاقلانہ طرزِ عمل ہے۔

دوسرے اسلام کا ایک مخصوص مزاج ہے۔ اگر ثابت بھی ہو جائے کہ فلاں بال حضورؐ کا بال ہے تب بھی اسلامی مزاج اسے پسند نہیں کرتا کہ اس کی زیارت کو میلے اور ہنگامے اور عید کا رنگ دیا جائے۔ حضرت خالد بن ولیدؓ کے پاس بھی حضورؐ کا بال تھا اور ظاہر ہے کہ شک و شبہ کی بھی کوئی گنجائش نہ تھی۔ مگر انھوں نے اس بال کے لئے زیارت کا کوئی جشن کبھی منعقد نہیں کیا نہ کسی اور مسلمان نے انھیں مشورہ دیا کہ اجتماعی طور پر اس تبرک کی زیارت کراؤ۔

حضورؐ کے اور بھی متعدد تبرکات صحابہؓ و تابعین سے منتقل ہوتے ہوئے فقہاء و مجتہدین اور مفسرین و محدثین اور اولیاء و اقطاب کو پہنچے ہیں مگر ان میں سے کسی نے یہ پسند نہ کیا کہ لوگوں کو جمع کر کے ان کی زیارت کرائیں اور سالہا سال میلے لگیں۔

کشمیر میں یا دیگر مقامات پر موئے مبارک کی زیارت کے باب میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ دراصل شریعتِ اسلامیہ کا نہیں بلکہ تصوف و طریقت کے مخصوص مزاج کا مظہر ہے۔ قبروں کے عرسوں اور قوالی کی محفلوں کی طرح موئے مبارک کی زیارت بھی ایک جشنِ سعید کی حیثیت اختیار کر گئی ہے اور رسم و رواج جس جشن کا تعین کر دیں اسے دلائل کے زور سے ختم کرانا سخت دشوار ہوا کرتا ہے لہٰذا ہم کتنے ہی دلائل ایسے

جشنوں کے خلاف لائیں ان کی گرمی بازار میں فرق نہ آئے گا۔

صحیح طریقہ وہی ہے جو جماعت اسلامی نے اختیار کیا ہے۔ یعنی شریعت کی صحیح تعلیمات سے لوگوں کو آگاہ کرنے اور قرآن وسنت کے محکم اور بے غبار احکام کی دلائل کے ساتھ اشاعت کرتے رہنا۔ جو لوگ صحیح تعلیمات و ہدایات سے اثر پذیر ہوتے رہیں گے وہ آپ سے آپ ہر ایسے جشن اور تہوار اور اجتماع سے بے تعلق ہوتے جائیں گے جس کی شرعی حیثیت مشتبہ ہو۔

الفاظ کے استعمال کا مسئلہ

سوال:- (ایضاً)

یا ایھا الذین آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا (البقرہ، آیت ۱۰۴) کو مدِ نظر رکھ کر کیا شاعری میں الفاظ شراب اور مئے کا استعمال جائز ہے؟

جواب:-

لفظ راعنا کو جو اللہ نے منع کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ لفظ حضورؐ کی ذاتی تحقیر و تضحیک کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ زبانِ عربی کے محاورات کی روشنی میں اس لفظ کے دو معنی ہو سکتے تھے۔ ایک تو وہی جو 'انظرنا' سے ظاہر ہوتے ہیں۔ یعنی ہماری طرف متوجہ ہوجیئے اور دوسرے یہ کہ ایک لغت کے لحاظ سے اس کے معنی احمق کے بھی آتے ہیں۔ نیز یہ ایک ایسے لفظ سے مشابہ ہے جس کا مطلب ہوتا ہے کہ "سُن، تو بہرا ہو جائے۔" علاوہ اس کے ذرا زبان دبا کے عین کو کھینچ دیجئے تو راعینا ہو جاتا ہے جس کے معنی ہوتے ہیں — "اے ہمارے چرواہے"۔ یہودیوں کی دیکھا دیکھی مسلمانوں نے بھی ایسے مواقع پر یہ استعمال کیا جب یہ غرض کرنا مقصود ہوتا کہ ہماری رعایت کیجئے۔ اللہ نے منع فرمایا کہ نہیں تم یہ لفظ مت بولو۔ اس کی جگہ انظرنا بولو۔

شراب و بادہ اور جام و ساغر اور مینا و سبو جیسے الفاظ جداگانہ نوعیت رکھتے ہیں۔ یہ کسی فرد کی ذاتی تحقیر و توہین کے لئے نہیں بلکہ استعارے اور کنائے اور تشبیہ کے نقش و نگار بنانے کے لئے استعمال ہوتے ہیں لہٰذا ان کا استعمال جائز ہے۔

کنبہ اور خاندان

سوال:- (ایضاً)

شرع اسلامی کی رو سے ایک کنبہ کی کیا تعریف ہے؟ کون کون سے رشتہ دار اس میں شامل ہیں۔ صدقات، زکوٰۃ وغیرہ کے تعین میں جو فیملی یونٹ مقرر ہے کیا وہی مستورات کے پردے کے حدود میں بھی معیار ہے۔ مشترکہ کنبے میں غیر محرم مرد بھی ہوتے ہیں وہاں پردے کے کیا حدود ہیں؟

جواب:-

اسلام نے بنیادی طور پر دو دائرے قائم کئے ہیں۔ ایک محرم رشتہ داروں کا۔ ایک غیر محرم اعزا کا۔ باپ بیٹی ماں بہن خالہ چچا ماموں بھانجا۔ یہ سب محرم ہیں۔ اور ان کے مابین نکاح نہیں ہوسکتا۔ یہ ایک دوسرے سے پردہ کریں اس کی بھی تعلیم شریعت نے نہیں دی۔

دوسرا دائرہ ہے غیر محرموں کا جیسے چچا تائے کی اولاد۔ خالہ زاد بھائی بہن وغیرہ۔ ان کا ایک دوسرے سے پردہ کرنا اگرچہ مناسب ہی ہے لیکن ضروری نہیں کیونکہ پردہ اس قرب میں رخنہ ڈالتا ہے جو قریبی رشتہ داریوں میں مطلوب ہے۔ شرعی احتیاط کے ساتھ ان رشتوں میں ایک دوسرے کے سامنے آیا جاسکتا ہے۔

صدقات و زکاۃ کے تعین سے آپ کی کیا مراد ہے یہ نہیں سمجھ میں آیا۔ اگر مراد یہ ہے کہ کن کن رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اصول و فروع کو چھوڑ کر ہر ایک کو دی جاسکتی ہے بشرطیکہ وہ مستحقِ زکوٰۃ ہو۔

اصول سے مراد ہے ماں باپ دادا نانا وغیرہ اور فروع کا مطلب ہے، بیٹا بیٹی پوتا پوتی نواسہ نواسی وغیرہ۔

پیری مریدی

سوال :۔ (ایضاً)

پیری مریدی (جو کشمیر میں بہت سے گھرانوں کا موروثی پیشہ ہے) اس کی حقیقت، ابتدا اور تاریخ کیا ہے کس غرض سے یہ سلسلہ شروع ہوا ہے اور کیسے اسلام کے لئے مفید ہو سکتا ہے ؟

جواب :۔

پیری مریدی اصلاً بری چیز نہیں۔ یہ ایسا رشتہ ہے جیسے استاد اور شاگرد یا مریض اور معالج کا۔ پیر اپنے مریدوں کو دین کی تعلیم دیتا ہے اور ہر ایک کو اس کے روحانی امراض کی مناسبت سے معمولات بتاتا ہے۔

صحابہؓ حضورؐ کے مرید ہی تھے۔ بیعت دلی ارادت مندی کا ظاہری ثبوت اور مظہر ہے۔ بیعت حضورؐ بھی فرماتے تھے۔

اب دوسری چیزوں کی طرح پیری مریدی بھی دکانداری بن گئی ہو تو اس کا کوئی کیا کرے۔

سمتِ نماز

سوال :۔ از:۔ اقبال احمد خاں۔ گیا۔

تجلی ڈاک نمبر حصہ دوم جنوری و فروری ۷۳ء صفحہ ۵۸ پر آپ نے ہمارے چند سوالوں کے جواب دیئے ہیں لیکن ہمیں کچھ باتیں کھٹکتی ہیں۔

حدیث میں ہے کہ "قبروں پر مت بیٹھو اور انکی طرف رُخ کرکے نماز نہ پڑھو" آپ نے جواب دیا ہے کہ چاہے کیوں نہ اونچی دیوار ہی کھڑی کر دی جائے لیکن نماز ٹھیک نہ ہوگی لیکن حدیث میں نماز کا ذکر آیا ہے اور میں نے سوال کیا تھا کہ "نمازِ جنازہ" اُس طرف کو رخ کرکے پڑھنے پر ہوگی کہ نہیں۔ لیکن آپ نے جواب میں صرف نماز کا ذکر کیا ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ آپ سے بھول ہو گئی ہے۔ چونکہ حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو نماز ہم روز پڑھتے ہیں وہ قبر کی طرف رُخ کرکے منع ہے لیکن نماز جنازہ منع نہ ہوگی چونکہ نمازِ جنازہ کے سامنے تو خود جنازہ ہی رکھ کر نماز پڑھی جاتی ہے صرف فرق یہ ہے کہ قبر میں مردہ قبل سے دفن ہے اور ہم صرف قبرستان کی طرف رُخ کرکے ایک نیا جنازہ رکھ کر جنازے کی نماز پڑھتے ہیں۔ بہر حال قرآن و حدیث کی رو سے جو بھی صحیح ہو اُس سے ہماری اور ہم سارے لوگوں کی رہنمائی فرمائیں۔

جواب :۔

آپ کی توجہ دہانی کا شکریہ۔ مذکورہ سوال و جواب دوبارہ پڑھ کر دیکھا۔ واقعی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جواب میں بھول ہوئی ہے لیکن فی الحقیقت وہ بھول نہیں بلکہ احتیاط ہے جو ہم نے تشبہ سے بچانے کے لئے اختیار کی ہے۔

تشبہ کا مطلب یہ ہے کہ قبروں کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے کی جو ممانعت حدیث میں آئی ہے اس سے مشابہت بہر حال نماز جنازہ میں بھی پیدا ہو گئی جب کہ جنازہ اور قبرستان دونوں سامنے ہیں۔ آج کل "قبر پرستی" کی جو وبا پھیلی ہوئی ہے اس کے پیش نظر احتیاط ہی بہتر ہے ورنہ واقعہ یہ ہے کہ حدیث کا تعلق عام نمازوں ہی سے ہے نمازِ جنازہ سے نہیں۔

خدا کا آسمانِ دنیا پہ نزول

سوال :۔ (ایضاً)

ایک حدیث ہے۔ "حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب حاجی عرفات میں بیٹھ کر دعا اور گریۂ وزاری میں مشغول ہوتے ہیں تو اللہ تعالیٰ آسمان سے دنیا تک آجاتے ہیں اور فرشتوں سے کہتے ہیں کہ میرے ان بندوں کو دیکھو، بال بکھرے ہوئے

غبار سے اٹے ہوئے، دیکھو میرے پاس یہ اس حالت میں آئے ہیں۔ (حجاب جنوری ۱۹۷۳ء ص۱۵)

محترم! اس حدیث کا کیا مطلب ہوا۔ کیا اللہ تعالیٰ برابر آسمان ہی پر رہتے ہیں، صرف جب حاجی عرفات میں ٹھیر کر دعا اور گریہ وزاری میں مشغول ہوتے ہیں تو اللہ تعالیٰ آسمان سے دنیا تک آجاتے ہیں۔ بات کھٹکتی سی معلوم ہوتی ہے۔ مطلب صاف نہیں ہوتا۔ ہم تو سنتے اور پڑھتے آئے تھے کہ اللہ ہر جگہ موجود ہے پھر یہ آسمان سے دنیا میں آنے کا مفہوم سمجھ میں نہیں آیا۔ حدیث کا مطلب تشریح طلب ہے۔ اس لئے آپ براہِ کرم اس پر روشنی ڈالیں اور ہماری رہنمائی کریں۔

جواب :-

بہتر تو یہ ہوتا کہ آپ مدیرِ حجاب ہی سے رجوع فرماتے۔ ہماری عادت ہے کہ اگر کوئی ایسی حدیث ذکر کرتے ہیں جو تشریح کے بغیر ذہن میں شبہ پیدا کرنے والی ہو تو ضروری حد تک اس کی تشریح بھی کر دیتے ہیں۔

حجاب سے نقل کرنے میں خود آپ سے چوک نہیں ہوئی تو معلوم ہوتا ہے کہ حجاب ہی میں کتابت کی غلطی پائی جا رہی ہے۔ "آسمان سے دنیا تک" نہیں بلکہ "آسمانِ دنیا تک" ہونا چاہئیے

علاوہ ازیں ہمارے علم و استحضار کی حد تک یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نہیں بلکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ مشکوٰۃ میں اس کا متن یہ درج ہوا ہے:-

عن جابرٍ قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم اذا كان يومُ عرفةَ انَّ اللهَ ينزِلُ الى السماءِ الدُّنيا فيباهي بهم الملٰٓئكةَ فيقول انظروا الى عبادي اتوني شُعثًا غُبرًا ضاجّين من كلِّ فجٍّ عميقٍ اُشهِدُكم اَنّي قد غَفَرتُ لهم فيقولُ الملٰٓئكةُ يا ربِّ فلانٌ كان يُرَهَّقُ وفلانٌ وفلانةٌ قال يقول الله عزَّ وجلَّ قد غفرتُ لهم قال رسولُ الله صلی الله علیہ وسلم فما من يومٍ اكثرُ عتيقًا من النار من يومِ عرفةَ۔	حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ عرفہ کے دن اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے پھر فرشتوں سے بہ اندازِ فخر و مسرت کہتا ہے کہ میرے اِن بندوں کی طرف دیکھو جو دور دور سے میری جناب میں پراگندہ حال و خاک بسر گڑگڑاتے ہوئے آئے ہیں۔ میں تمہیں گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ انھیں میں نے بخش دیا۔ اب فرشتے عرض کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! اِن حاضرینِ عرفات میں فلاں شخص تو ایسا ہے کہ لوگ اسے معصیت کار کہتے ہیں اور فلاں مرد اور فلاں عورت ایسے ہیں کہ ارتکابِ گناہ سے پرہیز نہیں کرتے

حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ فرشتوں کی اِس عرض داشت کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے انھیں بھی بخشا۔ اور حضورؐ فرماتے ہیں کہ عرفہ کے دن سے بڑھ کر کوئی دن نہیں جس میں اس کثرت سے لوگوں کو آگ سے چھٹکارا دیا جاتا ہو۔

اب تشریح کی طرف آئیے:-

آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کو "اوپر والا" بھی بولتے ہیں۔ دعاؤں کے لئے پھیلے ہوئے ہاتھوں کی ہتھیلیاں آسمان ہی کی سمت رہتی ہیں۔ اللہ قرآن میں جگہ جگہ اپنے علو یعنی بلندی کا ذکر فرماتا ہے اور بلندی کی سمت آسمان ہی ہے زمین نہیں۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم تحویلِ قبلہ سے پہلے آسمان ہی کی طرف اس آرزو اور امید میں دیکھا کرتے تھے کہ بجائے بیت المقدس کے بیت اللہ قبلہ قرار پائے۔ یہ صورتِ حال قرآن ہی میں مذکور ہے۔

تو آخر اس صورتِ حال پر آپ کو وہی تشویش کیوں نہ پیدا ہوئی جو حدیثِ ہذا کو پڑھ کر ہو رہی ہے۔ خدا کے ہر جگہ یکساں طور پر موجود ہونے کے عقیدے سے تو یہ بھی بظاہر متصادم ہے۔ جب وہ ہر جگہ موجود ہے تو "اوپر والا" کہنا کیا معنی اور حضورؐ اس کی طرف امید و آرزو کے ساتھ رخ کرنے کے لئے آسمان ہی کی طرف کیوں دیکھتے تھے!

بات یوں سمجھئیے کہ انسانی فطرت و طبیعت کیلئے رفعت و بلندی میں تعریف و تحسین کا پہلو ہے اور پستی میں تحقیر کا۔ کردار کی گراوٹ کے لئے پستی ہی کا لفظ بولا جاتا ہے

ذ ایوم اول سے بندوں کے اندر یہ احساس موجود رہا کہ
سارا خالق و مالک آسمانوں سے اوپر ہے۔ بلند تر ہے۔
احب عظمت و رفعت ہے۔ اسلام نے اور اس سے قبل
م آسمانی شریعتوں نے اگرچہ یہ واضح کیا کہ اللہ غیر محدود
۔ ہر جگہ موجود ہے۔ کوئی مقام ایسا نہیں جہاں وہ نہ ہو۔
ن اس تصور کی نفی نہیں فرمائی کہ اسے آسمانوں پر سمجھا
ے۔ یہ تصور چونکہ خدا کی کبریائی، عظمت، شانِ والا اور سطوت و
لت سے مطابقت رکھتا ہے اس لئے اس کو جوں کا توں چھوڑ
گیا۔ تضاد کچھ نہیں ہے۔ ہر جگہ موجود ہونے کا عقیدہ بھی برحق
ر آقا کے بلند و عالی ہونے کا تصور بھی سچا۔

حدیث میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی منطقی وضاحت تو
ن نہیں سلفِ صالحین کی وصیت یہ رہی ہے کہ خدا کی
ت و صفات کے بارے میں جو کچھ بھی قرآن و حدیث نے
ان کیا ہے اسے جوں کا توں بلا توجیہہ مانو اور منطقی ایچ پیچ
ت کرو کیونکہ انسانی عقلیں اس ذاتِ بلند اور اسکی صفات
کا منطقی احاطہ کرنے سے قاصر ہیں۔ وہ ذاتِ والا صفات
پنے کلام پاک میں یہ بھی بیان کرتی ہے کہ ثم استویٰ علی العرش
ر اللہ عرش پر مستوی ہو گیا) کس میں صلاحیت ہے جو استویٰ
العرش کی کیفیت و حقیقت کو سمجھ سکے۔ اسی طرح اللہ جل شانہٗ
رآن میں اپنے ہاتھوں، پیروں اور چہرے وغیرہ کا ذکر بھی
اتے ہیں، حالانکہ ان کی ہی تعلیم کے مطابق وہ جسم اور جہت
، بالاتر ہیں۔ اس ظاہری تضاد کو دور کرنے کے لئے بندے
سا جو چاہے تاویلات کرتے چلے جائیں مگر حقیقتِ نفس
ری کا ادراک و شعور ممکن نہیں ہے۔ کہاں کائنات کا خالق
لک اور کہاں آدمی کا چھوٹا سا دماغ۔ اسی لئے عافیت
ائے اس کے کسی طرزِ عمل میں نہیں کہ جو کچھ مستند ذرائع سے
ت ہو جائے اسے من و عن مان لو خواہ ذہن اسکی باریکیوں
ر گہرائیوں پر گرفت پا سکے یا نہ پا سکے۔ آمَنَ الرَّسُوْلُ
ا اُنْزِلَ اِلَیْہِ مِنْ رَّبِّہٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ (اللہ کا رسول
ر تمام مومن ہر اس بات پر ایمان لائے جو اللہ کی طرف سے
ل کی گئی) فکر و تعقل اور غور و تدبر کی تمام تر صلاحیتیں

اس پر تو ضرور صرف کرنی ہوں گی کہ کونسی بات قابلِ اطمینان طور پر اللہ یا رسولؐ کی طرف منسوب ہے اور کونسی نہیں۔ ذرا بھی غفلت اور بے احتیاطی اور جذباتیت اس تحقیق و تدقیق میں نہیں برتی جائے گی کہ فلاں روایت واقعۃً درست ہے یا حضورؐ کی طرف اس کے انتساب میں شک و شبہ کی گنجائش ہے۔ لیکن جب تسلی بخش دلائل سے ثابت ہو جائے کہ فلاں بات اللہ یا رسولؐ کی طرف صحیح منسوب ہے تو پھر چون و چرا کی گنجائش ہی نہیں رہتی خواہ ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

اللہ کبھی کبھی آسمانِ دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے اسکا تذکرہ صرف اسی ایک حدیث میں نہیں بلکہ اور بھی متعدد احادیث میں ہے۔ دو اور دو چار کی طرح اس کی اصلیت و حقیقت یا کیفیت و ہیئت بیان نہیں کی جا سکتی۔ البتہ قیاساً کہا جا سکتا ہے کہ یا تو اس سے مراد کسی خاص تجلی کا دنیا کی طرف التفاتِ خاص ہے یا یہ استعارہ ہے قربِ رحمت کا۔ سات آسمانوں میں آسمانِ دنیا چونکہ ہم سے قریب تر ہے اس لئے کوئی شے چھ آسمانوں سے گذر کر آسمانِ دنیا تک آ جائیگی تو نسبتاً وہ ہم سے قریب ہو جائے گی بخشش و غفران رحمتِ خداوندی ہی کا مظہر ہے۔ عرفہ کے دن اللہ کے بندے میدانِ عرفات میں جس حال میں اللہ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہوتے ہیں اس کی محبوبیت حدیث میں بیان ہوئی اور اس محبوبیت کے نتیجے میں خدا کی رحمت کا التفاتِ خاص اور دریائے کرم کا جوشِ فراواں سامنے آیا۔ بس اسی چیز کو استعارے کے طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا پر تشریف لایا۔

مگر ہمارے منہ میں خاک اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ آسمانِ دنیا کی طرف آنے کا مطلب یقینی اور قطعی طور پر یہی ہے۔ یہ تو محض ایک اٹکل بازی اور قیاس آرائی ہے۔ فی الحقیقت کوئی بھی دعوے سے نہیں کہہ سکتا کہ فلاں مفہوم و مراد قطعی ہے۔

بس ایمان لاؤ اُتنے پر جتنا کہا گیا ہے۔ صدق اللہ مولانا العظیم وصدق رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم الف الف مرۃ۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

تفہیم القرآن

المدثر

(۲)

اچھا، جب صُور میں پھونک ماری جائیگی، وہ دن بڑا ہی سخت دن ہوگا کافروں کیلئے ہلکا نہ ہوگا، چھوڑ دو مجھے اور اُس شخص کو

۵۸ جیساکہ ہم دیباچے میں بیان کر آئے ہیں، اِس سُورہ کا یہ حصّہ ابتدائی آیات کے چند مہینے بعد اُس وقت نازل ہوا تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علانیہ تبلیغِ اسلام شروع ہو جانے کے بعد پہلی مرتبہ حج کا زمانہ آیا اور سردارانِ قریش نے ایک کانفرنس کرکے یہ طے کیا کہ باہر سے آنے والے حاجیوں کو قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بدگمان کرنے کے لئے پروپیگنڈا کی ایک زبردست مہم چلائی جائے۔ اِن آیات میں کفار کی اسی کارروائی پہ تبصرہ کیا گیا ہے اور اس تبصرے کا آغاز اِن الفاظ سے کیا گیا ہے جن کا مطلب یہ ہے کہ اچھا، یہ حرکتیں جو تم کرنا چاہتے ہو کرلو۔ دنیا میں ان سے کوئی مقصد براری تم نے کر بھی لی تو اُس روز اپنے بُرے انجام سے کیسے بچ نکلو گے جب صُور میں پھونک ماری جائے گی اور قیامت برپا ہوگی۔ (صُور کی تشریح کے لئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد اول، الانعام، حاشیہ ۴۷۔ جلد دوم، ابراہیم حاشیہ ۵۷۔ جلد سوم، طٰہٰ، حاشیہ ۷۸۔ الحج، حاشیہ ۱۔ جلد چہارم، یٰس، حواشی ۴۶-۴۷۔ الزُّمر، حاشیہ ۷۹۔ جلد پنجم، قٓ، حاشیہ ۵۲)

۵۹ اس ارشاد سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ دن ایمان لانے والوں کے لئے ہلکا ہوگا اور اس کی سختی صرف حق کا انکار کرنے والوں کے لئے مخصوص ہوگی۔ مزید برآں یہ ارشاد اپنے اندر یہ مفہوم بھی رکھتا ہے کہ اُس دن کی سختی کافروں کے لئے مستقل سختی ہوگی، وہ ایسی سختی نہ ہوگی جس کے بعد کبھی اُس کے نرمی سے بدل جانے کی امید کی جاسکتی ہو۔

۶۰ یہ خطاب ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اے نبی، کفّار کی اس کانفرنس میں جس شخص (ولید بن مُغیرہ) نے تمھیں بدنام کرنے کے لئے یہ مشورہ دیا ہے کہ تمام عرب سے آنے والے حاجیوں میں تمھیں جادوگر مشہور کیا جائے۔ اُس کا معاملہ تم مجھ پر چھوڑ دو۔ اُس سے نمٹنا اب میرا کام ہے۔ تمھیں اس کی فکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

جسے میں نے اکیلا پیدا کیا[11]، بہت سا مال اس کو دیا، اس کے ساتھ حاضر رہنے والے بیٹے دیئے[12] اور اس کیلئے ریاست کی راہ ہموار کی، پھر وہ طمع رکھتا ہے کہ میں اسے اور زیادہ دوں[13]۔ ہرگز نہیں، وہ ہماری آیات سے عناد رکھتا ہے۔ میں تو اسے عنقریب ایک کٹھن چڑھائی چڑھواؤں گا۔ اس نے سوچا اور کچھ بات بنانے کی کوشش کی تو خدا کی مار اس پر، کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔ ہاں خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔ پھر (لوگوں کی طرف) دیکھا۔ پھر پیشانی سکیڑی اور منہ بنایا۔ پھر پلٹا اور تکبر میں پڑ گیا۔ آخر کار بولا کہ یہ کچھ نہیں ہے مگر ایک جادو جو پہلے سے چلا آرہا ہے، یہ تو ایک انسانی کلام ہے[14]۔ عنقریب میں اسے دوزخ میں جھونک دوں گا اور تم کیا جانو کہ کیا ہے وہ دوزخ؟ نہ باقی رکھے نہ چھوڑے[15]۔ کھال جھلس دینے والی[16]۔ انیس[19] کارکن اس پر مقرر ہیں ——

---

[11] اس فقرے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔ ایک یہ کہ جب میں نے اسے پیدا کیا تھا اس وقت یہ کوئی مال اور اولاد اور وجاہت اور ریاست لے کر پیدا نہیں ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ اس کا پیدا کرنے والا اکیلا میں ہی تھا وہ دوسرے معبود جن کی خدائی قائم رکھنے کے لئے یہ تمہاری دعوتِ توحید کی مخالفت میں اس قدر سرگرم ہے اسکو پیدا کرنے میں میرے ساتھ شریک نہ تھے

[12] ولید بن مغیرہ کے دس بارہ لڑکے تھے جن میں سے حضرت خالد بن ولید تاریخ میں سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ ان بیٹوں کے لئے شہود کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کو کہیں اپنی روزی کیلئے دوڑ دھوپ اور سفر کرنے کی حاجت پیش نہیں آتی ان کے گھر کھانے کو اتنا موجود ہے کہ ہر وقت باپ کے پاس موجود اور اس کی مدد کیلئے حاضر رہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کے سب بیٹے نامور اور با اثر ہیں، مجلسوں اور محفلوں میں اس کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ وہ اس مرتبے کے لوگ ہیں کہ معاملات میں ان کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔

[13] اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ اس پر بھی اس کی حرص ختم نہیں ہوتی۔ اتنا کچھ پانے کے بعد بھی وہ بس اسی فکر میں لگا ہوا ہے کہ اسے دنیا بھر کی نعمتیں عطا کر دی جائیں۔ دوسرا مطلب حضرت حسن بصری اور بعض دوسرے بزرگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ اگر واقعی محمدؐ کا یہ بیان سچا ہے کہ مرنے کے بعد کوئی دوسری زندگی ہے اور اس میں کوئی جنت بھی ہوگی تو وہ جنت میرے ہی لئے بنائی گئی ہے۔

[14] یہ اس واقعہ کا ذکر ہے جو کفارِ مکہ کی مذکورۂ بالا کانفرنس میں پیش آیا تھا۔ اس کی جو تفصیلات ہم دیباچے میں نقل کر چکے ہیں ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ شخص دل میں قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کا قائل ہو چکا تھا لیکن اپنی قوم میں محض اپنی وجاہت و ریاست برقرار رکھنے کے لئے ایمان لانے پر تیار نہ تھا۔ جب کفار کی اس کانفرنس میں پہلے اس نے خود ان تمام الزامات کو رد کر دیا جو قریش کے سردار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر لگا رہے تھے تو اسے مجبور کیا گیا کہ وہ خود کوئی ایسا الزام تراشے جسے عرب کے لوگوں میں پھیلا کر حضورؐ کو بدنام کیا جا سکتا ہو۔ اس موقع پر جس طرح وہ اپنے ضمیر سے لڑا ہے اور جس شدید ذہنی کشمکش میں کافی دیر مبتلا رہ کر آخر کار اس نے ایک الزام گھڑا ہے اس کی پوری تصویر یہاں کھینچ دی گئی ہے۔

[15] اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ جو شخص بھی اس میں ڈالا جائے گا اسے وہ جلا کر خاک کر دے گی مگر مر کر بھی اس کا پیچھا نہ چھوٹے گا بلکہ وہ پھر زندہ کیا جائے گا اور پھر جلایا جائے گا۔ اسی مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا گیا ہے کہ لَا یَمُوْتُ فِیْهَا وَلَا یَحْیٰی "وہ نہ اس میں مرے گا نہ جیے گا" (الاعلیٰ۔ ۱۳) دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عذاب کے مستحقین میں سے

ہم نے[ف۱۷] دوزخ کے یہ کارکن فرشتے بنائے ہیں[ف۱۸]، اور ان کی تعداد کو کافروں کے لئے فتنہ بنادیا ہے[ف۱۹] تاکہ اہلِ کتاب کو

کسی کو باقی نہ رہنے دے گی جو اُس کی گرفت میں آئے بغیر رہ جائے، اور جو بھی اس کی گرفت میں آئے گا اسے عذاب دیئے بغیر نہ چھوڑے گی۔

ف۱۶ یہ کہنے کے بعد کہ وہ جسم میں سے کچھ جلائے بغیر نہ چھوڑے گی، کھال جھلس دینے کا الگ ذکر کرنا بظاہر کچھ غیر ضروری سا محسوس ہوتا ہے۔ لیکن عذاب کی اس شکل کو خاص طور پر الگ اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ آدمی کی شخصیت کو نمایاں کرنے والی چیز دراصل اس کے چہرے اور جسم کی کھال ہی ہوتی ہے جس کی بدنمائی اُسے سب سے زیادہ کھلتی ہے۔ اندرونی اعضاء میں خواہ اسے کتنی ہی تکلیف ہو، وہ اس پر اتنا زیادہ رنجیدہ نہیں ہوتا جتنا اس بات پر رنجیدہ ہوتا ہے کہ اس کا منہ بدنما ہو جائے یا اس کے جسم کے کھلے حصّوں کی جلد پر ایسے داغ پڑ جائیں جنھیں دیکھ کر ہر شخص اُس سے گھن کھانے لگے۔ اسی لئے فرمایا گیا کہ یہ حسین چہرے اور بڑے بڑے شاندار جسم لئے ہوئے جو لوگ آج دنیا میں اپنی شخصیت پر پھولے پھر رہے ہیں، یہ اگر اللہ کی آیات کے ساتھ عناد کی وہ روش برتیں گے جو ولید بن مغیرہ برت رہا ہے تو ان کے منہ جھلس دیئے جائیں گے اور ان کی کھال جلا کر کوئلے کی طرح سیاہ کر دی جائے گی۔

ف۱۷ یہاں سے لے کر "تیرے رب کے لشکروں کو خود اُس کے سوا کوئی نہیں جانتا" تک کی پوری عبارت ایک جملۂ معترضہ ہے جو دورانِ تقریر میں سلسلۂ کلام کو توڑ کر اُن کے معترضین کے جواب میں ارشاد فرمایا گیا ہے جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے یہ سن کر کہ دوزخ کے کارکنوں کی تعداد صرف ۱۹ ہوگی، اس کا مذاق اُڑانا شروع کر دیا تھا۔ اُن کو یہ بات عجیب معلوم ہوئی کہ ایک طرف تو ہم سے یہ کہا جا رہا ہے کہ آدم علیہ السلام کے وقت سے لے کر قیامت تک دنیا میں جتنے انسانوں نے بھی کفر اور کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کیا ہے وہ دوزخ میں ڈالے جائیں گے اور دوسری طرف ہمیں یہ خبر دی جا رہی ہے کہ اتنی بڑی دوزخ میں اتنے بے شمار انسانوں کو عذاب دینے کے لئے صرف ۱۹ کارکن مقرر ہوں گے۔ اس پر قریش کے سرداروں نے بڑے زور کا ٹھٹھا مارا۔ ابو جہل بولا "بھائیو! کیا تم اتنے گئے گذرے ہو کہ تم میں سے دس دس آدمی مل کر بھی دوزخ کے ایک ایک سپاہی سے نمٹ نہ لیں گے؟" بنی جُمَح کے ایک پہلوان صاحب کہنے لگے "۱۷ سے تو میں اکیلا نمٹ لوں گا، باقی دو کو تم سب مل کر سنبھال لینا"۔ انھی باتوں کے جواب میں یہ فقرے بطور جملۂ معترضہ ارشاد ہوئے ہیں۔

ف۱۸ یعنی اُن کی قوتوں کو انسانی قوتوں پر قیاس کرنا تمہاری حماقت ہے۔ وہ آدمی نہیں فرشتے ہوں گے اور تم اندازہ نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی کیسی زبردست طاقتوں کے فرشتے پیدا کئے ہیں۔

ف۱۹ یعنی بظاہر تو اس بات کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ دوزخ کے کارکنوں کی تعداد بیان کی جاتی۔ لیکن ہم نے ان کی یہ تعداد اس کے لئے بیان کر دی ہے کہ یہ ہر اُس شخص کے لئے فتنہ بن جائے جو اپنے اندر کوئی کفر چھپائے بیٹھا ہو۔ ایسا آدمی چاہے ایمان کی کتنی ہی نمائش کر رہا ہو، اگر وہ خدا کی خدائی اور اس کی عظیم قدرتوں کے بارے میں یا وحی و رسالت کے بارے میں شک کا کوئی شائبہ بھی اپنے دل کے کسی گوشے میں لئے بیٹھا ہو تو یہ سنتے ہی کہ خدا کی اتنی بڑی جیل میں بے حد و حساب مجرم جنوں اور انسانوں کو صرف ۱۹ سپاہی قابو میں بھی رکھیں گے اور فرداً فرداً ایک ایک شخص کو عذاب دیں گے تو اس کا کفر فوراً اُچھل کر باہر آ جائے گا۔

یقین آجائے[20] اور ایمان لانے والوں کا ایمان بڑھے[21] اور اہلِ کتاب اور مومنین کسی شک میں نہ رہیں، اور دل کے بیمار[22]

---

۲۰ بعض مفسرین نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) کے یہاں چونکہ ان کی اپنی کتابوں میں بھی دوزخ کے فرشتوں کی یہی تعداد بیان کی گئی ہے اس لئے یہ بات سُن کر ان کو یقین آجائے گا کہ یہ بات فی الواقع اللہ تعالیٰ ہی کی فرمائی ہوئی ہے۔ لیکن یہ تفسیر ہمارے نزدیک دو وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اوّل یہ کہ یہود و نصاریٰ کی جو مذہبی کتابیں دنیا میں پائی جاتی ہیں ان میں تلاش کے باوجود ہمیں یہ بات کہیں نہیں ملی کہ دوزخ کے فرشتوں کی تعداد ۱۹ ہے۔ دوسرے، قرآن مجید میں بکثرت باتیں ایسی ہیں جو اہلِ کتاب کے یہاں اُن کی مذہبی کتابوں میں بھی بیان کی گئی ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اس کی یہ توجیہ کر دیتے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ باتیں ان کی کتابوں سے نقل کر لی ہیں۔ ان وجوہ سے ہمارے نزدیک اس ارشاد کا صحیح مطلب یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اچھی طرح معلوم تھا کہ میری زبان سے دوزخ کے ۱۹ فرشتوں کا ذکر سن کر میرا خوب مذاق اڑایا جائے گا، لیکن اس کے باوجود جو بات اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی وحی میں بیان ہوئی تھی اسے انھوں نے کسی خوف اور جھجک کے بغیر علی الاعلان لوگوں کے سامنے پیش کر دیا، اور کسی کے مذاق و استہزاء کی ذرّہ برابر پروا نہ کی۔ جہلائے عرب تو انبیاء کی شان سے ناواقف تھے، مگر اہلِ کتاب خوب جانتے تھے کہ انبیاء کا ہر زمانے میں یہی طریقہ رہا ہے کہ جو کچھ خدا کی طرف سے آتا تھا اسے وہ جوں کا توں لوگوں تک پہنچا دیتے تھے خواہ وہ لوگوں کو پسند ہو یا ناپسند۔ اس بنا پر اہلِ کتاب سے یہ بات زیادہ متوقع تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کو دیکھ کر انھیں یقین آجائے گا کہ ایسے سخت مخالف ماحول میں ایسی بظاہر انتہائی عجیب بات کو کسی جھجک کے بغیر پیش کر دینا ایک نبی ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ طرزِ عمل بارہا ظاہر ہوا ہے۔ اس کی سب سے زیادہ نمایاں مثال معراج کا واقعہ ہے جسے آپؐ نے کفار کے مجمع عام میں بلا تکلف بیان کر دیا اور اس بات کی ذرّہ برابر پروا نہ کی کہ اس حیرت انگیز قصے کو سُن کر آپ کے مخالفین کیسی کیسی باتیں بنائیں گے۔

۲۱ یہ بات اس سے پہلے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر بیان ہو چکی ہے کہ ہر آزمائش کے موقع پر جب ایک مومن اپنے ایمان پر ثابت قدم رہتا ہے اور شک یا انکار یا اطاعت سے فرار یا دین سے بے وفائی کی راہ چھوڑ کر یقین و اعتماد اور اطاعت و فرمانبرداری اور دین سے وفاداری کی راہ اختیار کرتا ہے تو اس کے ایمان کو بالیدگی نصیب ہوتی ہے (تشریح کے لئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد اوّل، آل عمران، آیت ۱۷۳۔ جلد دوم، الانفال، آیت ۲، حاشیہ ۲۔ التوبہ، آیات ۱۲۴-۱۲۵، حاشیہ ۱۲۵۔ جلد چہارم، الاحزاب، آیت ۲۲، حاشیہ ۳۸۔ جلد پنجم، الفتح، آیت ۴، حاشیہ ۷)۔

۲۲ قرآن مجید میں چونکہ بالعموم "دل کی بیماری" سے مراد منافقت لی جاتی ہے اس لئے یہاں اس لفظ کو دیکھ کر بعض مفسرین نے یہ خیال کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی ہے کیونکہ منافقین کا ظہور مدینہ ہی میں ہوا ہے۔ لیکن یہ خیال کئی وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اول تو یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ مکّہ میں منافق موجود نہ تھے اور اس کی غلطی ہم تفہیم القرآن، جلد سوم میں صفحہ ۶۷۲، ۶۷۴ اور ۶۸۰ تا ۶۰۳ پر واضح کر چکے ہیں۔ دوسرے یہ طرزِ تفسیر ہمارے نزدیک درست نہیں ہے کہ ایک سلسلۂ کلام جو ایک خاص موقع پر خاص حالات میں ارشاد ہوا ہو، اس کے اندر یکایک کسی ایک فقرے کے متعلق یہ کہہ دیا جائے کہ وہ کسی دوسرے موقع پر نازل ہوا تھا اور یہاں لا کر کسی مناسبت کے بغیر شامل کر دیا گیا۔ سورۂ مدثر کے اس حصّے کا تاریخی پس منظر ہمیں معتبر روایات سے معلوم ہے۔ یہ ابتدائی مکی دور کے ایک خاص واقعہ کے بارے میں

اور کفار یہ کہیں کہ بھلا اللہ کا اِس عجیب بات سے کیا مطلب ہو سکتا ہے[۲۳]۔ اِس طرح اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت بخش دیتا ہے[۲۴] اور تیرے رب کے لشکروں کو خود اُس کے سوا کوئی نہیں جانتا[۲۵]۔

نازل ہوا ہے۔ اُس کا پورا سلسلۂ کلام اس واقعہ کے ساتھ صریح مناسبت رکھتا ہے۔ اس مضمون میں آخر کونسا موقع تھا کہ اِس ایک فقرے کو اگر وہ کئی سال بعد مدینہ میں نازل ہوا تھا، اِس جگہ لاکر چسپاں کر دیا جاتا؟ اب رہا یہ سوال کہ یہاں دل کی بیماری سے مراد کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد شک کی بیماری ہے۔ مکہ ہی میں نہیں دنیا بھر میں پہلے بھی اور آج بھی کم لوگ ایسے تھے اور ہیں جو قطعیت کے ساتھ خدا، آخرت، وحی، رسالت، جنت، دوزخ وغیرہ کا انکار کرتے ہوں۔ اکثریت ہر زمانے میں انھی لوگوں کی رہی ہے جو اس شک میں مبتلا رہے ہیں کہ معلوم نہیں خدا ہے یا نہیں، آخرت ہو گی یا نہیں، فرشتوں اور جنت اور دوزخ کا واقعی کوئی وجود ہے یا یہ محض افسانے ہیں اور رسول واقعی رسول تھے اور ان پر وحی آتی تھی یا نہیں۔ یہی شک اکثر لوگوں کو کفر کے مقام پر کھینچ لے گیا ہے ورنہ ایسے بے وقوف دنیا میں کبھی زیادہ نہیں رہے جنھوں نے بالکل قطعی طور پر ان حقائق کا انکار کر دیا ہو، کیونکہ جس آدمی میں ذرہ برابر بھی عقل کا مادہ موجود ہے وہ یہ جانتا ہے کہ اِن اُمور کے صحیح ہونے کا امکان بالکل رد کر دینے اور انھیں قطعاً خارج از امکان قرار دے دینے کے لئے ہرگز کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۳ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اسے اللہ کا کلام تو مان رہے تھے مگر تعجب اس بات پر ظاہر کر رہے تھے کہ اللہ نے یہ بات کیوں فرمائی بلکہ دراصل وہ یہ کہنا چاہتے تھے کہ جس کلام میں ایسی بعید از عقل و فہم بات کہی گئی ہے وہ بھلا اللہ کا کلام کیسے ہو سکتا ہے۔

۲۴ یعنی اس طرح اللہ تعالیٰ اپنے کلام اور اپنے احکام و فرامین میں وقتاً فوقتاً ایسی باتیں ارشاد فرما دیتا ہے جو لوگوں کے لئے امتحان اور آزمائش کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔ ایک ہی بات ہوتی ہے جسے ایک راستی پسند، سلیم الطبع اور صحیح الفکر آدمی سنتا ہے اور سیدھے طریقے سے اُس کا سیدھا مطلب سمجھ کر سیدھی راہ اختیار کر لیتا ہے۔ اُسی بات کو ایک ہٹ دھرم، کج فہم اور راستی سے گریز کرنے والا آدمی سنتا ہے اور اُس کا ٹیڑھا مطلب نکال کر اسے حق سے دور بھاگ جانے کے لئے ایک نیا بہانا بنا لیتا ہے۔ پہلا آدمی چونکہ خود حق پسند ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اسے ہدایت بخش دیتا ہے کیونکہ اللہ کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ وہ ہدایت چاہنے والے کو زبردستی گمراہ کرے۔ اور دوسرا آدمی چونکہ خود ہدایت نہیں چاہتا بلکہ گمراہی کو ہی اپنے لئے پسند کرتا ہے اس لئے اللہ اسے ضلالت ہی کے راستوں پر دھکیل دیتا ہے کیونکہ اللہ کا یہ طریقہ بھی نہیں ہے کہ جو حق سے نفرت رکھتا ہو وہ اسے جبراً کھینچ کر حق کی راہ پر لائے۔ (اللہ کے ہدایت دینے اور گمراہ کرنے کے مسئلے پر تفہیم القرآن میں بکثرت مقامات پر وضاحت کے ساتھ روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ مثال کے طور پر حسب ذیل مقامات ملاحظہ ہوں۔ جلد اوّل، البقرہ، حواشی ۱۰، ۱۶، ۱۹، ۲۰۔ النساء، حاشیہ ۱۷۳۔ الانعام، حواشی ۱۷، ۲۸، ۹۰۔ جلد دوم، یونس، حاشیہ ۱۳۔ جلد سوم، الکہف، حاشیہ ۵۴۔ القصص، حاشیہ ۱۷)۔

۲۵ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی اس کائنات میں کیسی کیسی اور کتنی مخلوقات پیدا کر رکھی ہیں اور ان کو کیا کیا طاقتیں اس نے بخشی ہیں اور ان سے کیا کیا کام وہ لے رہا ہے، ان باتوں کو اللہ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ ایک چھوٹے سے کرۂ زمین پر رہنے والا انسان اپنی محدود نظر سے اپنے گردوپیش کی چھوٹی سی دنیا کو دیکھ کر اگر اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے کہ خدا کی خدائی میں بس وہی کچھ ہے جو اسے اپنے حواس یا اپنے آلات کی مدد سے محسوس ہوتا ہے تو یہ اس کی اپنی ہی نادانی ہے۔

اور اس دوزخ کا ذکر اس کے سوا کسی غرض کے لئے نہیں کیا گیا ہے کہ لوگوں کو اس سے نصیحت ہو۔[۲۶]
ہرگز نہیں[۲۷]، قسم ہے چاند کی اور رات کی جب کہ وہ پلٹتی ہے، اور صبح کی جب کہ وہ روشن ہوتی ہے، یہ دوزخ بھی بڑی چیزوں میں سے ایک ہے[۲۸]۔ انسانوں کے لئے ڈراوا، تم میں سے ہر اس شخص کے لئے ڈراوا جو آگے بڑھنا چاہے یا پیچھے رہ جانا چاہے۔[۲۹]

ہر متنفس اپنے کسب کے بدلے رہن ہے[۳۰]، دائیں بازو والوں کے سوا[۳۱]، جو جنتوں میں ہوں گے۔ وہاں وہ مجرموں سے پوچھیں گے[۳۲] "تمھیں کیا چیز دوزخ میں لے گئی"؟ وہ کہیں گے "ہم نماز پڑھنے والوں میں سے نہ تھے[۳۳] اور مسکین کو

ورنہ یہ خدائی کا کارخانہ اتنا وسیع و عظیم ہے کہ اس کی کسی ایک چیز کا بھی پورا علم حاصل کر لینا انسان کے بس میں نہیں ہے کجا کہ اس کی ساری وسعتوں کا تصوّر اس کے چھوٹے سے دماغ میں سما سکے۔

ف۲۶ یعنی لوگ اپنے آپ کو اس کا مستحق بنانے اور اس کے عذاب کا مزا چکھنے سے پہلے ہوش میں آجائیں اور اپنے آپکو اس سے بچانے کی فکر کریں۔

ف۲۷ یعنی یہ کوئی ہوائی بات نہیں ہے جس کا اس طرح مذاق اُڑایا جائے۔

ف۲۸ یعنی جس طرح چاند اور رات اور دن اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عظیم نشانات ہیں اُسی طرح دوزخ بھی عظائم قدرت میں سے ایک چیز ہے۔ اگر چاند کا وجود غیر ممکن نہ تھا، اگر رات اور دن کا اس باقاعدگی کے ساتھ آنا غیر ممکن نہ تھا، تو دوزخ کا وجود آخر کیوں تمھارے خیال میں غیر ممکن ہو گیا؟ اِن چیزوں کو چونکہ تم رات دن دیکھ رہے ہو اس لئے تمھیں ان پر کوئی حیرت نہیں ہوتی، ورنہ اپنی ذات میں یہ بھی اللہ کی قدرت کے نہایت حیرت انگیز معجزے ہیں جو اگر تمھارے مشاہدے میں آئے ہوتے اور کوئی تمھیں خبر دیتا کہ چاند جیسی ایک چیز بھی دنیا میں موجود ہے، یا سورج ایک چیز ہے جس کے چھپنے سے دنیا میں اندھیرا ہو جاتا ہے۔ اور جس کے نکل آنے سے دنیا چمک اُٹھتی ہے تو تم جیسے لوگ اس بات کو سن کر بھی اُسی طرح ٹھٹھے مارتے جس طرح دوزخ کا ذکر سُنکر ٹھٹھے مار رہے ہو۔

ف۲۹ مطلب یہ ہے کہ اس چیز سے لوگوں کو ڈرا دیا گیا ہے۔ اب جس کا جی چاہے اس سے ڈر کر بھلائی کے راستے پر آگے بڑھے اور جس کا جی چاہے پیچھے ہٹ جائے۔

ف۳۰ تشریح کے لئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد پنجم، تفسیر سورۂ طور، حاشیہ ۱۶۔

ف۳۱ بالفاظ دیگر بائیں بازو والے تو اپنے کسب کے بدلے میں پکڑ لئے جائیں گے لیکن دائیں بازو والے اپنا فک رہن کرالیں گے (دائیں بازو اور بائیں بازو کی تشریح کے لئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد پنجم، تفسیر سورۂ واقعہ، حواشی ۵-۶)۔

ف۳۲ اس سے پہلے کئی مقامات پر قرآن مجید میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اہلِ جنّت اور اہلِ دوزخ ایک دوسرے سے ہزاروں لاکھوں میل دور ہونے کے باوجود جب چاہیں گے ایک دوسرے کو کسی آلے کی مدد کے بغیر دیکھ سکیں گے اور ایک دوسرے سے براہِ راست گفتگو کر سکیں گے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد دوم، الاعراف، آیات ۴۴ تا ۵۰، حاشیہ ۳۵۔ جلد چہارم، الصّافّات، آیات ۵۰ تا ۵۷، حاشیہ ۳۲۔

ف۳۳ مطلب یہ ہے کہ ہم ان لوگوں میں سے نہ تھے جنھوں نے خدا اور اس کے رسولؐ اور اس کی کتاب کو مان کر خدا کا وہ

کھانا نہیں کھلاتے تھے[۳۴] اور حق کے خلاف باتیں بنانے والوں کے ساتھ مل کر ہم بھی باتیں بنانے لگتے تھے اور روزِ جزا کو جھوٹ قرار دیتے تھے، یہاں تک کہ ہمیں اُس یقینی چیز سے سابقہ پیش آگیا۔[۳۵] اُس وقت سفارش کرنے والوں کی سفارش ان کے کسی کام نہ آئے گی[۳۶]۔

آخر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ اِس نصیحت سے مُنھ موڑ رہے ہیں گویا یہ جنگلی گدھے ہیں جو شیر سے ڈر کر بھاگ پڑے ہیں۔[۳۷] بلکہ اِن میں سے تو ہر ایک یہ چاہتا ہے کہ اُس کے نام کُھلے خط بھیجے جائیں۔[۳۸] ہرگز نہیں،

اوّلین حق ادا کیا ہو جو ایک خدا پرست انسان پر عائد ہوتا ہے۔ یعنی نماز۔ اس مقام پر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیئے کہ نماز کوئی شخص اُس وقت تک پڑھ ہی نہیں سکتا جب تک وہ ایمان نہ لایا ہو۔ اس لئے نمازیوں میں سے ہونا آپ سے آپ ایمان لانے والوں میں سے ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن نمازیوں میں سے نہ ہونے کو دوزخ میں جانے کا سبب قرار دے کر یہ بات واضح کر دی گئی کہ ایمان لا کر بھی آدمی دوزخ سے نہیں بچ سکتا اگر وہ تارکِ نماز ہو۔

[۳۴] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی انسان کو بھوک میں مبتلا دیکھنا اور قدرت رکھنے کے باوجود اس کو کھانا نہ کھلانا اسلام کی نگاہ میں کتنا بڑا گناہ ہے کہ آدمی کے دوزخی ہونے کے اسباب میں خاص طور پر اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

[۳۵] یعنی مرتے دم تک ہم اِسی روش پر قائم رہے یہاں تک کہ وہ یقینی چیز ہمارے سامنے آگئی جس سے ہم غافل تھے۔ یقینی چیز سے مراد موت بھی ہے اور آخرت بھی۔

[۳۶] یعنی ایسے لوگ جنھوں نے مرتے دم تک یہ روش اختیار کئے رکھی ہو ان کے حق میں اگر کوئی شفاعت کرنے والا شفاعت کرے بھی تو اسے معافی نہیں مل سکتی۔ شفاعت کے مسئلے کو قرآن مجید میں بکثرت مقامات پر اتنی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے کہ کسی شخص کو یہ جاننے میں کوئی مشکل پیش نہیں آسکتی کہ شفاعت کون کر سکتا ہے اور کون نہیں کر سکتا، کس حالت میں کی جاسکتی ہے اور کس حالت میں نہیں کی جاسکتی، کس کے لئے کی جاسکتی ہے اور کس کے لئے نہیں کی جاسکتی اور کس کے حق میں نافع ہے اور کس کے حق میں نافع نہیں ہے۔ دنیا میں چونکہ لوگوں کی گمراہی کے بڑے اسباب میں سے ایک سبب شفاعت کے بارے میں غلط عقائد بھی ہیں۔ اس لئے قرآن نے اس مسئلے کو اتنا کھول کر بیان کر دیا ہے کہ اس میں کسی اشتباہ کی گنجائش باقی نہیں چھوڑی۔ مثال کے طور پر آیاتِ ذیل ملاحظہ ہوں:۔ البقرہ، ۲۵۵۔ الانعام، ۹۴۔ الاعراف، ۵۳۔ یونس، ۳-۱۸۔ مریم، ۸۷۔ طٰہٰ، ۱۰۹۔ الانبیاء، ۲۸۔ سبا، ۲۳۔ الزمر، ۴۳-۴۴۔ المؤمن، ۱۸۔ الدخان، ۸۶۔ النجم ۲۶۔ النبا، ۳۷-۳۸۔ تفہیم القرآن میں جہاں جہاں یہ آیات آئی ہیں ہم نے ان کی اچھی طرح تشریح کر دی ہے۔

[۳۷] یہ ایک عربی محاورہ ہے۔ جنگلی گدھوں کا یہ خاصہ ہوتا ہے کہ خطرہ بھانپتے ہی وہ اس قدر بدحواس ہو کر بھاگتے ہیں کہ کوئی دوسرا جانور اس طرح نہیں بھاگتا۔ اس لئے اہلِ عرب غیر معمولی طور پر بدحواس ہو کر بھاگنے والے کو اُن جنگلی گدھوں سے تشبیہ دیتے ہیں جو شیر کی بُو یا شکاریوں کی آہٹ پاتے ہی بھاگ پڑے ہوں۔

[۳۸] یعنی یہ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اگر واقعی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی مقرر فرمایا ہے تو وہ مکّہ کے ایک ایک سردار اور ایک ایک شیخ کے نام ایک خط لکھ کر بھیجے کہ محمدؐ ہمارے نبی ہیں، تم ان کی پیروی قبول کرو۔ اور یہ خط ایسے ہوں جنہیں دیکھ کر انھیں یقین آجائے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ لکھ کر بھیجے ہیں۔ ایک اور مقام پر قرآن مجید میں کفّارِ مکّہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "ہم نہ مانیں گے جب تک وہ چیز خود کو نہ دی جائے جو اللہ کے رسولوں کو دی گئی ہے۔" (الانعام، ۱۲۴)۔

اصل بات یہ ہے کہ یہ آخرت کا خوف نہیں رکھتے[۳۹]۔ ہرگز نہیں[۴۰]، یہ تو ایک نصیحت ہے، اب جس کا جی چاہے اس سے سبق حاصل کرلے۔ اور یہ کوئی سبق حاصل نہ کریں گے اِلّایہ کہ اللہ ہی ایسا چاہے[۴۱]۔ وہ اس کا حق دار ہے کہ اُس سے تقویٰ کیا جائے[۴۲] اور وہ اس کا اہل ہے کہ (تقویٰ کرنے والوں کو) بخش دے[۴۳]۔

ایک دوسری جگہ ان کا یہ مطالبہ نقل کیا گیا ہے کہ آپ ہمارے سامنے آسمان پر چڑھیں اور وہاں سے ایک لکھی لکھائی کتاب لاکر ہمیں دیں جسے ہم پڑھیں (بنی اسرائیل۔ ۹۳)

ف۳۹ یعنی ان کے ایمان نہ لانے کی اصل وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان کے یہ مطالبے پورے نہیں کئے جاتے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ یہ آخرت سے بے خوف ہیں۔ انھوں نے سب کچھ اسی دنیا کو سمجھ رکھا ہے اور انھیں یہ خیال نہیں ہے کہ اِس دنیا کی زندگی کے بعد کوئی اور زندگی بھی ہے جس میں اِن کو اپنے اعمال کا حساب دینا ہوگا۔ اسی چیز نے اِن کو دنیا میں بے فکرا اور غیر ذمہ دار بنادیا ہے۔ یہ حق اور باطل کے سوال کو سرے سے بے معنی سمجھتے ہیں کیونکہ انھیں دنیا میں کوئی حق ایسا نظر نہیں آتا جسکی پیروی کا نتیجہ لازماً دنیا میں اچھا ہی نکلتا ہو، اور نہ کوئی باطل ایسا نظر آتا ہے جس کا نتیجہ دنیا میں ضرور بُرا ہی نکلا کرتا ہو۔ اسلئے یہ اس مسئلے پر غور کرنا لاحاصل سمجھتے ہیں کہ فی الواقع حق کیا ہے اور باطل کیا۔ یہ مسئلہ سنجیدگی کے ساتھ قابلِ غور اگر ہو سکتا ہے تو صرف اُس شخص کے لئے جو دنیا کی موجودہ زندگی کو ایک عارضی زندگی سمجھتا ہو اور یہ تسلیم کرتا ہو کہ اصلی اور ابدی زندگی آخرت کی زندگی ہے جہاں حق کا انجام لازماً اچھا اور باطل کا انجام لازماً بُرا ہوگا۔ ایسا شخص تو اُن معقول دلائل اور اُن پاکیزہ تعلیمات کو دیکھ کر ایمان لائے گا جو قرآن میں پیش کی گئی ہیں اور اپنی عقل سے کام لے کر یہ سمجھنے کی کوشش کرے گا کہ قرآن جن عقائد اور اعمال کو غلط کہہ رہا ہے ان میں فی الواقع کیا غلطی ہے۔ لیکن آخرت کا منکر جو سرے سے تلاشِ حق میں سنجیدہ ہی نہیں ہے وہ ایمان نہ لانے کے لئے آئے دن نت نئے مطالبے پیش کرے گا، حالانکہ اس کا خواہ کوئی مطالبہ بھی پورا کردیا جائے، وہ انکار کرنے کے لئے کوئی دوسرا بہانہ ڈھونڈھ نکالے گا۔ یہی بات ہے جو سُورۂ انعام میں فرمائی گئی ہے کہ "اے نبی، اگر تمھارے اوپر کاغذ میں لکھی لکھائی کتاب بھی اُتار دیتے اور لوگ اسے اپنے ہاتھوں سے چھوکر بھی دیکھ لیتے تو جنھوں نے حق کا انکار کیا ہے وہ یہی کہتے کہ یہ تو صریح جادو ہے۔" (الانعام، ۷)۔

ف۴۰ یعنی ان کا ایسا کوئی مطالبہ ہرگز پورا نہ کیا جائے گا۔

ف۴۱ یعنی کسی شخص کا نصیحت حاصل کرنا سراسر اُس کی اپنی مشیت ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُسے نصیحت اُسی وقت نصیب ہوتی ہے جب کہ اللہ کی مشیّت بھی یہ ہو کہ وہ اُسے نصیحت حاصل کرنے کی توفیق بخشے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ بندے کا کوئی فعل بھی تنہا بندے کی اپنی مشیت سے ظہور میں نہیں آتا بلکہ ہر فعل اُسی وقت پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے جب خدا کی مشیت بندے کی مشیت سے مل جائے۔ یہ ایک نہایت نازک مسئلہ ہے جسے نہ سمجھنے سے انسانی فکر بکثرت ٹھوکریں کھاتی ہے۔ مختصر الفاظ میں اس کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر اس دنیا میں ہر انسان کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ جو کچھ وہ کرنا چاہے کر گذرے تو ساری دنیا کا نظام درہم برہم ہو جاتا۔ جو نظم اس جہان میں قائم ہے وہ اسی وجہ سے ہے کہ اللہ کی مشیّت ساری مشیتوں پر غالب ہے۔ انسان جو کچھ بھی کرنا چاہے وہ اُسی وقت کر سکتا ہے جب کہ اللہ بھی یہ چاہے کہ انسان کو وہ کام کرنے دیا جائے۔ یہی معاملہ ہدایت اور ضلالت کا بھی ہے۔ انسان کا محض خود ہدایت چاہنا اِس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اُسے ہدایت مل جائے بلکہ اُسے ہدایت اُس وقت ملتی ہے جب اللہ اُس کی اس خواہش کو پورا کرنے کا فیصلہ فرمادیتا ہے

اسی طرح ضلالت کی خواہش بھی محض بندے کی طرف سے ہونا کافی نہیں ہے بلکہ جب اللہ اس کے اندر گمراہی کی طلب پاکر یہ فیصلہ کر دیتا ہے کہ اسے غلط راستوں میں بھٹکنے دیا جائے تب وہ اُن راہوں میں بھٹک نکلتا ہے جن پر اللہ اسے جانے کا موقع دے دیتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی چور بننا چاہے تو محض اس کی یہ خواہش اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ جہاں جس کے گھر میں گھس کر وہ جو کچھ چاہے چرا لے جائے، بلکہ اللہ اپنی عظیم حکمتوں اور مصلحتوں کے مطابق اس کی اِس خواہش کو جب اور جس قدر اور جس شکل میں پورا کرنے کا موقع دیتا ہے اسی حد تک وہ اسے پورا کر سکتا ہے۔

۴۲ یعنی تمھیں اللہ کی ناراضی سے بچنے کی جو نصیحت کی جا رہی ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ اللہ کو اِس کی ضرورت ہے اور اگر تم ایسا نہ کرو تو اس سے اللہ کا کوئی نقصان ہوتا ہے بلکہ یہ نصیحت اس بنا پر کی جا رہی ہے کہ اللہ کا یہ حق ہے کہ اس کے بندے اس کی رضا چاہیں اور اس کی مرضی کے خلاف نہ چلیں۔

۴۳ یعنی یہ اللہ ہی کو زیب دیتا ہے کہ کسی نے خواہ اس کی کتنی ہی نافرمانیاں کی ہوں جس وقت بھی وہ اپنی اِس روش سے باز آ جائے اللہ اپنا دامنِ رحمت اس کے لئے کشادہ کر دیتا ہے۔ اپنے بندوں کے لئے کوئی جذبۂ انتقام وہ اپنے اندر نہیں رکھتا کہ ان کے قصوروں سے وہ کسی حال میں درگذر ہی نہ کرے اور انھیں سزا دیئے بغیر نہ چھوڑے۔

اتنا کھاؤ جتنا ہضم کر سکو اور اتنا پڑھو جتنا جذب کر سکو۔ (ابن سینا)

مباحثہ عقل کے لئے صیقل کے حکم میں ہے اور جاہلوں کے لئے عداوت کا بیج۔ (")

جو شخص بے حیا ہے وہ ہمارے کسی کام کا نہیں۔ (حدیث)

شراب پینے والے جب بیمار پڑ جائیں تو ان کی عیادت کو مت جاؤ۔ (")

قیامت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی یہ ہے کہ شراب نوشی عام ہو جائے گی۔ (")

جس کی نماز اسے برائی سے باز نہ رکھے تو ایسی نماز خدا سے قریب نہیں دور کرتی ہے۔ (")

اللہ کی لعنت ہو رشوت لینے والے پر اور رشوت دینے والے پر۔ (")

اور جب بات کہو تو حق و انصاف کی کہو چاہے معاملہ اپنے رشتہ دار ہی کا کیوں نہ ہو۔ (قرآن)

لوگوں پر ایک زمانہ ایسا آئے گا جس میں آدمی اس بات کی پروا نہیں کرے گا کہ اس نے جو مال کمایا ہے وہ حلال ہے یا حرام۔ (حدیث)

تجارتی سود — تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے

جدید و قدیم دونوں علوم کی روشنی میں تجارتی سود پر گفتگو زبان سلیس۔ اسلوب شگفتہ، دلائل قوی، مواد محققانہ — چھ روپے۔

احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

از۔ مولانا تقی امینی۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ اس کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ شریعت کے احکام زمانے کے تقاضوں اور تغیر پذیر حالتوں کا بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ تمام مواد حوالوں سے آراستہ۔ قیمت — غیر مجلد سات روپے۔

تاریخ دیوبند

یہ مشہور کتاب اب عمدہ اضافوں کے ساتھ چھاپی گئی ہے۔ دیوبند کی مکمل تاریخ۔ محققانہ اور دلچسپ
قیمت — آٹھ روپے

تفسیر رشیدی

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے قلم سے۔ بیس آیات قرآنیہ کی قابل مطالعہ تفسیر، عارفانہ اور محققانہ۔ قیمت — ڈھائی روپے۔

انفاس علیؔ

حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علیؒ کی تصنیفات سے تصوف و شریعت، اخلاق، اصلاح معاشرہ اور دیگر بے شمار موضوعات پر دین و دانش کی روشنی میں، دلچسپ اور روح پرور۔ اٹھارہ روپے۔

مدارج سلوک

ڈاکٹر میر ولی الدین کی مفید کتاب۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔ اس کا مطالعہ آپ کے لئے مفید ہوگا۔ قیمت — ساڑھے پانچ روپے۔

اسمائے حسنیٰ کی برکات

تعویذ و عملیات کے سلسلہ میں ایک عمدہ کتاب۔ قیمت — مجلد چار روپے۔

حقوق العلم

از:۔ مولانا تھانویؒ۔ علم کے آداب، حقوق۔ زریں ہدایات اور نصیحتیں۔
قیمت — ڈھائی روپے۔

مکتوبات مجدد الف ثانیؒ

حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے خطوط تمام اہل علم میں ایمان و معرفت اور شریعت و طریقت کا گنجینہ سمجھے گئے ہیں سلیس اردو ترجمہ کی صورت میں انھیں پڑھیئے۔
قیمت مجلد جلد اول — پندرہ روپے
جلد دوم۔ اٹھارہ روپے • جلد سوم۔ پندرہ روپے۔

حیات عبدالحیؒ

مولانا علی میاں کے خامۂ زرنگار سے ایک ممتاز عالم دین اور خادم ملت کی ایک ایمان افروز سوانح۔ قیمت مجلد — گیارہ روپے۔

مآثر و معارف

علوم حدیث، علوم فقہ، فنون اسلامیہ اور دیگر اہم موضوعات پر مولانا قاضی اطہر مبارک پوری کے ۲۵ عمدہ مقالات کا مجموعہ۔
قیمت — نو روپے

وحدۃ الوجود

اہل معرفت کے مشہور مسلک "وحدۃ الوجود" پر محققانہ گفتگو۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کا بیان اور اس کے اسرار۔ مجلد — ڈھائی روپے۔

مکاتیب گیلانیؒ

مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کے قابل قدر خطوط کا مجموعہ معقول و منقول کا خزانہ مجلد پلاسٹک۔ دس روپے۔ مجلد سادہ آٹھ روپے۔

قرآن اور تعمیر سیرت

یہ تعلیمات قرآنی کا نچوڑ تصوف اور ادب صالح کا دلکش مجموعہ۔ ڈاکٹر میر ولی الدین کے قلم سے۔ قیمت — چھ روپے۔

عورت کیا کچھ کر سکتی ہے

تاریخی شہادتوں کے ساتھ صحابی عورتوں کے وہ شاندار کارنامے جو تاریخ کی پیشانی پر ثبت ہو گئے۔ انداز بیان اس قدر عمدہ کہ بار بار پڑھنے کو دل چاہتا ہے۔ (پیش لفظ مولانا عامر عثمانی کا ہے) قیمت — دو روپے۔

غنیۃ الطالبین

مصنفہ: شیخ عبدالقادر جیلانیؒ۔ قیمت مجلد — چوبیس روپے۔

کیا سرکاری سود جائز ہے؟

سوال :- گذشتہ ہفتہ ایک دینی مدرسے کے جلسے کی تقریب میں یہاں مولانا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی صاحب تشریف لائے تھے - اپنے قیام کے دوران مسلم صنعت کاروں اور تاجر طبقے کی ایک میٹنگ میں مولانا موصوف نے سرکاری قرضوں اور سود کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا اس کو کمیونسٹ اور سیکولر حلقے تو خوب اچھال رہے ہیں لیکن دینی درد رکھنے والے اصحاب مطمئن نہیں ہیں اور کچھ مضطرب سے ہیں۔

آپ نے کہا ملک کا اقتصادی ڈھانچہ بہت بدل گیا ہے کو اپریٹیو سوسائٹی اور بینکنگ کے بغیر منفعت بخش کاروبار کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ ہمیں سوسائٹی بنا کر اور گورنمنٹ سے قرض وغیرہ لے کر آگے بڑھنا چاہیئے۔ اس میں سودی لین دین ضرور ہوگا لیکن یہ سرکاری سود انفرادی سود کے جیسا نہیں ہے۔ ہمارے ہی کروڑوں روپے ٹیکس وغیرہ کی صورت میں حکومت کے پاس پہنچتے ہیں اور وہ روپیہ عوام کی فلاح کے لئے خرچ کیا جاتا ہے اپنا ہی سرمایہ حاصل کرنا کوئی بری بات نہیں ہے۔ پھر آپ نے کہا کہ قوانین ہمارے بنائے ہوئے نہیں ہیں اور نہ ہی سودی کاروبار کا ہمیں شوق ہے بلکہ حکومت کی دی ہوئی سہولتوں سے فائدہ اٹھانا مقصود ہے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اس ضمن میں جو لوگ بال کی کھال نکالتے ہوئے حرام اور حلال کی بحث کھڑی کرتے ہیں تنگ نظری کا شکار ہیں۔ توہمات میں گھرے ہوئے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا کو آپریٹو سوسائٹی اور بینک قائم کر کے حکومت سے سودی قرضے حاصل کرنا جائز ہے؟ کیا علماء نے غور و فکر کے بعد اس سلسلے میں کوئی رہنمائی کی ہے؟ اگر یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے تو اتنی شرح صدر کے ساتھ کسی مفتی کو فیصلہ دینے کا کیا حق ہے؟

اور پھر جو لوگ اپنی دینی حمیت کی وجہ سے اس لعنت سے محفوظ رہنا چاہتے ہوں وہ تعریف کے مستحق ہیں یا مذمت و ملامت کے حقدار۔

یہ مسئلہ میں جناب محترم ایڈیٹر تجلّی کی خدمت میں اسی لئے روانہ کر رہا ہوں کہ اس مسلک میں موجودہ حالات میں ہمیں کہاں تک اجازت مل سکتی ہے قرآن و سنت کی روشنی میں ہمیں سمجھایا جائے تاکہ ہمارا اضطراب دور ہو سکے

(لطیف عزیز۔ مالیگاؤں۔ ضلع ناسک)

جواب :-

اکابر علماء کا ہمیشہ سے اس پر اتفاق رہا ہے کہ جن معاملات کا تعلق اجتماعی معیشت یا عمرانی تغیرات یا تمدنی زندگی سے ہو ان میں فتویٰ بہت غور و فکر کے بعد دینا چاہیئے .... اور غور و فکر کی ضرورت اس لئے ہے کہ شریعت اسلامیہ انسانوں کو مشکلات اور پیچیدگیوں میں ڈالنے نہیں آئی بلکہ حتی الوسع ان کے لئے سہولتوں کا انتظام کرنے آئی ہے۔ اِنَّ اللّٰہَ یُرِیْدُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (اللہ تعالیٰ

تمھارے لئے آسانیاں مہیا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تنگی میں ڈالنے کا ارادہ نہیں رکھتا) اس مضمون کو متعدد احادیثِ مبارکہ میں بھی بیان کیا گیا ہے اور ان آیات و احادیث ہی کی بنیاد پر قانونِ شریعت کے ماہرین نے ایسے اصول وضوابط وضع کئے ہیں جن کے تحت مفتی کے لئے مخلوق کی ضرورتوں اور مصلحتوں کا لحاظ رکھنا ممکن ہو۔ چنانچہ آپ نے سنا ہوگا ـــــ اور ہر اہلِ علم جانتا ہے کہ دار الحرب کے بعض خاص حالات میں سود جیسے شدید حرام کا بھی جواز ماہرینِ شریعت نے تسلیم کیا اور ماضی میں اس پر عمل بھی ہوا۔

اس بنیادی حقیقت کو ملحوظ رکھتے ہوئے غور وفکر کرنا چاہئے کہ زمانے کے انقلابات نے ہم ہندوستانی مسلمانوں کو کس قسم کے حالات سے دوچار کر دیا ہے۔ یہ حالات تقاضا کرتے ہیں کہ ہم کوئی بھی فتویٰ صادر کرنے سے قبل اس کے نتائج ومضمرات پر ٹھنڈے دل سے غور کریں اور دیکھیں کہ عامۃ المسلمین کے احوال پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے۔

اقتصادی مضبوطی یوں تو ہمیشہ ہی قوموں کے لئے ضروری رہی ہے لیکن آج تو خاص طور پر یہ ہر قوم کی ریڑھ کی ہڈی بن گئی ہے۔ آج یقیناً وہ زمانہ آچکا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے کہ یکاد الفقر ان یکون کفرا (قریب ہے کہ مفلسی کفر میں تبدیل ہو جائے) کفر تک نوبت نہ بھی پہنچے تو یہ بہرحال طے ہے کہ ہمارے اقتصادی حالات جوں جوں خراب ہوتے جائیں گے ہمارا مجموعی ضعف اتنا ہی بڑھتا جائے گا اور ضعف جتنا بڑھے گا اسی قدر ان لوگوں کی جسارت بڑھے گی جو ہمیں ہماری مذہبی خصوصیات سے محروم کرکے اپنی تہذیب وثقافت میں ضم کر لینا چاہتے ہیں۔ ہم خوشی سے آمادہ نہ ہوں تو جبر کے ذریعہ ہم پر اسلام شکن قوانین لاد دیئے جائیں گے اور جبر کی مزاحمت اتنی ہی زیادہ مشکل ہوگی جتنے زیادہ ہم کمزور ہوں گے۔

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ آزادی کے بعد حکومت کی طرف سے جس نوع کا نظامِ معیشت رائج کیا گیا ہے اس نے مجبور کر دیا ہے کہ لوگ اگر بڑے پیمانے پر صنعت وحرفت یا تجارت وزراعت میں ترقی کرنی چاہیں تو حکومت کی رفاہی اسکیموں سے رابطہ پیدا کریں۔ خصوصاً جو فرقے مجموعی حیثیت سے غریب ہیں ان کے لئے تو اور زیادہ مجبوری ہے مسلمانوں کا غریب ہونا محتاجِ بیان نہیں۔ یہ اگر حکومت کی اسکیموں سے فائدہ نہیں اٹھاتے تو دوسرے فرقوں کے مقابلے میں ان کی معاشی حالت بد سے بدتر ہوتی چلی جائے گی اور اسی تناسب سے ان کا وزن گھٹے گا۔

یہ صورتِ حال اگر بعض ایسے علماء کو جنھیں ملّت کا درد بھی ہے اور حالات کا شعور بھی اُس طرح سوچنے پر آمادہ کر دے جس طرح حضرت مفتی عتیق الرحمٰن صاحب سوچ رہے ہیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جسے پہلی فرصت میں نشانۂ ملامت بنایا جائے۔ غور طلب وہ استدلال ہے جو اس انداز میں سوچنے والے اپنے موقف کے لئے پیش کرتے ہیں۔

سود کی بنیاد جذبۂ انتفاع پر ہے۔ اپنے قرض دیئے ہوئے روپے پر کچھ روپے کا اضافہ قرض دینے والا اسی لئے تو چاہتا ہے کہ یہ اضافہ شدہ روپیہ اس کے اپنے سرمائے میں اضافے کا موجب ہو۔ یہ چاہے فردِ واحد ہو یا کوئی ادارہ یا بینک۔ اس کا مقصد سود لینے سے بہرحال اپنا نفع ہوتا ہے اور قرض لینے والے کے نفع نقصان سے اسے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی ـــ یا ہوتی ہے تو بس اس حد تک کہ قرض دی ہوئی رقم مع سود واپس مل سکے۔

لیکن حکومت نے رفاہی اسکیموں کے تحت جو سہولتیں وغیرہ عوام کو قرض دینے کے لئے بنائی ہیں ان میں یہ ذاتی انتفاع کی ذہنیت کارفرما نہیں ہے۔ ان کی عین وضع میں یہ بات رکھ دی گئی ہے کہ مقصود قرض دینے والے کا نفع نہیں بلکہ قرض لینے والوں کا نفع ہے۔ جو لوگ ان اسکیموں کے ہر ہر پہلو اور ان کے مقصدِ وجود سے اچھی طرح واقف ہیں انھیں علم ہے کہ یہ کوئی کاروبار نہیں ہے جس سے حکومت اپنے

خزانے میں اضافے کی خواہش رکھتی ہو۔ نہ عملاً اُس ادارے کو جسے "حکومت" کہتے ہیں ان سودی رقموں سے کوئی مالی فائدہ پہنچ رہا ہے۔ بلکہ تمام تر مقصد ملک نہ قوم ہی کو فائدہ پہنچانا ہے اور ایسے افراد کو صلاحیتیں استعمال کرنے کا موقع فراہم کرنا ہے جو پیسہ نہ ہونے کی وجہ سے اپنی صلاحیتیں بروئے کار نہیں لا سکتے۔

ایسی صورت میں یہ بات یقیناً سوچنے کے قابل ہوجاتی ہے کہ آیا یہ بھی ایسا ہی سود ہے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے یا مقصد کی بنیادی تبدیلی نے اس کی حیثیت کچھ بدل دی ہے۔

جب سود حرام کیا گیا اُس وقت بھی اور اس سے پہلے بھی ایسے سود کا کہیں وجود نہ تھا جو قرض دینے والے کے سرمائے میں اضافہ نہ کرتا ہو اور جس کا مقصد نفع کمانا نہ ہو۔ انفرادی ضرورتوں کی غرض سے یا کاروباری احتیاج کی بنا پر جتنے بھی قرضے دیئے جاتے تھے ان سب پر سود لینے کا واحد منشا یہی ہوتا تھا کہ قرض دینے والا اپنے سرمائے پر نفع کمائے۔ حقیقتاً یہی وہ ذہنیت تھی جس کی بنا پر سود حرام قرار دیا گیا۔ اگر یہ ذہنیت موجود نہ ہو بلکہ اس کے برخلاف ان لوگوں کی معاشی خوش حالی اور ترقی پیش نظر ہو جنھیں قرض دیا جارہا ہے تو یہ بات یقیناً مشکوک ہو جاتی ہے کہ دونوں مذکورہ صورتوں پر ایک ہی حکم لگے اور دونوں قسم کے سود ایک ہی طرح کی حرمت کا مصداق بنیں۔

جو لوگ مزاجاً تشدد پسند یا جلد باز ہیں یا اجتماعی معاشری احوال کے نشیب و فراز اور مصالح و حِکَم تک ان کی نظر نہیں پہنچتی یا جنھیں اس سے بحث ہی نہیں ہے کہ قوم و ملت کا کیا بنے گا وہ بے شک اس طرح کے فکر و تعمق کو گمراہی قرار دے سکتے ہیں۔ ضلالت کا فتویٰ لگا سکتے ہیں۔ شدومد سے مخالفت کر سکتے ہیں۔ لیکن سلیم الطبع اور اعتدال پسند علماء کے لئے بہرحال یہ مسئلہ سنجیدگی سے غور کرنے کے قابل ہے اور انھیں اگر غور و فکر کے بعد اختلاف بھی ہو تو اس اختلاف کو مخالفت اور تفسیق و تضلیل تک ہرگز نہیں پہنچنا چاہئے

مفتی عتیق الرحمان صاحب کوئی نام نہاد عالم نہیں ہیں۔ وہ ایک بہت بڑے مفتی کے بیٹے اور خود بھی دقیقہ رس قسم کے مفتی ہیں۔ ان کے سیکڑوں فتوے ہماری نظر سے گزرے ہیں۔ ان کے بارے میں اس غلط فہمی کا بھی کوئی موقع نہیں کہ وہ سرکاری مولوی ہیں۔ سرکار کے یہاں تو ان کا نام غالباً اب سیاہ فہرست میں درج ہے۔ ان سے جو حضرات ذاتی طور پر واقف ہیں وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ کیرکٹر اور اتباعِ شریعت اور اخلاق کے اعتبار سے ان کا کیا پایہ ہے اور ان کی ذہانت اور جودتِ طبع بھی واقف کاروں کے لئے دو رائے کی متحمل نہیں۔ پھر سب سے بڑا عیب جو ہر زمانے میں بے شمار علماء سے چمٹا رہا ہے حبِ جاہ یا حبِ مال اس سے بھی وہ بہت دُور ہیں۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ ان کی ایک فقیہانہ رائے کو جذباتی تُرک تازیوں کا ہدف بنایا جائے۔ آخر کیا آپ نہیں جانتے کہ دوسروں کی طرح مسلمان بھی ٹیکس ادا کرتے ہیں اور ٹیکس کا مقصد ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی شکل میں اس کا فائدہ ٹیکس دینے والوں کی طرف لوٹے۔ آپ ہمیں بتائیں کہ اگر مسلمان رفاہی اسکیموں سے —— جو ٹیکس ہی کے سرمایے سے چل رہی ہیں محض اس بنا پر مکمل بے تعلقی کی روش اختیار کریں کہ اس تعلق کا قیام سود کے بغیر ممکن نہیں تو ٹیکس ان کے لئے جرمانے کے سوا آخر کیا رہ جائے گا۔

اور یوں بھی سوچئے —— بینکوں کے سود کے سلسلے میں علماء یوں سوچتے بھی ہیں —— کہ آپ نے اگر بے تعلقی اختیار کی تو وہ لاکھوں روپیہ جو آپ کو قرض مل سکتا تھا غیر مسلموں ہی کے پاس جائے گا اور وہ اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائیں گے۔ اس طرح آپ کا ادا کردہ ٹیکس بالواسطہ غیر مسلمین کے لئے ایک طرح کی ٹھوس مدد بن جائے گا حالانکہ اسے خود آپ کے لئے بھی نافع بننا چاہیئے تھا۔ کیا یہ کوئی ہنسی کی بات ہے۔

اکثر علمائے عصر سے امید کم ہے کہ وہ جذبات سے بالاتر ہو کر اس مسئلے پر غور کریں۔ سکے بندھے فتوے دیدینا آسان ہے اور یہ بھی آسان ہے کہ ملّی مصالح اور دوررس

نتائج سے آنکھیں بند کر کے ماضی کے فیصلے نقل کئے جاتے رہیں لیکن ہم پھر بھی کم سے کم روشن فکر اور ذہین و فطین علماء سے ضرور عرض کریں گے کہ وہ اس مسئلے پر بیدار مغزی کے ساتھ التفات فرمائیں اور مل جل کر کسی قطعی نتیجے تک پہنچیں۔

جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہم اپنی کمترین ہستی کو اس لائق نہیں سمجھتے کہ اتنے اہم مسئلے میں کوئی غیر مقلدانہ رائے دے سکیں۔ بات فقہ میں بلند پایہ علماء ہی کی لائقِ قبول ہوتی ہے تاہم یہ عرض کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ زیرِ بحث "سود" کو بعینہٖ وہ ربوٰ قرار دینا جسے اللہ اور رسولؐ نے شدید طور پر حرام ٹھیرایا ہے کوئی بدیہی اور ثابت شدہ بات نہیں ہے۔

رہا ان حضرات کا سوال جو آپ کے لفظوں میں اس لعنت سے محفوظ رہنا چاہتے ہوں تو ان کی تعریف آپ جس قدر چاہیے کیجئے اس میں کوئی مانع نہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ جن حضرات کو اللہ نے دوسرے ذرائع سے خوش حالی عطا فرمائی ہے انھیں کون کہتا ہے کہ وہ حکومت کا سودی قرضہ لیں۔ بحث ان لوگوں کی ہے جن کے پاس نہ خاطر خواہ روزگار ہے نہ اتنا سرمایہ کہ کوئی معتدبہ کاروبار کر سکیں۔ مثلاً زید کے پاس کچھ زمین ہے جس پر اگر کاشت ہو جائے تو اس کے کنبے کا گذارہ چل سکتا ہے مگر کاشت کے لئے نہ تو اس کے پاس بنیادی سرمایہ ہے نہ آب پاشی کا انتظام۔ اب تین ہی صورتیں قابلِ عمل ہیں۔ یا تو زمین یونہی پڑی رہنے دے یا کوئی صاحبِ خیر اسے قرضِ حسنہ دے یا پھر وہ سرکاری قواعد کے تحت کچھ سرمایہ حاصل کر کے ٹیوب وائل لگائے۔ کھاد حاصل کرے اور دیگر لوازمات پورے کر سکے۔ قرضِ حسنہ دینے والا اگر کوئی مل جائے تب تو زید سے کوئی بھی نہ کہے گا کہ تو سرکاری قرضہ لے۔ لیکن اگر نہ ملے —— اور عموماً نہیں ملتا تو آخر اس کے لئے ہم کونسی راہ تجویز کریں گے۔

یہ ایک مثال ہے۔ ہمارے ارد گرد مثالیں ہی مثالیں موجود ہیں اور ان مثالوں کے علاوہ بڑے پیمانے کے کاروبار، پروجیکٹ، فیکٹریاں یا بہت سی مشینوں سے قائم ہونے والے پلانٹ کیونکر ہمیں میسر آ سکیں گے اگر سرکار کی رفاہی اسکیموں سے دور بھاگتے رہیں۔

"لعنت" کا لفظ اسی وقت مناسب ہو سکتا ہے جب حتمی طور پر یہ طے ہو جائے کہ یہ وہی ممنوعہ ربوا ہے جس کی حرمت شبہ سے بالاتر ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ دارالحرب کے بعض خاص حالات میں مسلم و کافر کے مابین سودی معاملات فقہائے مشہورہ جائز قرار دیتے ہیں اور ان کا موقف یہ نہیں ہے کہ ربوٰ جائز ہو گیا بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ سود ربوٰ کا مصداق ہے ہی نہیں۔ لہذا اس پر لعنت کا اطلاق بھی نہیں کیا جاتا۔ پھر زیرِ بحث سود کو ملعون کیسے کہیں گے اگر قطعیت کے ساتھ یہ ثابت نہ ہو سکے کہ یہ ربوا ہے۔

حضرت مفتی صاحب نے اگر بال کی کھال نکالنے والوں کے لئے یہاں تنگ نظری اور توہم پرستی کے الفاظ استعمال فرمائے تو اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے تفقہ کی روشنی میں پورے یقین کے ساتھ اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ زیرِ بحث سود ربوا نہیں ہے اور مسلمانوں کا حرمت کے ڈر سے اس کے پاس نہ پھٹکنا انھیں معاشی میدانوں میں بالکل ہی پھسڈی بنا کر چھوڑے گا۔ گویا ان کے اندر جھلاہٹ خیر خواہیِ قوم و ملت کے شدید جذبے نے پیدا کی ہے نہ کہ کسی برے جذبے نے۔ ہم ان کے قول کی حسنی الوسع اچھی توجیہ اس لئے کر رہے ہیں کہ ہم انھیں بہت قریب سے جانتے ہیں اور ہمارا دیانتدارانہ خیال ہے کہ وہ نہایت دقیقہ رس، وسیع النظر، بے تعصب اور اعتدال پسند عالم ہیں اور دین و ملت کے لئے ان کا اخلاص شبہ سے بالاتر ہے۔ اس شان کے کسی عالم و فقیہ کی رائے کو دلائل سے تو رد کیا جا سکتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی رائے قابلِ غور ہی نہیں ہے۔ ہمیں خوشی ہوگی اگر دارالعلوم یا مظاہر العلوم کے کوئی بزرگ علمی سطح پر مفتی صاحب کی رائے کا شرعی نقص واضح فرمائیں اور بتائیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کے معاشی و اقتصادی مسائل کا جغرافیہ اب سے دس بیس سال بعد کیا ہوگا اگر انھوں نے سرکاری

اسکیموں سے انتفاع کو اپنے اوپر حرام کر لیا۔

ابھی کچھ عرصہ ہوا مظاہر العلوم (سہارنپور) کا یہ فتویٰ ہماری نظر سے گزرا تھا:۔

"معاشی ترقی کے لئے سودی قرض لینا یا سہاسٹی سے سود پر بیج وغیرہ لینا جائز نہیں۔ جہانتک بھی ممکن ہو حلال اور جائز ذرائع سے روزی حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔"

فتویٰ بادی النظر میں بہت خوبصورت اور مقدس ہے لیکن اگر حضرت مفتی عتیق الرحمان جیسے ثقہ عالم و مفتی کا خیال یہ ہے کہ حکومت کی رفاہی اسکیموں کے تحت قائم شدہ اداروں سے سودی قرض لینا جائز ہے اور اس پر عام سود کو قیاس کرنا درست نہیں ہے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ مظاہر العلوم کے مفتیانِ کرام واضح فرمائیں کہ فقہائے علام نے دار الحرب میں کافر و مسلم کے مابین سودی معاملت کو کن دلائل کی بنیاد پر جائز قرار دیا تھا جب کہ قرآن و حدیث کی نصوص اپنی جگہ موجود تھیں۔ فقہائے مستند کے اس تفقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض خاص حالتوں میں سود ممنوعہ ربوا کے دائرے سے خارج ہو کر جواز کے زمرے میں آسکتا ہے۔ پھر کیوں نہ اس پر غور کیا جائے کہ آج کے خاص حالات میں زیر بحث سود کی واقعی حیثیت کیا ہے اور ایسا تو نہیں کہ جس نوع کی مصالح کا اعتبار کر کے دار الحرب میں جوازِ سود کا فیصلہ دیا گیا تھا اسی نوع یا اسی قدر و قیمت کی مصالح آج بھی پائی جا رہی ہوں اور ان کے پیشِ نظر زیر بحث سود کی گنجائش نکل سکے۔

یہ حقیقت تجلی کے قارئین سے پوشیدہ نہیں ہے کہ سود کے بارے میں جب بھی ہم نے اظہار خیال کیا دو ٹوک کیا تازے باسی سب پرچے دیکھ جائیے سود کے سلسلے میں ہمارے قلبی تنفر کے واضح نقوش آپ کو ملتے چلے جائینگے جس سود کو اللہ اور رسول ؐ نے شد و مد سے حرام قرار فرمایا ہے اس کی حلت کا امکان ہی ہمارے نزدیک خارج از بحث ہے۔ دینی نقصان کی قیمت پر ہم دنیا کے فوائد حاصل کرنے کا مشورہ کبھی نہیں دے سکے۔ وہ مسلمان ہی کیا جو نفعِ دنیا کی خاطر آخرت کو نظر انداز کر دے مگر یہ فیصلہ عوام الناس کے کرنے کا نہیں بلکہ مفتیانِ کرام ہی کے کرنے کا ہے کہ کب کن خاص حالات اور شرائط کی موجودگی میں ٹھیک وہی نفع جو ظاہراً سود نظر آرہا ہے حقیقتاً بھی شریعت کے حرام کردہ ربوا کی صف میں آتا ہے یا اس صف سے خارج ہے۔ ہمارا سوچا سمجھا خیال یہ ہے کہ مفتی عتیق الرحمٰن صاحب نے کوئی کچی پکی بات نہیں کہی بلکہ ایک لائقِ التفات اور متین بات کہی ہے جس سے اربابِ بصیرت اور اہلِ علم اختلاف کا تو حق رکھتے ہیں مگر تبرّا اور تفسیق کا حق نہیں رکھتے۔ رہے عوام تو انھیں نہ تو بھڑکنا چاہیئے نہ خود مفتی بن جانا چاہیئے۔ جو موصوف کی رائے کو غلط سمجھے وہ قبول نہ کرے۔ بس اتنا ہی کافی ہے۔

خود مفتی صاحب موصوف سے ہم گذارش کریں گے کہ ثقہ قسم کے بعض اور علماء سے بھی تبادلۂ خیال کر کے وہ اگر ان میں سے بعض کو اپنا ہم نوا بنا سکیں اور عامۃ المسلمین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اپنی رائے میں وہ تنہا نہیں تو یہ ایک اہم بات ہوگی مسئلہ وہ ہے جس سے ہم ہندوستانی مسلمانوں کو ہر وقت سابقہ ہے۔ بلکہ ہمارا تو خیال یہ ہے کہ پاکستانی مسلمان بھی اس سے بے نیاز نہیں۔ وہاں بھی اربابِ اقتدار بلا سود قرضے کی اسکیمیں نہیں چلاتے۔ لہٰذا کسی ایک یا دو جگہ اپنی مخصوص رائے کا اظہار کر کے رہ جانا وہ نتائج پیدا نہیں کر سکتا جو اظہار رائے کا مقصود ہیں۔ یہ رائے اگر مبنی بر صواب اور مطابقِ شرع ہے تو اسے نشر و اشاعت ملنی چاہیئے۔ اسے چند معروف مفتیوں اور عالموں کی ہمنوائی میسر آنی چاہیئے۔

ایک متعلقہ مضمون

کچھ لوگ — جنھیں صالحین قرار دینے میں ہمیں کوئی

قائل نہیں وقتاً فوقتاً ایسی تحریکیں سامنے آتی رہتے ہیں جو بلا سود کے قرضوں اور ان قرضوں کے ذریعہ کاروبار کی مختلف شکلوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ مثلاً ابھی پچھلے ماہ کانپور کے ایک ماہنامے میں کسی مولانا عبدالمجید اصلاحی کا مضمون نظر سے گذرا جس کا عنوان تھا:۔

"اسلامی بینک کا قیام"

اس میں نہ صرف یہ کہ سودی نظام کی مخالفت کی گئی ہے بلکہ صدقاتی بنیادوں پر بینک کاری کا ایک امکانی تصور پیش کیا گیا ہے۔

صدقاتی بنیادیں! اللہ اکبر۔ کتنے پاکیزہ الفاظ۔

صاف ظاہر ہے ایسے خیالات نیک ہی لوگوں کے قلوب مقدسہ میں تشریف لا سکتے ہیں۔ ہمیں ان کی تقدیس میں مطلق شبہ نہیں۔ مگر چند باتیں ہم نے محسوس کیں:۔

ایک یہ کہ فاضل مضمون نگار نے اپنی فکری و قلمی صلاحیتیں ایک ایسے غیر موجود زمانے اور ماحول کے پیش منظر میں صرف کی ہیں جسے فی الحال خواب و خیال سے زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ ان کے الوداعی الفاظ یہ ہیں:۔

"یہ ہے مستقبل کا اسلامی بینک جو حالات کی مساعدت کے بعد قائم ہوگا اور قدیم بیت المال کا نعم البدل ہوگا اور اس طرح ہوگا کہ قرون اولیٰ کی یاد تازہ ہو جائے گی۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔"

بجا ہے کہ مسلمانوں کو مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ امیدوں اور آرزوؤں پر کوئی پابندی بھی نہیں ہے۔ یہ بھی برحق کہ خدا سب کچھ کر سکتا ہے۔ وہ چاہے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک دن ہم سب کی آنکھ جو کھلے تو سارے عالم پر ہلالی پرچم لہرا رہا ہو۔

تیری قدرت تو وہ ہے جسکی نہ حد ہے نہ حساب
تو جو چاہے تو اٹھے سینۂ صحرا سے حباب

لیکن "جھونپڑی میں رہ کر محلوں کے خواب" بھی بزرگوں ہی کا بنایا ہوا ایک محاورہ ہے۔ بیداری کے فکری خوابوں میں اور ارد گرد موجود حقائق میں کوئی منطقی ربط ہونا چاہیئے۔ سنت اللہ ایسی رجائیت اور پُر امیدی کا جواز نہیں دیتی جسے اسباب و وسائل سے دور کا بھی واسطہ نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ محترم مضمون نگار نے مختصر سے مضمون میں نجات اللہ صدیقی، مولانا مودودی اور ڈاکٹر محمد ابو سعود جیسے حضرات کو بیک جنبشِ قلم کھنگال ڈالا ہے۔ یہ کوئی مفید و متین بات نہیں۔ اس سے صرف یہ تأثر ملتا ہے کہ مضمون نگار خود کو موضوع پر اس حد تک حاوی ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اونچے مفکرین اور اہلِ فن پر بھی انھیں بجا طور پر قاضی مانا جا سکے۔ حالانکہ وہ ابتدائے مضمون میں خود اعتراف فرماتے ہیں کہ:۔

"میں علم معاشیات کا باقاعدہ کوئی طالب علم ہوں اور نہ ہی اسلامی معاشیات کے فقہی اور قانونی مضمرات میری نگاہوں میں کبھی رہے۔"

ایسی صورت میں ان کے کسی بھی فنی اظہار خیال اور نقد و نظر کی کوئی اہمیت کیسے ہو سکتی ہے جب کہ شرح و بسط کے بغیر وہ صرف اشاروں کنایوں میں کام نکال لے جانا چاہتے ہیں۔ معاشیات کا فن بڑا پیچیدہ اور دقیق ہے۔ جن اہلِ علم نے اس فن میں غور و فکر کر کے کچھ آراء دنیا کے سامنے رکھی ہیں ان پر محاکمہ اور تنقید بچوں کا کھیل نہیں۔ بہتر ہوتا کہ محترم مضمون نگار بعض شخصیتوں کو بیچ میں لائے بغیر اپنے مقدس خیالات پیش کر دیتے۔

تیسرے یہ کہ ہر شے کا ایک موقعہ اور محل ہوتا ہے معاشیات کی بحث اور بینک کاری کی فنی تحلیل اور بینکنگ کی کسی نئی ہیئت کے خد و خال پر گفتگو ظاہر ہے کہ بہت ہی فہیم اور اہل الرائے قسم کے حاضرین کی محفل میں مناسب ہو سکتی ہے نہ کہ کسی ایسی بزم میں جہاں زیادہ تعداد بچوں، عورتوں اور معمولی پڑھے لکھے لوگوں کی ہو۔ جس رسالے کا انتخاب اپنے مضمون کے لئے فاضل مضمون نگار نے فرمایا وہ اپنے مخصوص معیار پر ایک اچھا خاصا جریدہ ہونے کے باوجود ایسے پختہ کاروں کے لئے نہیں ہے جو اس نوع کے

مباحث کا تحمل کر سکتے ہوں۔ اس کے بیشتر قارئین تو فقط اسی انداز میں اس مضمون کا مطالعہ کر سکے ہوں گے جیسے ہم جیسا کوئی اناڑی ایک سائنسی لیبریٹری کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھے اور مرعوب ہو۔

چوتھے یہ کہ اس کے بعض مندرجات مصداق و مراد کے اعتبار سے عجیب ہیں۔ مثلاً:۔

"ہم جس دور سے گذر رہے ہیں وہ بعثتِ نبوی کے
بعد سراسر اللہ اور اس کے رسول ؐ کا دور ہے۔"

خیال گذرا کہ یہاں کاتب سے سہو ہوا ہو۔ اصل عبارت یوں ہے

"سراسر اللہ اور اس کے رسول ؐ سے جنگ کا دور ہے۔"

لیکن چند سطور بعد پھر یہ پڑھتے ہیں:۔

"بعثتِ نبوی ؐ کے اس دور میں اگر فی الحقیقت
کوئی جماعت دین کے صحیح تصورات کو لیکر اٹھے تو
کوئی معنی نہیں ہے کہ انسانی معاشرت سے سودی
جرائیم کا یکلخت خاتمہ نہ ہو جائے اور زمین ساری
کی ساری الٰہی نظام ربوبیت کے لئے بالکل پاک
نہ ہو جائے۔"

خط کشیدہ فقرہ خیال پیدا کر رہا ہے کہ ماقبل کی عبارت بھی نقصِ کتابت کا کرشمہ نہیں بلکہ صاحبِ مضمون ہی کے کسی تحیّر خیز فکر و خیال پر مبنی ہے۔

بہر حال دین کے صحیح تصورات اور نظام ربوبیت جیسے بلند پایہ الفاظ استعمال کر کے شاعری کو حقیقت کا جامہ نہیں پہنایا جا سکتا۔ سود ہو، مے خواری ہو، رشوت ستانی ہو کوئی بھی ایسی برائی جس نے رفتہ رفتہ پورے معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہو اور کثیر مخلوقِ خدا کی رگ رگ میں سما گئی ہو یکلخت نہ کبھی ختم ہوئی ہے نہ ہو سکتی ہے۔ تدریج سنتِ الٰہی ہے۔ اللہ کے پیغمبر بھی اس سنتِ الٰہی سے برتر اور مافوق نہیں ہو سکتے۔ درپیش حقائق اور پیدا شدہ مسائل سے صرفِ نظر کر کے خوابِ خیال کی فضاؤں میں پرواز کرنا قوتِ پرواز کا بے جا استعمال کہلائیگا اور حاصل وقت کی بربادی کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

ہماری معروضات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اربابِ فکر و نظر کو آسمانی فضاؤں میں اڑانیں بھرنے کے عوض زمین ہی پر رہ کر ان مسائل سے آنکھیں چار کرنی چاہئیں جو بالکل سامنے منہ پھاڑے کھڑے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ سودی نظام بڑا ناپاک نظام ہے اور اس نظام کی تطہیر یا خاتمے کی آرزو کرنا ذہن و قلب کی نظافت اور طہارت کا ثبوت ہے لیکن جبتک اس آرزو کے لئے حقائق کی بارگاہ میں کوئی جائے نشست مہیا نہ ہو ہمارے علماء اور اصحابِ فکر کو ان دشواریوں کا حل تجویز کرنا چاہیئے جن سے آج کا مسلمان دوچار ہے۔

نہایۃ التحقیق

اردو شرح

مسند ابوبکر صدیق رضؓ

یعنی جو کلام مبارک حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ سب کا سب یک جا۔ خوشی کی بات ہے کہ ایک مستند اور دقیقہ رس عالم نے مسند احمد بن حنبل رحؒ کی اردو شرح کا مفید سلسلہ شروع کیا ہے۔ اور اسی سلسلے کی پہلی کڑی نھایۃ التحقیق کے نام سے آپکے سامنے ہے۔ یہ بڑے سائز کے ۴۸۷ صفحات پر مشتمل ہے اور قیمت صرف پندرہ روپے۔ بڑی اہم بات یہ ہے کہ فاضل شارح نے شروع کتاب میں ایک طویل مقدمہ دیا ہے جو تقریباً ۱۲۵ صفحات پر مشتمل ہے اس میں انھوں نے اردو خواں طبقے کے لئے فنِ حدیث کی باریکیوں اور اصطلاحوں اور اصولوں کو پوری تحقیق کے ساتھ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ بلند پایہ کتابوں کا نچوڑ۔ فنِ حدیث کی معلومات کا بیش بہا خزانہ۔ امید ہے شائقین اس تحفۂ نادرہ سے فائدہ اٹھائیں گے۔ قیمت —— پندرہ روپے۔ مجلد سترہ روپے۔

مکتبہ تجلی۔ دیوبند (یو۔پی)

(اعلان)

جماعتِ اسلامی ہند

دہلی ۱۴ ر جنوری ۔ مولانا سید حامد علی صاحب سکریٹری نشر و اشاعت جماعت اسلامی ہند نے آج ایک اخباری بیان میں ان افراد اور تنظیموں کو از روئے حقیقت ملک کا بدخواہ قرار دیا ہے جو آئے دن جماعتِ اسلامی ہند پر فرقہ پرستی اور فسطائیت کا الزام عائد کیا کرتی ہیں۔

مولانا نے فرمایا کہ جماعتِ اسلامی ہند کے دستور اور پروگرام میں فرقہ پرستی اور فسطائیت کا کوئی شائبہ پایا جا سکتا ہے نہ اس کی تقریباً ایک تہائی صدی کی عملی سرگرمیوں میں ۔ اس کے برخلاف اس کے یہاں فرقہ وارانہ کشمکش کا ازالہ ایک بڑی مہم کی حیثیت سے ہمیشہ سامنے رہا ہے ۔ اس امر کی شہادت بے شمار غیر مسلم بھائیوں سے بھی مل سکتی ہے کہ جماعتِ اسلامی بلا لحاظ مذہب و ملت تمام باشندگانِ ملک کی خدمت کرتی اور ان میں اخوت و محبت کے جذبات پیدا کرنے کی مسلسل کوشش کرتی رہتی ہے ۔ اس کے ہزاروں کارکنان بلا امتیاز ہر فرقے کے مظلوموں اور دکھیوں کی خدمت کرتے اور ملک کے مسائل کو حسب استطاعت حل کرنے میں لگے رہتے ہیں ۔ ایسی جماعت کو فرقہ پرست کہنا حقائق سے روگردانی اور انصاف دشمنی کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح جماعتِ اسلامی کا ڈھانچہ بھی پورا کا پورا جمہوری اور آئینی ہے ۔ اسے فسطائیت قرار دینا سفید جھوٹ ہے ۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جماعتِ اسلامی کا فرقہ پرست جماعتوں سے خفیہ تعلق ہے ۔ وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر فرقہ وارانہ جماعتوں کے ہاتھوں میں کھیل رہے ہیں ۔ جماعتِ اسلامی کا کسی فرقہ وارانہ جماعت سے کوئی خفیہ یا علانیہ تعلق رکھنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا ۔ وہ فرقہ واریت دشمنی میں کسی سیکولرزم کی مدعی جماعت سے پیچھے نہیں ۔ البتہ جہاں تک ملک کی مختلف مذہبی اور سیاسی تنظیموں کے لیڈروں، کارکنوں اور سربرآوردہ افراد سے ملاقات اور مختلف امور و مسائل پر تبادلۂ خیال کا سوال ہے تو جمہوریت میں ایک دوسرے کا نقطۂ نظر سمجھنے، اتحاد و اتفاق کی راہیں تلاش کرنے اور باہم یک جہتی اور یگانگت کی فضا پیدا کرنے کی ہر تنظیم کو کوشش کرنی ہی چاہیئے تاکہ ملک اور باشندگانِ ملک کی خدمت کا فریضہ زیادہ بہتر طور پر انجام دیا جا سکے ۔ اسی کے پیشِ نظر جماعتِ اسلامی ہند بلا تفریق ملک کی تمام سیاسی، سماجی اور مذہبی تنظیموں اور ان کے افراد سے ربط قائم کرنے کی کوشش کرتی ہے اور انشاء اللہ آئندہ بھی کرتی رہے گی ۔ یہ کوئی قابلِ اعتراض نہیں قابلِ تحسین بات ہے ۔

مولانا نے یہ بھی کہا کہ جماعت اسلامی ہند پر تنقید کرتے ہوئے جماعتِ اسلامی پاکستان کی سرگرمیوں کا تذکرہ ذہن کی فتنہ پروری کا ثبوت فراہم کرتا ہے ۔

مولانا نے مزید فرمایا کہ اب تک حکومت کے اعلیٰ ذمہ داران جماعت کے لیڈروں سے ملاقات اور گفتگو کے دوران جماعت کے خلاف کسی متعین الزام کی نشاندہی نہیں کر سکے ہیں نہ آج تک پبلک کو بتا سکے کہ جماعتِ اسلامی ہند کے خلاف انھیں جو شکایات ہیں ان کے پاس ان کا ثبوت کیا ہے ؟

ان حقائق کی موجودگی میں جو لوگ آئے دن اس طرح کی الزام تراشیاں کیا کرتے ہیں اور الزام تراشیوں سے آگے بڑھ کر جماعت پر قانونی پابندی کا مطالبہ کرتے ہیں وہ فی الواقع جمہوریت، سیکولرازم اور عدل و انصاف ہر چیز کے دشمن ہیں ۔ ایسے لوگ انشاء اللہ جماعتِ اسلامی ہند کو نقصان نہیں پہنچا سکیں گے کیونکہ اہلِ ملک اسے اچھی طرح جانتے پہچانتے ہیں ۔ البتہ وہ اپنے آپ کو اور برسرِ اقتدار پارٹی کو ضرور نقصان پہنچا دیں گے ۔

حامد علی

"ایک مجلس میں تین طلاق" کے مسئلے پر سیمینار

اسلامک ریسرچ سنٹر احمد آباد (گجرات) کی دعوت پر احمد آباد میں ۴، ۵، ۶ / نومبر ۱۹۷۳ء کو ایک مجلس میں "تین طلاق" کے موضوع پر ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی۔ اس مجلس کی صدارت مولانا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی صاحب صدر آل انڈیا مسلم مجلس مشاورت نے فرمائی۔ مفتی صاحب موصوف کے علاوہ اس مجلس میں درج ذیل علماء کرام نے شرکت فرمائی:-

(۱) مولانا محفوظ الرحمٰن صاحب (فاضل دیوبند) مدرس مدرسہ بیت العلوم مالی گاؤں۔

(۲) مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی، سابق صدر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی، مدیر "برہان" دہلی۔

(۳) مولانا مختار احمد صاحب ندوی، ناظم جمعیۃ اہلحدیث بمبئی

(۴) مولانا عبدالرحمٰن صاحب ابن شیخ الحدیث مولانا عبیداللہ صاحب رحمانی۔

(۵) مولانا سید احمد عروج قادری۔ مدیر ماہنامہ "زندگی" رام پور (یو۔پی)

(۶) مولانا سید حامد علی صاحب، سکریٹری جماعت اسلامی ہند، دہلی۔

(۷) مولانا شمس پیرزادہ صاحب۔ امیر جماعت اسلامی مہاراسٹر اسٹیٹ۔

اسلامک ریسرچ سنٹر نے ان حضرات کے علاوہ متعدد دوسرے علماء کرام کو بھی مدعو کیا تھا، مگر وہ اپنی مختلف معذوریوں کی وجہ سے شرکت نہ فرما سکے۔

اسلامک ریسرچ سنٹر نے ان حضرات کی خدمت میں ایک سوال نامہ بھی ارسال کیا تھا جو منسلک ہذا ہے۔

یہ مجلس مذاکرہ گجرات چیمبر آف کامرس ہال احمد آباد میں منعقد ہوئی جس میں مذکورہ بالا سات حضرات نے اپنے تحقیقی مقالے پیش فرمائے۔ ان مقالات میں مسئلہ مذکورہ کے مختلف پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں مدلل بحث کرتے ہوئے اپنا اپنا نقطۂ نظر واضح کیا گیا تھا۔ مقالات میں مختلف فقہی نقطہ ہائے نظر کی ترجمانی تھی۔

صدر مجلس مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی اپنی مصروفیات کے باعث مقالہ مرتب نہ کر سکے تھے اس لئے انھوں نے مقالات کی خواندگی کے اختتام پر تقریر کی شکل میں اپنے خیالات پیش فرمائے، جس میں دوسرے فقہی مشوروں کے علاوہ نقطۂ اتفاق تلاش کرنے پر زور دیا گیا تھا۔

تقریر کے بعد مسئلہ مذکور پر بحث و تمحیص کا آغاز ہوا، جس کے بعد مجلس مذاکرہ متفقہ طور پر حسب ذیل نتیجہ پر پہنچی۔

(۱) ایک مجلس میں تین طلاق کے طلاق مغلظہ بائنہ ہونے کا مسئلہ اجماعی اور قطعی نہیں ہے۔ اس میں سلف ہی کے زمانے سے اختلاف موجود ہے۔

(۲) فقہی جزئیات و تفصیلات سے قطع نظر مندرجہ ذیل

دو صورتوں کے بارے میں مجلس مذاکرہ کی رائے یہ ہے:-

(۱) اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے طلاق، طلاق، طلاق کہتا ہے اور کہتا ہے کہ میری نیت صرف ایک طلاق دینے کی تھی۔ میں نے طلاق کا لفظ تاکید کے لئے دہرایا تھا تو اس کی اس بات کو باور کیا جائے گا اور یہ طلاق طلاقِ مغلظہ بائنہ شمار نہ ہوگی۔

(۲) اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "تجھے تین طلاق" مگر وہ حلفیہ بیان دیتا ہے کہ میری نیت تین طلاق دینے کی نہیں تھی، میں تو یہ سمجھتا تھا کہ تین طلاق کا لفظ کہے بغیر طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے میں نے تین طلاق کے الفاظ استعمال کئے تھے۔ تو اس کی بات باور کی جائے گی اور یہ طلاق، طلاقِ مغلظہ بائنہ شمار نہ ہوگی۔

(۳) اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ مسلمانوں کو طلاق کا صحیح طریقہ بتایا جائے اور ان پر واضح کیا جائے کہ ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا طریقہ بدعت و معصیت اور عورت کے حق میں ظلم و زیادتی ہے۔ طلاق کے اس غلط طریقے سے مسلمانوں کو اجتناب کرنا چاہیئے اور طلاق دینا ضروری ہی ہو تو ایک طلاق پر بس کرنا چاہیئے اور یہ طلاق بھی عورت کی پاکی کی حالت میں دینی چاہیئے جس میں شوہر نے اس سے مقاربت نہ کی ہو۔

ساتوں مذکورۃ الصدر حضرات کے دستخط

تجلی

خوشی کی بات ہے کہ ایک انتہائی ضروری اور اہم مسئلہ پر اہلِ علم کی مجلس بلائی گئی۔ لیکن یہ مجلس اپنے شرکاء کے اعتبار سے کافی محدود رہی ہے جس کا اثر بھی بہت محدود ہوگا۔ ضرورت ہے کہ کافی وسیع پیمانے پر اور بھی مجالس وقتاً فوقتاً ایسے ہی موضوعات پر منعقد ہوتی رہیں اور حل طلب مسائل پر فکر و تدبر کیا جاتا رہے۔

شرکاء مجلس میں ایک مفتی عتیق الرحمان دام ظلہ کا نام نامی تو ایسا ہے کہ پورے ملک میں اس کی ساکھ ہے اور یہ بھی عام طور پر لوگ جانتے ہیں کہ وہ ایک بہت بڑے مفتی کے صاحب زادے ہیں اور خود بھی صاحب افتاء ہیں۔ لیکن باقی حضرات اپنی اپنی جگہ خواہ کتنے ہی ذی صلاحیت اور صاحبِ علم و تفقہ کیوں نہ ہوں مگر ان کے فتوے اور تفقہ کی کوئی چھاپ قلوبِ عوام پر نہیں ہے نہ ان کی کوئی فقہی رائے دلائل سے مطمئن ہوئے بغیر سندِ قبول حاصل کرنے کی پوزیشن میں ہے۔ دلائل انھوں نے یقیناً اپنے گراں قدر مقالات میں دیئے ہوں گے لیکن یہ مقالات اشاعتِ عام نہ پا سکے اس لئے کیسے اطمنان کیا جا سکے گا کہ ان کی رائے کا علمی وزن کیا ہے۔

بصورتِ موجودہ صرف یہ ہوگا کہ اس مجلس کے فیصلوں سے وہ مسلمان تو فائدہ اٹھانے کی کوشش یقیناً کریں گے جنکی ضرورت اور خواہش ان سے مطابقت رکھتی ہوگی مگر دوسروں کو ان پر ذرا بھی اطمینان نہ ہوگا اور عین ممکن ہے کہ وہ انھیں صاف الفاظ میں ناقابلِ قبول ہی ٹھیرا دیں۔

بہرحال ضرورت ہے کہ اس کارِ خیر کو اپنے موجودہ محدود ڈھانچے میں کافی شافی نہ سمجھ لیا جائے اور زیادہ سے زیادہ حضرات زیادہ سے زیادہ معروف علماء اور قابلِ لحاظ حلقہ اثر رکھنے والے اربابِ تفقہ کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کریں تاکہ ان کے متفقہ فیصلوں اور فتووں کو معنوی قوت حاصل ہو اور عامۃ المسلمین ان پر بھروسہ کر سکیں۔

اس تمہید کے بعد ہم مجلس کے متفقہ فیصلوں پر اپنی ناچیز رائے ظاہر کر دینا ضروری خیال کرتے ہیں کیونکہ متعدد حضرات نے خطوط لکھ کر اصرار کے ساتھ اس کی خواہش کی ہے اور ہماری منصبی ذمہ داری کا بھی تقاضا ہے کہ جو کچھ ہمارے نزدیک حق یا حق سے قریب تر ہے اسے سپردِ قلم کر دیں اور وہ ہزاروں بھائی جن کے دلوں میں اللہ نے ہماری ناچیز رائے کا حسنِ ظن ڈال دیا ہے تشفی محسوس کر سکیں۔

مجلس نے بحث و نظر کے بعد جس نتیجے پر اتفاق کیا ہے

وہ اپنے مضمرات و مفادات کے اعتبار سے بے حد اہم ہے یعنی یہ کہ ایک ہی مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں کا مغلظہ ہونا اجماعی اور قطعی نہیں بلکہ علمائے سلف اس میں مختلف الرّائے رہے ہیں۔

اگر مذکارِ مجلس کے مقالات اور زبانی بحثوں کا ریکارڈ سامنے ہوتا تو آسانی سے سمجھا جا سکتا تھا کہ اجماع سے کیا مراد لی گئی ہے قطعیت کا کیا مفہوم ہے اور علمائے سلف کا مصداق کونسے زمانے کے علماء ہیں۔ "سلف" کا لفظ مجمل ہے جس کا اطلاق قرونِ ماضیہ کے کسی بھی قرن پر ہو سکتا ہے حتیٰ کہ آٹھویں صدی ہجری کے ابنِ تیمیہ بھی "سلف" ہی کے زمرے میں آتے ہیں۔ پھر کیسے سمجھا جائے کہ اجمال کی تفصیل اور ابہام کی توضیح کیا ہے۔

بہت ہی مستند اور مند اول کتابیں طلاقِ ثلثہ کے مسئلے پر ہمیں جو کچھ بتاتی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کے واقع ہو جانے پر ایسے ایسے اربابِ حل و عقد کا اتفاق رہا ہے جن کا اتفاق اصطلاحی اجماع کے لئے اکثر و بیشتر کافی شافی سمجھا گیا ہے اور ان سے اختلاف کرنے والے معدودے چند افراد کا وجود اجماع کا قاطع اور منافی نہیں مانا گیا ہے۔ مثلاً ابن قدامہ نے المغنی میں اور امام نوویؒ نے شرح مسلم میں ایسی ہی صورتِ حال کی تصویر کھینچی ہے۔ ہم شرح مسلم سے چند فقرے نقل کرتے ہیں:

وقد اختلف العلماء فیمن	جس کسی نے بیوی سے یوں کہا کہ
قال لامرأته انت طالق	تجھ پر تین طلاق اسکے معاملے میں
ثلثا فقال الشافعی ومالك	علماء نے اختلاف کیا ہے۔ امام
وابو حنیفة واحمد وجماهیر	شافعیؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ
العلماء من السلف والخلف	امام احمدؒ اور اگلے پچھلے جمہور
یقع الثلاث وقال طاؤس	علماء تو یہ کہتے ہیں کہ تین طلاقیں
وبعض اهل الظاهر لا یقع	واقع ہو جائیں گی اور طاؤس
بذلك الا واحدة وهو	نیز بعض اہلِ ظاہر یہ کہتے ہیں کہ
روایة عن الحجاج بن ارطاة	ایک ہی واقع ہوگی۔ اور یہی
ومحمد بن اسحٰق والمشهور	مروی ہے حجاج بن ارطاۃ
عن الحجاج بن ارطاة	اور محمد بن اسحاق سے بھی۔ اور
انه لا یقع به شیئ وهو	حجاج کی رائے یہ مشہور رہی ہے کہ
قول ابن مقاتل وروایة	اس صورت میں ایک بھی طلاق
عن محمد بن اسحٰق (مسلم ج ۱	نہیں پڑتی۔ اور یہی قول ہے ابن
باب طلاق الثلاث ص ۴۷۸)	مقاتل کا اور محمد بن اسحٰق سے
⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂	بھی ایک روایت اسی قول کے
⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂	مطابق مروی ہے۔

اس سے اختلاف کا ثبوت تو بے شک ملتا ہے مگر ایسا اختلاف اجماع کا قاطع ہو یہ پہلو واضح نہیں ہوتا۔ ہم نے جو تھوڑا سا مطالعہ اصولِ فقہ کا کیا ہے اس سے تو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اجماع صرف اس وقت منعقد ہو سکتا ہو جب کہ ایک بھی مخالف رائے موجود نہ ہو۔ ایسا اجماع تو عجائبات میں داخل ہوگا جس کے خلاف کبھی کوئی بھی رائے سننے میں آنے ہی نہ پائے۔

اجماع کی حجیّت کے لئے قرآن کی جن جن آیات کو بنیاد مانا گیا ہے ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں جو یہ مفہوم رکھتی ہو کہ وقت کے سارے ہی اہل الرائے اور اربابِ حل و عقد باہمی مشورے کے بعد کسی متفقہ فیصلے پر پہنچیں اور کوئی بھی صاحب الرائے فرد اس مجلس مشاورت سے باہر نہ ہو۔ اس کے برخلاف ان آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معتد بہ تعداد میں جمع شدہ اصحاب الرائے اور اربابِ حل و عقد کوئی متفقہ فیصلہ کر دیں گے تو وہ حجت بن جائے گا اور دیگر چند حضرات کی مخالفانہ آراء اس کی حجیّت اور قطعیت میں مانع نہ ہوں گی۔

امام غزالیؒ جیسے بزرگ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ چاہے اختلاف کریں مگر اہل الرّائے کی اکثریت کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے (ینعقد مع مخالفة الاقل۔ حصول المامول۔ انیسویں بحث) اور شاہ ولی اللہ جیسے محقق بھی صراحت کرتے ہیں کہ اربابِ حل و عقد کا متفق الرائے ہونا اجماع کے لئے کافی ہے۔ اور اجماع کی یہ تعریف درست نہیں ہے کہ ساری امت میں کوئی بھی اختلاف کرنے والا نہ پایا جائے۔ ایسا اجماع تو محالات میں سے ہے۔ یہ بات بالکل

کافی ہے کہ مفتیانِ وقت میں سے بلند پایہ اہل الرائے اور اصحابِ بصیرت و تفقہ متفق الرائے ہو جائیں (اصولِ فقہ از مولانا اسمٰعیل شہیدؒ۔ بحث اجماع)

امام نوویؒ کی منقولہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ تین طلاق کے وقوع پر ایسے ارباب حل و عقد نے اتفاق رائے کیا ہے جن کا اتفاق اجماع کا عنوان پانے کے لئے کافی سمجھا جانا چاہئے اور اختلاف کرنے والوں میں کوئی بھی اس پائے کا نظر نہیں آتا جس کا اختلاف اجماع کا قاطع ہو۔ اس عبارت میں اختلافی کیمپ کے چار نام لئے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک صاحب (مقاتل) تو وہ ہیں جن کی رائے میں ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ دو (حجاج اور ابن اسحاق) وہ ہیں جن کی کوئی ایک رائے دو ٹوک انداز میں ظاہر نہیں کی گئی بلکہ دو رائیں ان سے منسوب ہیں۔ ایک یہ کہ فقط ایک طلاق واقع ہوئی اور دوسری یہ کہ ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوئی۔ یہ دوسری رائے ایک ایسی رائے ہے جسے علمائے سلف و خلف میں سے کسی بھی ممتاز اور معتمد علیہ عالم نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے غلط ہونے پر اربابِ تفقہ کا اتفاق ہے اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے آج کے وہ حضرات بھی جو وقتِ واحدہ میں تین طلاقوں کا وقوع نہیں مانتے یہ ضرور مانتے ہیں کہ ایک واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام نووی کی عبارت میں اجماعِ ائمہ کے خلاف جن چار حضرات کی آرار کا ذکر ہے ان میں سے تین قابلِ التفات ہی نہیں ہیں۔ رہے چوتھے بزرگ طاؤسؒ تو اگرچہ ان کے صاحبِ علم ہونے میں کلام نہیں لیکن یہ درجہ بھی انھیں حاصل نہیں ہے کہ تنہا ان کی رائے مصطلحہ اجماع کی قاطع بن جائے۔

یہاں وہ بنیادی قاعدہ بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے جسے ائمۂ اصول نے اپنی کتابوں میں بہ الفاظِ مختلفہ بیان کیا ہے۔ یعنی یہ کہ مسئلہ جس خاص فن سے متعلق ہوگا اسی فن کے معروف ماہرین کی رائے اس میں معتبر ہوگی۔ نحو کا مسئلہ ہو تو اس میں علمائے نحو کی آرار کو وزن دیں گے نہ کہ کسی محدث و مفسر کی اور طب کا مسئلہ ہو تو ماہر اطبّار ہی کی آرار قابلِ اعتنار ہوں گی نہ کہ کسی فقیہ اور امامِ لغت کی۔ اسی طرح اصولِ فقہ کے مباحث میں اجماع کے انعقاد اور عدم انعقاد کا تعلق ائمہ اصول ہی کی آرار سے ہوگا نہ کہ عام علمار و فقہار کی آرار سے۔

طاؤس اور حجاج اور ابن اسحٰق اور مقاتل جیسے کچھ بھی عالم و فاضل رہے ہوں مگر فقہ میں ان کا درجہ ایسا نہیں ہے کہ ائمہ اربعہ کے کسی متفقہ فیصلے کو ویٹو کر سکیں۔ امت نے ان میں سے کسی کو بھی بحیثیت مجموعی سندِ قبول نہیں دی ہے جب کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک امت کے سوادِ اعظم کے نزدیک بجا طور پر امام فقہ ہے اور ہر امام کا پیرو باقی تینوں اماموں کو اپنی اپنی جگہ سند اور اپنے اپنے حلقے کے لئے برحق تسلیم کرتا ہے۔

یہ صورتِ حال تقاضا کرتی ہے کہ زیرِ بحث مسئلے میں غیر اہم افراد کی رائے کو اتنا وزن نہ دیا جائے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے سلف و خلف کا اجماعی فیصلہ پایۂ اعتبار سے گر جائے۔

بے شک امام نوویؒ نے مذکورہ بالا عبارت سپردِ قلم کرنے کے بعد خاصی تفصیل سے ان بحثوں کا تذکرہ فرمایا ہے جو اس مسئلہ میں کی گئی ہیں اور یہ تذکرہ بظاہر یہی تاثر دیتا ہے کہ مسئلہ اختلافی ہے اجماعی نہیں لیکن احتیاط اور تعمق کے ساتھ پوری تفصیل کا تجزیہ کیا جائے تو حاصل اس کے سوا کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ تین طلاق واقع ہو جانے کا فیصلہ ہی وہ واحد فیصلہ ہے جسے قبول کرنا تشویش اور خطرے سے خالی ہے۔ باقی کوئی بھی رائے وہ اطمینان و یقین عطا نہیں کرتی جو دینی عقائد کی جان ہے۔

شارح بخاری بدر الدین عینیؒ نے جو الفاظ عمدۃ القاری شرح بخاری میں سپردِ قلم فرمائے ہیں ان سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تین طلاقوں کے وقوع پر نہ صرف چاروں ائمہ اور ان کے جلیل القدر اصحاب متفق ہیں بلکہ امام اوزاعیؒ امام نوویؒ اور امام نخعیؒ جیسے حضرات بھی متفق

ہیں جنھیں فقہ میں اجتہاد کا درجہ حاصل ہے۔

ابنِ ہمام اور ابن نجیمؒ جیسے شہرۂ آفاق حضرات نے کامل تحقیق و تفحص اور امعانِ نظر کے بعد جو اظہارِ خیال اس مسئلے میں کیا ہے وہ بحرالرائق اور فتح القدیر میں دیکھا جا سکتا ہے اور پوری دنیا میں یہ کتابیں قانونِ شرعی کی بہترین کتابوں میں شمار کی گئی ہیں۔

الفاظ اور لہجے کی قطعیت پر توجہ دلانے کے لئے ہم ایک متن نقل کرتے ہیں:-

لاحاجۃَ اِلی الاِشتغالِ بالاَدلِۃِ علیٰ ردِّ قولِ مَّنْ اَنکرَ وقوعَ الثّلاثِ جملۃً لِاَنَّہٗ مخالفٌ للاِجماعِ کماحکاہ فی المعراجِ وَلِذَا قَالواحکمَ حاکمٌ بِاَنَّ الثّلاثَ بفمٍ واحِدَۃٍ لمْ ینفذْ حُکمہٗ لِاَنَّہٗ لایسوغُ فیہِ الاِجتہادُ لِاَنَّہٗ خِلافٌ لَا اختلافَ (بحر الرائق، جلد ۳ صفحہ ۲۵۔ فتح القدیر جلد ۲ صفحہ ۱۴۹)

جو لوگ یوں کہیں کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں ان کی بات سننے کے لائق ہی نہیں ہے اور ان کے دلائل کا رد کرکے وقت ضائع نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کا قول اجماع کے خلاف ہے۔ جیسا کہ المعراج میں اجماع کا حال بیان کیا گیا ہے۔ اور اسی لئے ماہرینِ قانون نے فرمایا کہ اگر کوئی قاضی یہ فیصلہ دے کہ ایک زبان میں دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی طلاق کے مرادف ہوں گی تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اجماعی مسئلہ میں اجتہاد کی دراندازی کا تو محل ہی نہیں ہے لہٰذا اس فیصلے کو مجتہدانہ اختلافِ رائے تسلیم نہ کیا جائے گا بلکہ اجماع کی مخالفت قرار دیا جائے گا۔

ہو سکتا ہے غیر احناف کے نزدیک ابنِ ہمام اور ابنِ نجیمؒ کی آرا سند نہ ہوں لیکن یہاں صرف رائے کا سوال نہیں نقل کا سوال ہے۔ ان اکابر کی صحتِ نقل میں تو کسی بھی صاحبِ علم کو کلام نہ ہونا چاہئے۔ پھر شریکِ مجلس حضرات میں جو حنفی علماؑ پائے جا رہے ہیں کیا وہ بھی اس پر مطمئن ہو گئے ہیں کہ ابنِ ہمام اور ابن نجیم کا ایسا دو ٹوک فیصلہ بہ آسانی نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

اگر واقعی ایسا اکثریتی اجماع بھی ویٹو کا ہدف بن سکتا ہو تو پھر بڑا اشکل ہے کہ کوئی اجماعی مسئلہ ردّ و تنسیخ سے بالاتر قرار دیا جا سکے اور کسی بھی زمانے کے دس پانچ علماء مل جل کر کسی بھی طے شدہ مسئلہ کو نشانۂ فسخ نہ بنا سکیں۔ علماء کی بات تو الگ رہی غیر علماء دانشوروں کو بھی رد کا نہیں جا سکتا کیونکہ یہ ایک ویٹو ان کے لئے نظیر کا کام دے گا اور یہ دعویٰ نہ کیا جا سکے گا کہ قانون دانی اور تفقہ صرف اصطلاحی علماء کی جاگیر اور میراث ہے۔

خدا علیم ہے کہ ہمیں اپنے علم و فہم کی نمائش مقصود نہیں ہمیں ڈر ہے کہ طلاقِ ثلٰثہ کے مسئلے میں حالات کی رعایت سے جو فیصلہ اس سمینار میں دیا گیا ہے وہ فتنہ نہ بن جائے۔ ملک کے دانشورانِ نام نہاد جس موڈ میں ہیں وہ تو معلوم ہی ہے اب تک ہم ان کے علم کلام کو قوی دلائل سے رد کرتے چلے آئے ہیں ("ہم" سے مراد یہاں وہ سب اہلِ علم ہیں جو "دانشوروں" کی تحریفات کا نوٹس لیتے رہتے ہیں) اجماع ہمارا بہترین پشت پناہ ہے۔ لیکن خود ہمارے حلقے کے اہل علم ہی نے کسی مسئلے میں اس فولادی دیوار کی بنیادیں ہلا دیں تو کیا اطمینان رہے گا کہ کل یہ دیوار تجدد پسند اور تحریف کار حضرات کے ہلّوں سے گر ہی نہ جائے گی۔

دوبارہ عرض ہے کہ اطلاع نامے میں جس رائے کا اظہار کیا گیا ہے وہ اصولاً تو غلط نہیں ہے۔ احادیثِ صحیحہ میں اس کی بنیاد موجود ہے اور بہت سے مفتیانِ سلف و خلف اسی کے مطابق فتویٰ بھی دیتے آئے ہیں۔ خود یہ ناچیز بھی تجلّی کی ڈاک میں اور نجی خطوط میں اسی رائے کا اظہار کرتا رہا ہے لیکن ڈر کر، سہم کر۔ خدا سے استغفار کرتے ہوئے۔ ڈر نے کی وجہ ظاہر و باہر ہے۔ حضرت عمرؓ ہی نے اپنے زمانے میں جب عامۃ المسلمین کی راست بازی اور صداقت گوئی کو کم سے کم قانون کے دائرے میں ناقابل اعتماد پایا تھا اور یہ حکم جاری کر دیا تھا کہ نیتوں کو نہیں دیکھا جائیگا ظاہر پر عمل ہوگا تو کجا آج کا دورِ فساد۔ آج مسلمانوں

میں جھوٹ نادر شے نہیں بہ افراط موجود ہے اور دن رات دیکھا جا رہا ہے کہ عدالتوں میں باقاعدہ حلف کے بعد بھی بہتیرے مسلمان بھائی بلا تکلف جھوٹ در جھوٹ کی گردان کرتے چلے جاتے ہیں۔ ایسے اخلاقی زوال کے دَور میں تو زمانۂ عمرؓ سے کہیں زیادہ اس بات کی ضرورت ہے کہ حقوق العباد سے متعلق قوانین میں ظاہر پر ہی عمل کیا جائے اور نیتوں سے صرف نظر کر لیا جائے۔

تاہم گنجائش اس رائے کی اس لئے بہرحال موجود رہتی ہے کہ کسی بھی بات کو الفاظ کے تکرار سے مؤکد کرنا بول چال کا معروف اسلوب ہے۔ یقین دہانی اور تاکید کے لئے ایسے فقرے روزمرّہ بولے جاتے ہیں۔

"کر لو کیا کرو میں وہاں گیا تھا۔ گیا تھا۔ گیا تھا۔"

"ہاں ہاں۔ تم ظالم ہو۔ ظالم ہو۔"

"اچھا میں وعدہ کرتا ہوں وہاں نہیں جاؤں گا۔ نہیں جاؤں گا۔"

ان فقروں میں تکرارِ الفاظ کا مقصود تکرارِ معانی نہیں۔ نہ تعدّدِ عمل ہے۔ محض زور پیدا کرنے کے لئے زبان رواں ہو گئی ہے۔ اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی قرینِ قیاس ہے کہ شوہر غصّے اور اشتعال کی رو میں لفظِ طلاق کو کئی بار دہرا دے اور تعدّد کا سے متعلق شعور نہ ہو۔ اسی عدم شعور کا نام نیت کا نہ پایا جانا ہے۔ روزمرّہ چونکہ یہ اسلوب کلام مشاہدے میں آتا ہے اسلئے بے حد اخلاقی زوال کے باوجود شوہر کے اس حلف پر اعتبار کرنے کا ہلکا سا جواز دے ہی دیتا ہے کہ میری نیت تاکید کی تھی کئی طلاقوں کی نہیں تھی۔ یہاں نیت اور عمل میں تطابق کی گنجائش موجود ہے اور یہی گنجائش قانونی جواز مہیا کرتی ہے کہ تکرارِ لفظی کو زور و تاکید پر مبنی قرار دے لیا جائے جب کہ شوہر عند المطالبہ حلف بھی کرنے پر آمادہ ہو۔

اس تفکر کی روشنی میں کوئی مضائقہ نہیں اگر سہولت عامہ کے لئے مجلس نے اس شق پر اتفاق کر لیا۔ مگر اس کے بعد شق نمبر ۲ خاصی محلِ نظر ہے۔ کم سے کم ہماری فہم ناقص اس کے لئے دلائل کی کمی محسوس کرتی ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ فاضل شرکاءِ مجلس نے اپنی تحریر و تقریر میں دلائل پیش کئے ہوں گے مگر ہم ان سے استفادہ کیسے کریں جب کہ شرکت سے محروم ہی رہے۔ چونکہ مسئلہ ہمارے معاشرے کی ایک عام اور اہم ضرورت کا ہے اور شرعاً دُور رس نتائج کا حامل ہے اسلئے ہمیں اپنا فرض محسوس ہو رہا ہے کہ اس پر کھل کر گفتگو کریں۔

بلاشبہ قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ اعمال کا مدار نیت پر ہے۔ اَلْاَعْمَالُ بِالنِّیَّات کا ارشاد پیغمبرؐ تو ضرب المثل ہو کر رہ گیا ہے لیکن یہ بھی مسلّمات میں سے ہے کہ کسی بھی نیت کا اعتبار اُس وقت ہوگا جب فعل یا قول اس کی نفی نہ کر رہا ہو۔ نفی کی متعدد شکلیں ہوتی ہیں۔ کبھی صریح ہوتی ہے۔ جیسے زید کے دو بیویاں ہوں اور الگ الگ گھروں میں رہتی ہوں۔ زید ایک بیوی کے گھر بیٹھا ہے اور آمنے سامنے باتیں ہو رہی ہیں۔ دفعتاً وہ کہتا ہے میں نے تجھے طلاق دی۔ تو یہ طلاق لازماً واقع ہو جائے گی اور اگر زید یوں کہے کہ میری نیت تو دوسری بیوی کو طلاق دینے کی تھی جو اس وقت میری نگاہِ تصور کے سامنے موجود تھی تو اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ "تجھے" کا حرفِ خطاب صریحاً اس نیت کی نفی کر رہا ہے۔ یہ حرف حاضر کے لئے وضع ہوا ہے غائب کے لئے نہیں اور جہاں اس کے وضعی اور حقیقی معنی لینے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو وہاں فرضی اور مجازی معنی نہیں لئے جائیں گے۔ اور کبھی نفی فی ذاتہٖ صریح نہیں ہوتی مگر عُرف و عادت یا محاورات لسانی اس کی نشاندہی کرتے ہیں۔ جیسے زید نے صبح کے وقت بکر سے یہ کہا کہ مجھے سو روپے دیدو شام کو ادا کر دوں گا۔ بکر نے کہا قسم کھاؤ۔ زید نے قسم کھائی اور روپے لے لئے۔ پھر آج ہی شام ادا نہ کئے تو حانث ہوگا اور کفّارۂ قسم ادا کرنا پڑے گا۔ اب اگر وہ یوں کہے کہ میں نے "آج" کا لفظ تو نہیں کہا تھا صرف شام کا وعدہ کیا تھا۔ شام سال بھر بعد کی بھی ہو سکتی ہے میری نیت یہی تھی کہ

کبھی بھی شام کے وقت ادائگی کر دوں گا تو اس نیت کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ لفظی صراحت اگرچہ اس نیت کے منافی نہیں مگر عرف و عادت اور بول چال کے قواعدِ معروفہ نے طے کر دیا کہ قسم آج ہی شام سے مربوط تھی۔ آج ہی ادائگی ضرور ہونی چاہیئے۔

نصرانی تین خدا مانتے ہیں۔ باپ، بیٹا، روح القدس لیکن کہتے یہ ہیں کہ ہم فی الحقیقت ایک خدا مانتے ہیں۔ یہ کہنا انھیں توحید پرستوں میں شامل نہیں کر سکتا کیونکہ قول تثلیث کا مظہر ہے لہٰذا نیت اور ذہنی خوش فہمی اور منطقی تاویلات کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

یا مثلاً الف نے اب سے دس سال پہلے جیم کو سو روپے قرض دیئے تھے۔ آج وہ قسم کھاتا ہے کہ جیم پر میرے دوسو روپے واجب ہیں۔ جیم اس پر سو روپے کی شہادت پیش کر دیتا ہے تو الف کہتا ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے لیکن اب سے دس سال پہلے کے مقابلے میں آج روپیہ آٹھ آنے کے برابر رہ گیا ہے لہٰذا تم دوسو ادا کرو اور قسم بھی اسی نیت سے میں نے کھائی تھی۔ میری قسم نہیں ٹوٹی۔

تو بتایئے۔ کوئی بھی دنیاوی یا دینی قانون کیا اس منطق کو تسلیم کرے گا؟

حالانکہ فلسفۂ اقتصادیات کی رو سے الف کی بات بے معنی نہیں ہے پھر بھی شریعت کا فیصلہ یہی ہوگا کہ وہ کفارۂ قسم ادا کرے۔

ان مثالوں سے ــــــ اور ان جیسی سیکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نیت کا اعتبار خاص ہی حالتوں میں ہوسکتا ہے۔ خصوصاً حقوق العباد کے معاملے میں تو یہ اعتبار بڑی احتیاط چاہتا ہے۔

طلاق کا معاملہ بھی حقوق العباد ہی کے معاملات میں شامل ہے۔

ایک بڑا مغالطہ اس سلسلے میں یہ بہت عام ہے کہ اچھے خاصے ارباب تفقہ بھی یہ فرض کر کے غور و فکر کرتے ہیں کہ جب بھی مرد طلاق دے گا بیوی لازماً یہ چاہے گی کہ طلاق ٹوٹ جائے۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے۔ کتنی ہی حالتوں میں بیوی شوہر سے اس درجہ بیزار اور تنگ ہوتی ہے کہ اس سے چھٹکارا پانا خود اس کی دلی خواہش کے عین مطابق ہوتا ہے اور کتنی ہی حالتوں میں یوں بھی ہوتا ہے کہ اگرچہ جذباتی اعتبار سے بیوی طلاق کو تکلیف دہ محسوس کرتی ہے لیکن معقولیت اور مصالح کا اقتضاء یہی ہوتا ہے کہ اسے نامعقول شوہر سے نجات ہی مل جائے۔

اس حقیقت کے پیش نظر سوچنے کا یہ ڈھنگ شاید مناسب نہ ہوگا کہ چونکہ طلاق ہر حال میں بیوی کے لئے ناقابل برداشت ہوتی ہے اور وہ لازماً اس سے تباہ و برباد ہوکر رہ جاتی ہے اس لئے جس طرح بھی ہوسکے تین طلاقوں کی کوئی ایسی تاویل کر ڈالو جس کے بعد رجوع ممکن ہوسکے۔ اس ڈھنگ کے سوچنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے آزادی و خود مختاری کا جو حق عورت کو طلاقِ بائن یا طلاقِ مغلظہ کے بعد عطا کیا تھا وہ ہم نے ایک مبالغہ آمیز مفروضے کی بنا پر چھین لیا۔ ہم نے عورت کی غمخواری کے نام پر اس کے گرد جبر کا ایک اور حصار کھڑا کر دیا۔ ہم نے مرد کی اس حد تک نازبرداری کی کہ جن مواقع پر خود اس نے "تین طلاق" کے الفاظ استعمال کر کے اپنے حقوقِ شوہرانہ سے کامل دستبرداری دیدی تھی ان مواقع پر بھی ہم نے اس سے بڑی لجاجت کے ساتھ عرض کیا کہ اگر تم قسم کھالو کہ "تین" سے تمہارا مطلب "ایک" تھا تو تمہارے ختم شدہ حقوق بحال ہو جائیں گے اور مطلقہ چاہے اپنے آزاد ہو جانے پر کتنی ہی مطمئن اور مسرور ہو تمھیں اجازت ہوگی کہ پھر اس کے ہاتھ پیر باندھ دو۔

ہماری حقیر رائے میں سوچنے کا یہ ڈھنگ غیر عادلانہ اور قانونی تفکر سے بعید ہے۔ نکاح و طلاق اور تمام ہی حقوق العباد کے معاملے میں ہر فریق کے حقوق ملحوظ رہنے چاہئیں اور صرف نیت جیسی مخفی اور معنوی چیز کو اتنی زیادہ اہمیت نہیں دیدینی چاہیئے کہ وہ بعض اوقات ظالموں اور بدنہادوں کی حوصلہ افزائی اور استحصال کا آلہ بن جائے۔

یہ عجیب بات ہے کہ شریعت کے ایک انتہائی اہم اور

دوررس قانون کو مذکورہ مجلس میں ایسے جہلاء و سفہاء کی نیت پر منحصر کردیا گیا ہے جو یہ بھی شعور نہ رکھتے ہوں کہ تین اور ایک میں فرق ہوتا ہے!

ایک بات اور خاص طور پر سوچنے کے قابل ہے۔ کیا دنیا کے کسی بھی قانون میں قانون سے ناواقفیت کو عذرِ معقول مانا گیا ہے؟۔

ہماری معلومات یہ ہیں کہ نہیں مانا گیا۔ جرم اگر پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو کوئی عدالت محض اس عذر پر مجرم کو بے قصور نہیں تسلیم کرے گی کہ وہ قانون سے واقف نہ تھا۔

قانونِ شریعت کا بھی یہی حال ہے۔ حقوق اللہ تک میں اسی بنیادی اصول کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ حکم شرعی سے ناواقفیت مسئلہ پر اثر انداز نہیں ہوگی۔ مثلاً زید سے نماز میں کوئی ایسی غلطی ہوجاتی ہے جو قانونِ شرعی کے اعتبار سے لازماً مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ تو زید چاہے کتنی ہی قسمیں کھائے کہ مجھے اس مسئلے کا علم نہیں تھا اور آخرت میں چاہے اللہ تعالیٰ اسے معاف ہی کردے مگر شریعت کا فتویٰ یہی ہوگا کہ نماز فاسد ہوگئی۔

زیر بحث شق کے بین السطور سے یہ بات واضح ہے کہ اس شق پر اتفاقِ رائے کرنے والے فضلاء بھی ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو لازماً ایک نہیں مانتے بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ تین ہی ہوتی ہیں اگر دینے والے کی نیت تین ہی کی ہو۔ اگر یہ رائے نہ ہوتی تو نیت اور حلف کی بحث ہی نہ اٹھتی۔ یہ بحث اٹھی ہی اس لئے ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینا شرعاً تین ہی طلاقیں واقع کردیتا ہے۔

اب محض اس عذر پر کہ شوہر کو ایک اور تین طلاقوں کے قانونی فرق کا علم نہیں تھا قانونِ شرعی کو بے اثر کرکے شوہر کو بری الذمہ قرار دیدینا اس قطعی اصول کو توڑ دینا ہے کہ قانون سے ناواقفیت نفسِ جرم اور اس کے لازمی اثرات ومضمرات کی نفی نہیں کرسکتی۔

حقوق اللہ میں تو یہ کہہ کر بھی دل ودماغ کو تسلی دی جا سکتی ہے کہ اللہ معاف کردے گا مگر حقوق العباد میں بنیادی نوع کے فوری اثرات ونتائج سے بحث ہوتی ہے۔ یہاں مرتکبِ فعل کو محض اس کی غیر ثابت نیت کا سہارا دے کر اس حد تک رعایت بخش دینا کہ اس فعل ہی کو درجۂ عدم میں رکھدیا جائے اور اس کے طبعی وقانونی اثرات ومضرات ہی کو معدوم سمجھا جائے بڑی خطرناک بات ہے جس سے قانون کے ایک بنیادی ترین اصول کا انہدام ہوتا ہے اور معاملات میں خلل وانتشار کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

شرکاءِ مجلس میں بعض اہل حدیث بھی موجود ہیں۔ ہمیں بے حد خوشی ہے کہ مشترکہ مسائل پر مختلف مکاتبِ فکر کے بزرگوں نے سر جوڑا۔ اور بھی مسرت ہوگی اگر دوسرے تمام ہی مشترکہ مسائل میں مسلمانوں کے سارے ہی مکاتبِ فکر مل بیٹھ کر سوچنے اور دوستانہ افہام وتفہیم کے بعد فیصلے کرنے کی روش اختیار فرمائیں گے۔ ہم نے کبھی اہل حدیث کو گمراہ فرقہ نہیں سمجھا نہ آج سمجھتے ہیں۔

لیکن یہ ضرور چاہیں گے کہ فیصلے کرنے میں علم وتفقہ کی بنیادی قدریں اور اصول خلل پذیر نہ ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ یا دوسرے جلیل القدر مجتہدین ہزاروں مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے رہے ہیں لیکن یہ اختلاف صرف فروعات کا اختلاف نہ تھا بلکہ ہر ایک اپنے اپنے الگ فکری اصول اور علمی بنیادیں رکھتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے جو بھی جزئیہ نکالا اپنے اصول کے تحت نکالا اور فروعات میں جو بھی رائے ظاہر کی اپنے بنیادی ضوابط کی روشنی میں ظاہر کی۔

اسی طرح ہم سب کو بھی اصول وبنیاد پر گہری نظر رکھنی چاہیئے۔

اہلِ حدیث کا معروف اصول یہ ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی ہوتی ہیں یعنی رجعی۔ ان سے حلالہ لازم نہیں آتا۔ یہ اصول ظاہر ہے کہ خانہ زاد تو ہو نہیں سکتا۔ یہی سمجھ کر اسے مانا گیا ہوگا کہ حکم شریعت یہی ہے اور قرآن وحدیث اسی کا اعلان کرتے ہیں۔

لیکن زیرِ بحث شق پر متفق الرائے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس اصول کو نظر انداز کر دیا گیا۔ یہ اصول تقاضا کرتا تھا کہ نیت اور حلف کا سوال اٹھے ہی نہیں اور ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو بہر حال ایک ہی سمجھا جائے۔ مگر یہاں صاف طور پر یہ مان لیا گیا کہ نیت اگر تین ہی کی ہو تو تین پڑ جاتی ہیں۔

تو کیا اہلِ حدیث فضلاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو اصول ان کی دانست میں عین اصولِ شرعی تھا وہ اب اصولِ شرعی نہ رہا اور ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں میں صرف چند علماء کی صوابدید نے ایک ایسا معنوی اثر پیدا کر دیا جو اصولِ شرعی کی نفی کرنے والا ہے۔

ذرا دقتِ نظر سے کام لیجئے۔ "طلاق" ایک چار بے جان حرفوں پر مشتمل بے جان ہی لفظ ہے۔ یہ لفظ زن و شوہر کے تعلق کو یک لخت ختم کر دیتا ہے یہ قاعدہ شریعت ہی نے مقرر فرمایا۔ شریعت اگر اس لفظ کے بجائے کوئی اور لفظ متعین کر دیتی۔ مثلاً اللہ فرما دیتا کہ بیوی کو "سفیہہ" کہدینے سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے تو لازماً یہی لفظ ایسے مواقع پر استعمال کیا جاتا اور لفظِ طلاق کا تصور بھی نہ آسکتا۔ نہ لفظِ طلاق سے نکاح ٹوٹتا۔ گویا طلاق کا لفظ بجائے خود نہ بارود ہے نہ زہر نہ گولی بلکہ اللہ کے مقرر فرما دینے سے اس میں مہلک اثرات آئے ہیں۔ اسی طرح یہ بات کہ تین طلاقیں واقع ہو جانے کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح ہو ہی نہ سکے اللہ ہی کے طے فرما دینے سے مسلّم ہوئی ہے۔ وہ یہ نہ فرما دیتے تو ایک بے جان لفظ کی پوری تسبیح بھی حلالے جیسی کسی شرط کا گمان پیدا نہیں کر سکتی تھی نہ اس سے نکاح پر کوئی اثر پڑ سکتا تھا۔

اصطلاحِ شرعی کی اس حقیقی پوزیشن کو نظر میں رکھتے ہوئے اہلِ حدیث بزرگ غور فرمائیں کہ ان کے اپنے عقیدے کی رُو سے یہ کیونکر ممکن ہے کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں واقع مان لی جائیں چاہے شوہر کی نیت کچھ بھی ہو۔ قرآن یا حدیث میں نیت کی کوئی بحث طلاقِ صریح کے بارے میں نہیں اٹھائی گئی ہے اور یہ تین طلاقیں مذکرہ عقیدے کی رو سے عند اللہ اور عند الرسولؐ یہ اثر ہی نہیں رکھتیں کہ اُس غلظت کو پیدا کریں جو حلالہ کے پانی سے دھلتی ہے۔ پھر کسی انسان یا گروہ کے فیصلے میں یہ طاقت کہاں سے پیدا ہو گئی کہ وقتِ واحد کی تین طلاقوں کے بطن سے کسی بھی حالت اور صورت میں غلظت کو جنم دیدے۔ یا خود طلاق دینے والے کی زبان میں یہ اثر کہاں سے آگیا کہ بیک وقت تین طلاق تین ہی کی نیت سے دے تو وہ واقعی مغلظہ بن جائیں۔

جب اصطلاحاتِ شرعیہ کے اثر و نفوذ کا تمام تر مدار اللہ اور رسولؐ کے فرامین پر ہے تو اہلِ حدیث کے نقطۂ نظر سے تین طلاقیں صرف اسی صورت میں پڑنی چاہئیں جس صورت کی ہدایت قرآن نے دی ہے۔ یعنی ایک ایک طلاق ایک ایک طہر میں۔ اور اس ہدایت کو نظر انداز کر کے کوئی شخص بیک وقت تین دے ڈالتا ہے تو فقط ایک واقع ہونی چاہئے۔ خواہ دینے والے کی نیت کچھ ہی رہی ہو۔

یہ استدلال ہمیں گمان دیتا ہے کہ زیرِ بحث شق میں اہلِ حدیث بزرگوں نے اپنے عقیدے کا قرار واقعی لحاظ نہیں کیا ہے اور یہ جزئیہ ان کی اصل سے مطابقت نہیں رکھتا

رہے حنفی علماء۔ تو ان کا بھی موقف اس شق میں یہ محسوس ہو رہا ہے کہ لفظِ طلاق کی تاثیر تمام تر اللہ اور رسولؐ کی تصریحات میں منحصر نہیں ہے بلکہ کسی زمانے کے کچھ علماء اپنی صوابدید سے اس میں کمی بیشی یا ادل بدل بھی کر سکتے ہیں

احناف کا یہ عقیدہ ہے —— اور اسے وہ اجماعی بھی مانتے آئے ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں مغلظہ ہوں گی اور باوجود بدعت ہونے کے یہ فعل حقِ رجوع کو ختم کر دے گا۔ اجماع بجائے خود سند و حجت ہے۔ جب مان لیا گیا کہ تین کا لفظِ صریح کہنے سے غلظت جنم لے لیتی ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ قائل کی محض نیت اس غلظت کا جنم روک دے۔

کوئی ایک بھی آیت یا حدیث صحیح و قوی ایسی نہیں جس میں کسی صحابی نے اپنی زوجہ کو صریح الفاظ میں تین طلاقیں دی ہوں اور حضورؐ نے یہ فیصلہ فرما دیا ہو کہ ایک ہی پڑی۔

یہاں طلاقِ ثلثہ کی فقہی بحث مقصود نہیں اس لئے کوئی بھی صاحب اُن بعض حدیثوں کا تذکرہ نہ اٹھائیں جنہیں طلاق البتۃ کا قصہ آیا ہے یا بعض ایسے فقرے آئے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں احناف بہر حال یہی مانتے ہیں کہ ان حدیثوں کی کچھ اور ہی تاویل ہے اور تین طلاقیں بہ نصِ قرآنی واقع ہو جاتی ہیں۔

جب یہ مانتے ہیں تو آخر کسی اجہل اور مغلوب الغضب نادان کی محض نیت میں یہ تاثیر کہاں سے آجائے گی کہ وہ تین کے معین اور معلوم اثرات و مقتضیات کو ظہور میں آنے سے روک دے۔ یہ کسی دوا یا غذا کا مسئلہ تو ہے نہیں کہ کسی انجکشن یا دوسری تدابیر سے اس کے اثرات بدل دیئے جائیں یا اس کے مضرات کا خاتمہ کر دیا جائے۔ یہ محض بے جان الفاظ کا مسئلہ ہے جن میں فی نفسہٖ کسی بھی نوع کی تاثیر یہ جارحانہ استعداد کا وجود نہیں۔ ان کی تاثیر تو خدا اور رسولؐ کی نشاندہی اور حدبندی پر مبنی ہے۔ ہم سارے انسان بھی مل کر کوئی نئی تاثیر پیدا کرنا چاہیں یا شرعی تاثیر کی نفی اور استرداد پر اُتر آئیں تو یہ مجرمانہ اقدام ہوگا نہ کہ اصلاحی اور یہ اصلاً بے ثمر ہوگا نہ کہ نتیجہ خیز۔

احناف نے جب تہہ دل سے مان رکھا ہے کہ تین کا واقع ہو جانا ہی شریعت کا فیصلہ ہے تو اپنی کسی طبع زاد ترکیب سے اس فیصلے کی اثریت کو وہ کیسے روک سکتے ہیں۔ اس سے تو بہتر یہ ہوتا کہ اہلِ حدیث کا نقطۂ نظر اختیار کر لیا جاتا تاکہ نیت کی بحث ہی نہ اٹھتی۔ یا پھر یہ مان لیا جاتا کہ اجماع قانونِ شریعت کی محکم بنیاد نہیں ہے۔

یا پھر اجماع کی کوئی ایسی تعریف کی جاتی جس کی رو سے یہ ثابت ہو جاتا کہ زیرِ بحث مسئلے کو جن جن حنفی فقہائے سلف نے اجماعی قرار دیا ہے ان سے قصور ہوا اور ہمیں پھر سے جائزہ لے کر نئی تعریف کی روشنی میں اجماعی اور غیر اجماعی مسائل کو چھانٹنا چاہیئے۔

"نیت" پر جو گفتگو پیچھے ہوئی وہ اصولی اور نظری پہلوؤں سے تھی۔ اس کا ایک پہلو واقعاتی بھی ہے جسے نظر میں نہیں رہنا چاہیئے۔

کیا واقعی مسلمانوں کی کوئی معتد بہ تعداد ایسی پائی جاتی ہے جو اس جہل میں مبتلا ہو کہ ایک دو طلاقوں سے طلاق پڑتی ہی نہیں بلکہ کم سے کم تین دو تب پڑتی ہے؟۔

ہماری بے مایہ رائے یہ ہے کہ سطحی سروے سے تو ایسے مسلمان کافی تعداد میں دستیاب ہو جائیں گے مگر معروضی اور نفسیاتی تجزیہ کرنے پر یہ تعداد صفر کے قریب پہنچ جائیگی۔

لفظ طلاق صرف مسلمانوں ہی میں نہیں غیر مسلموں میں بھی اس حد تک مشہور ہو چکا ہے کہ اس پر "شہرۂ آفاق" کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جن ملکوں کی زبان اُردو یا عربی نہیں وہاں بھی اس لفظ کے مرادف الفاظ ایسی ہی شہرت رکھتے ہیں اور یہ بھی ہر عاقل بالغ جانتا ہے کہ اس لفظ سے میاں بیوی میں جدائی ہو جاتی ہے۔

دوسری جن قوموں نے قانونِ طلاق کو قبول کر لیا ہے ان کے یہاں تو طلاق کے بعد رجعت ہے ہی نہیں اور اسکی کوئی بحث نہیں پائی جاتی کہ فلاں طلاق رجعی ہوگی فلاں بائن ہوگی اور فلاں مغلظہ۔ اس کے نتیجے میں یہ تو قرینِ قیاس ہے کہ بہت سے لوگ اس بات سے ناواقف ہوں کہ طلاق رجعی بھی ہو سکتی ہے۔ وہ باوجود مسلمان ہونے کے اسی جہل میں مبتلا رہیں کہ طلاق سے رشتۂ زوجیت ختم ہو جاتا ہے اور رجوع وغیرہ کا کوئی مسئلہ نہیں۔

مگر یہ قیاس کرنا بہت مشکل ہے کہ جہل کا رخ اسکے برعکس ہو یعنی لوگ اس بے خبری میں مبتلا ہوں کہ ایک طلاق سے رشتۂ زوجیت ختم نہیں ہوتا۔ طلاق کی تین قسمیں مسلمانوں کے محدود و مخصوص قانونِ شریعت سے منسلک ہیں مگر طلاق کے یہ معنی تو ساری قوموں اور ملکوں میں شہرت پا چکے ہیں کہ وہ میاں بیوی کو الگ کر دیتی ہے۔ لہذا اجہل تین قسموں کے بارے میں تو متصور ہو سکتا ہے اور واقع بھی ہے مگر یہ تصور

نہیں کیا جا سکتا کہ کوئی طلاق دینے والا یہ نہ جانتا ہو کہ طلاق تعلقِ زوجیت کی دشمن ہے۔

جب کوئی مسلمان بیوی کو عدد کی تصریح کے ساتھ "تین طلاق" دیتا ہے تو یہ تین کا عدد ہی اس بات کا غماز ہے کہ اس کے ذہن کے کسی نہ کسی گوشے میں یہ علم موجود ہے کہ تین طلاقیں خوب اچھی طرح نکاح کی جان نکال لیتی ہیں۔ اور اس بات کی بھی غماز ہیں کہ وہ طلاق کے سلسلے کے اسلامی قانون سے بالکل ہی بے خبر نہیں ہے کیونکہ تین کا عدد اسلامی قانون کا مخصوص عدد ہے۔ وہ دس اور بیس اور ہزار طلاقیں بھی کہہ سکتا تھا اگر اسلامی قانون کی ہلکی سی بھی صدائے بازگشت اس کے کاسۂ سر میں نہ گونج رہی ہوتی۔ وہ پورے شعور کے ساتھ نہ سہی نیم شعوری طور پر یقیناً سمجھتا ہے کہ چار اور پانچ یا دس اور سو طلاقوں سے کچھ حاصل نہیں کامل قطع تعلق بس تین ہی میں ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس کے مشتعل جذبات کو اپنی تسکین کے لئے تین سے بڑھے ہندسے کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔

اب غور کیا جائے کہ جس شخص کی شعوری یا نیم شعوری کیفیت یہ ہوگی کیا وہ اس بات سے بے خبر ہو سکتا ہے کہ ایک طلاق کسی نہ کسی حد تک تعلق کاٹ دیتی ہے۔

ہماری ناقص رائے میں اس بے خبری کا کوئی امکان نہیں۔ تین طلاقوں کی شاید اثر بیت کا علم وشعور بجائے خود اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ ایک طلاق کی تاثیر بھی اس کے علم میں ہے۔ ایک طلاق پہلی سیڑھی ہے۔ تیسری سیڑھی کا نام لینے والا بلکہ اس پر کود جانے والا پہلی سیڑھی سے کامل بے خبر کیسے ہو سکتا ہے۔

نفسیات کے رُخ سے تدبّر کیجئے تو دراصل تین طلاق دینے کا ذہنی محرک جہل نہیں بلکہ یہ علم ہے کہ ایک دو طلاقیں ہلکا اثر کرتی ہیں۔ ان سے رجوع بھی ممکن ہے۔ یہ بم بنکر نہیں گرتیں۔ چونکہ وہ اس وقت بہت غصے، جوش اور اشتعال میں ہے اس لئے بیوی پر بم گرانے کی خواہش رکھتا ہے اور تین کا لفظ بول کر اس خواہش کی تکمیل کر لیتا ہے پھر جب غیظ وغضب کا بخار نکل چکتا ہے اور عقل سوز جوش کی طوفانی لہریں تلخ حقائق کی ریت میں جذب ہو جاتی ہیں تو وہ بھاگا بھاگا پھرتا ہے کہ مفتیوں سے نسخۂ شفا حاصل کرے اور قسمیں کھا کھا کر کہے کہ مجھے تو علم ہی نہیں تھا کہ تین طلاقیں ایسی بلا ہوتی ہیں۔ میں تو یہ سمجھ رہا تھا کہ ایک دو طلاقوں سے کام ہی نہیں چلتا کم سے کم تین سے چلتا ہے۔ میں تو اس قدر غصے میں تھا کہ ہوش وحواس ہی سلامت نہیں رہے تھے۔ میری تو نیت محض دھمکی کی تھی۔ وغیر ذلک۔

بے لاگ طور پر غور کیا جائے کہ کیا یہ سچا ہے؟

دیانت کہتی ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے۔ اس کا عذرِ لاعلمی عذرِ لنگ ہے۔ اس کے حلف کا اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ قانونِ شرعی ایک ایسا حلف قبول کرے جس کے جھوٹے ہونے پر دلیلِ قوی موجود ہے۔ بات اگر صرف ثمراتِ آخرت تک محدود ہوتی تو مفتی یہ کہہ کر چھوٹ سکتا تھا کہ حلف جھوٹا ہے تو حلف کرنے والا خود آخرت میں بھگتے گا۔ مگر یہاں اللہ کی ایک بندی کے بھی حقوق کا سوال موجود ہے۔ مطلقہ تین طلاق کے نتیجے میں قیدِ نکاح سے کامل آزادی پا چکی تھی۔ عین ممکن ہے وہ شوہر سے تنگ آئی ہوئی ہو اور ایسے ہی موقعہ کی متلاشی ہو۔ ہو سکتا ہے اس کے لئے کسی اور سے نکاح کرکے اچھے مستقبل کے امکانات روشن ہوں۔ ہو سکتا ہے بعض وجوہ سے وہ اب تجرد کی زندگی گذارنا چاہتی ہو۔ اس صورت میں مرد کو ازراہِ ترحّم رعایت دیدینا انصاف کا خون ہوگا۔ قانون کی غلط تعبیر ہوگی۔ اصول شکنی کے سوا اسے کچھ کہنا مشکل ہوگا۔

کوئی اگر یہ کہے کہ اکثر وبیشتر تو عورت خود اس بات کی متمنی ہوتی ہے کہ طلاق لوٹ جائے۔ بہت ہی کم صورتوں میں اس کے خلاف ہو سکتا ہے لہٰذا بیوی سے بھی دریافت کر لیا جائے گا۔ اگر اس نے کہا کہ میں تو آزادی ہی میں خوش

ہوں تو مرد کا حلف نظر انداز کر کے تین طلاقیں مان لی جائیں گی۔ لیکن اس نے بھی رجوع ہی کی خواہش ظاہر کی تو حلف معتبر ہوگا اور مرد رجوع کر سکے گا۔

تو ہم عرض کریں گے کہ بات تو بظاہر معقول ہے مگر اس معقولیت نے قانونِ شرعی کی تاثیر اور حاکمیت ختم کر کے فیصلوں کو مرد و زن کی مرضیات و خواہشات کا تابع بنا دیا۔ یہی اگر مناسب ہے تو نیت اور حلف کی بحث ختم ہی سمجھئے۔ شوہر سے پچاس بار طلاق مل جانے پر بھی اگر بیوی رجوع کی خواہش سنئے جائے تو رجوع ہوتا رہے اور حلالہ محض ایک خیالی مفروضہ بن کر رہ جائے۔

ہم نے اعتراض کی نیت سے نہیں بلکہ تنقیح اور تجزیئے کی نیت سے اپنی حقیر دراست پیش کی ہے۔ دعویٰ ہرگز یہ نہیں کہ ہماری تنقیحات اٹل ہیں مگر یہ تمنا ضرور ہے کہ محترم مشرکاءِ مجلس ایک بار پھر غور و فکر فرمائیں اور تنقیحی اشکالات کا اگر معقول جواب موجود ہو تو اسے اشاعت دی جائے تاکہ ہم بھی ان سے صادق دلانہ اتفاقِ رائے کر کے مسئلہ کی اِس جدید شکل کو تجلی کے ذریعہ پھیلائیں اور ڈاک سے جو شرعی جوابات ہمیں دینے پڑتے ہیں انہیں بھی اسی کے مطابق جواب دیں۔

یہ واقعہ ہے کہ کوئی مہینہ ایسا نہیں گذرتا جسمیں متعدد استفتاء اسی طلاقِ ثلثہ سے متعلق نہ آتے ہوں۔ بڑی طبیعت کڑھتی ہے کہ نالائق لوگ بیوی بچہ کی پرواہ کئے بغیر پھٹ سے تین طلاقیں دے ڈالتے ہیں اور سیلِ غضب جب اپنا زور ختم کر دیتا ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں کہ ہم نے کیا کر دیا۔ انھیں اجمالاً علم ہوتا ہے کہ تین طلاقیں رشتہ نکاح کو ہمیشہ کے لئے کاٹ ڈالتی ہیں۔ ان سے رجوع نہیں کیا جا سکتا لہذا اب مفتیوں کو آوازدی جاتی ہے۔ طرح طرح کی باتیں بنائی جاتی ہیں کہ میں تو مارے غصے کے اپنے ہوش و حواس میں نہیں تھا۔ مجھے تو خبر ہی نہیں تھی کہ تین دوں گا تو ہمیشہ کو قصہ ختم ہو جائے گا۔ میں تو فلاں صاحب سے بھی پوچھ چکا ہوں وہ کہتے ہیں کہ ایک ہی طلاق پڑی ہی رجوع کر لو۔ وغیرہ ذلک۔

جی ہمارا بھی اس کی تڑپ اور بال بچوں کے مستقبل کے احساس سے یہی چاہتا ہے کہ رجوع کی اجازت دیدیں مگر گریبان میں منہ ڈال کر دیکھتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ ہم شریعت کے غلام ہیں آقا نہیں۔ ہم قانون کے شارح ہیں قانون ساز نہیں۔ ہمارا جی چاہنا رحم و رافت کے پاکیزہ احساسات کا مظہر ضرور ہے مگر اس سے شریعت کے وہ قوانین نہیں بدل سکتے جن میں پورے معاشرے کی صلاح و فلاح اور تمام افراد کے حقوق کی نگرانی ملحوظ رکھی گئی ہے۔ جن کے ذریعہ اللہ جانچتا ہے کہ کون فرمانبردار ہے اور کون سرکش۔ کس نے آخرت کی خاطر دنیا کا نقصان برداشت کیا اور کس نے دنیا کے آستانے پہ فکرِ آخرت کی بھینٹ چڑھا دی۔

حق یہ ہے کہ سب سے ضروری اور صحیح تر تجویز شق نمبر ۳ میں پیش کی گئی ہے مصلحین اپنا وقت اور قوت اس کام پر صرف کریں تو اصلاح کی شکل نکل سکتی ہے بشرطیکہ ایثار و استقامت کو شعار بنایا جائے۔ چند وقتی تحریریں یا تقریریں نتیجہ خیز نہ ہو سکیں گی۔

بازگفت

یہاں تک لکھا جا چکا تھا کہ ایک اخباری اعلان کے ذریعہ یہ بات علم میں آئی کہ ایک معروف ماہنامہ اسی موضوع پر نمبر نکال رہا ہے اور اس میں مذکورہ مقالات اشاعت پذیر ہوں گے۔ ممکن ہے یہ سطور جس وقت آپ پڑھ رہے ہوں مذکورہ نمبر چھپ بھی چکا ہو۔ اسے پڑھ کر انشاء اللہ ہم پھر اپنے ناچیز خیالات کا اظہار کریں گے۔

تاج الدین اشعرؔ

آزادی کے ۲۵ سال

ماضی

ہمارا حال نہ پوچھ اے نگارِ آزادی
جو لمحے گذرے وہ ناقابلِ بیاں گذرے

پچیس[1] سال کے ایّام عہدِ آزادی
پچیس صدیوں سے بڑھ کر ہمیں گراں گذرے

کچھ اس طرح سے ہم ان مرحلوں سے گذرے ہیں
کہ جس طرح کوئی شعلوں کے درمیاں گذرے

ہمارے پاؤں کے نیچے سے آفتیں گذریں
ہمارے سر سے بلاؤں کے کارواں گذرے

زمانہ جن کو مسیحائے امن کہتا تھا
ہم ان کی گلیوں سے مجروح و نیم جاں گذرے

خود اپنے دوش پہ لادے ہوئے صلیب اپنی
دیارِ جبر و ستم سے کشاں کشاں گذرے

ہمیں تو زخم شماری میں یہ خبر بھی نہیں
کب آئے، کب یہ مہ و سالِ خونچکاں گذرے

حال

ہزار زخم کلیجے پہ کھائے بیٹھے ہیں
دلوں میں دردِ غلامی دبائے بیٹھے ہیں

چمن میں آمدِ فصلِ بہار ہے، لیکن
خزاں کے مارے ہوئے سر جھکائے بیٹھے ہیں

ہمیں نہ چھیڑ ابھی اے ہوائے آزادی!
کہ دامِ جبر میں ہم پر کٹائے بیٹھے ہیں

ہمیں نہ چاہئیں ابرِ بہار کے چھینٹے
ابھی ہم اپنے لہو میں نہائے بیٹھے ہیں

غلط کہ جشنِ چراغاں میں ہم نہیں شامل
کئی دیئے، سرِ مژگاں جلائے بیٹھے ہیں

ہمیں پرکھ نہیں، رہبر ہے کون، رہزن کون
ہر اک کے ہاتھ لٹے اور لٹائے بیٹھے ہیں

---

[1] صحیح تلفظ تو چ کی تشدید کے ساتھ ہے (پچّیس)، مگر ضرورتِ شعری کو کیا کیا جائے۔ (تجلّی)

ہماری خاک نشیمن ہمارے سامنے ہے — ہم اس کی راکھ سے دھونی رمائے بیٹھے ہیں
ہر ایک زخم گلابوں کی طرح خنداں ہے — ہم ان گلابوں سے دامن سجائے بیٹھے ہیں
دمک رہا ہے جبینوں پہ داغ رسوائی — سروں پہ بارِ ملامت اٹھائے بیٹھے ہیں
ہمارے دل میں نہیں کوئی جھانکنے والا — ہمارے رخ پہ نظر سب جمائے بیٹھے ہیں

بس ایک عزم سلامت ہے زندہ رہنے کا
سوائے اس کے ہر اک شے گنوائے بیٹھے ہیں

مستقبل

ہزار برق گرے، لاکھ آندھیاں اٹھیں — رہیں گے ہم اسی گلزار میں خدا کی قسم!
انھیں اندھیروں اجالوں میں وہ بتائیں گے — وطن کی صبح حسیں شامِ دل کشا کی قسم!
ہیں جس میں اپنے اب و جد کی ہڈیاں مدفون — وہ خاک ہے ہمیں محبوب تر خدا کی قسم!
ہماری عظمتِ ماضی کی داستاں کے ورق — دکن کی، کاشی کی، دلی کی، آگرہ کی قسم!
قدم قدم پہ مساجد کے سر بلند منار — بتوں کے شہر میں اس مظہرِ خدا کی قسم!
صنم کدوں کو جسے سن کے وجد آجائے — اذانِ صبح کی اس مدبھری صدا کی قسم!
جو غازیوں کے لہو سے بنا مقدس تر — اس آبِ گنگ و جمن، رودِ نربدا کی قسم!
کبھی نہ ظلم سے خم ہوگی یہ جبینِ غیور — لہو برستی ہوئی ظلم کی گھٹا کی قسم!
ہم وقارِ عشق کا نیلام کر نہیں سکتے — شہید ٹیپو کی شمشیرِ خوش ادا کی قسم!

خدا کا شکر کہ کرسی کے ہم غلام نہیں
فقط وطن کے وفادار رہیں خدا کی قسم!

(تاج الدین اشعر)

قرآنِ مجید کی پکار

مبارک ہیں جو اس پکار کا جواب دیں

اہلِ وطن میں اسلام کی اشاعت مسلمانوں کا دینی فریضہ بھی ہے اور وقت کا تقاضہ بھی۔ ہمارے وطن میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بے پناہ پروپیگنڈا ہوا ہے اور بے پناہ غلط فہمیاں پھیلائی گئی ہیں، ہم کو اس کا احساس تھا اس لئے ہم نے ملک کی آزادی کے وقت ہی سمجھ لیا تھا کہ نیا ہندوستان پیدا ہو رہا ہے اس میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف نئے نئے مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل سیاست کے ذریعہ نہ ہوگا بلکہ اسلام ہی کے ذریعہ ہوگا، اسلام ہی میں اسکی صلاحیت ہے۔ چنانچہ ۲۵ برس سے ہم ہندی میں اسلامی لٹریچر لکھ رہے ہیں اور اشاعتِ اسلام کی تحریک چلا رہے ہیں مسلمان اس کو منگا رہے ہیں اہلِ وطن کو مطالعہ کرا رہے ہیں اور خواص کو تحفتہً دے بھی رہے ہیں اور بحمد اللہ اسکے اثرات بھی ہو رہے ہیں اور اہلِ وطن کا ذہن صاف ہو رہا ہے اور وہ اسلام کے فضائل و محاسن کا اعتراف کر رہے ہیں۔ ہم نے نو کتابوں کا ایک سیٹ شائع کر دیا ہے اور اسمیں اضافہ بھی کر رہے ہیں۔ شائع شدہ کتابیں یہ ہیں :- • اسلام کا ایکیشور واد (عقیدۂ توحید) ۴۰ پیسے • اسلام کا پریچیہ (تعارف) دو روپے • اسلام کیا سکھاتا ہے ۶۰ پیسے • اسلام بلات دھرم پریورتن دیر دھ (جہاد اور جزیہ کی حقیقت) ۸۰ پیسے • اسلام اور غیر مسلم دو دان۔ • مہا ایش دوت کا جیون پریچیہ (پیغمبر اعظمؐ کی سیرتِ مقدسہ) ۸۰ پیسے • مہا ایش دوت کا آدرش آچرن (اسوۂ حسنہ) ۹۰ پیسے • اسلام کا ستیہ سوروپ بہ جواب اسلام کا سوروپ ۶۵ پیسے۔ • ستیارتھ پرکاش کا استیہ پرکاش۔ سوا روپیہ (باقی آریہ سماج سوامی دیانند کے قرآن سے متعلق گمراہ کن پروپیگنڈے کا اُردو جواب)

اب ہم ایک معرکۃ آرا تقابلی ضخیم کتاب شائع کر رہے ہیں جس کا نام "قرآن اور وید" ہے۔ اس میں دکھایا گیا ہے کہ باعتبار صداقت و حقانیت اور بہ لحاظ تعلیم کی جامعیت و معقولیت قرآن مجید کا کیا مقام ہے۔ یہ کتاب اہلِ وطن کیلئے بھی باعثِ کشش ہوگی اور جدید تعلیم یافتہ مسلم نوجوانوں کیلئے بھی بڑی ایمان افروز ہوگی جو اُردو سے ناواقف ہوں گے۔ مسودہ پریس میں جا چکا ہے تین چار ہزار روپے کا خرچ ہے جو حامیانِ قرآن مجید کی مالی امداد ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔ اس کیلئے قرآن مجید اپنے حامیوں کو پکار رہا ہے۔ مبارک ہیں جو اس کی پکار کا دل کھول کر جواب دیں اور اپنے اعزہ و احباب سے جواب دلوائیں۔ اس عظیم دعوتی کتاب کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم بھی خرچ ہو سکتی ہے۔ ہم اس کے بدلے اشاعتی اسلامی لٹریچر بھیج سکتے ہیں اور اشاعتی کام کرنے والوں کو دے سکتے ہیں لہٰذا زکوٰۃ کی رقم کی وضاحت کر دی جائے۔ ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مسلمانوں نے اب تک غیر مسلموں میں اسلام کی اشاعت کی ضرورت و اہمیت اور افادیت کو نہیں سمجھا۔ اور نہ وہ اسلام کی قوتِ جذب و کشش سے واقف ہیں۔ ملک میں کروڑوں غیر مسلم ایسے ہیں جن کے سامنے اسلام پیش کیا جائے تو ان کے سینے اسلام کیلئے کھل سکتے ہیں۔ ہمارا لٹریچر ہی غیر مسلموں کو مطالعہ کرا کے دیکھا جائے وہ متاثر ہوتے ہیں یا نہیں ۷۵ فی صد تو یقیناً متاثر ہوں گے۔ مقبولیت اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ ہمارا مقصد اسلام اور مسلمانوں کے حق میں ملک کی فضا کو ہموار کرنا ہے اور لگن کے ساتھ یہ کام کیا جائے تو چند برسوں میں چشم سر سے اسکے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں جو مسلمان غیر مسلموں میں لٹریچر کی اشاعت نہیں کر سکتے وہ اسے مقامی جماعتِ اسلامی کو دیدیں وہ یہ کام کر رہی ہے یا ہمیں اشاعت کی اجازت دیں۔

رقم بھیجنے کا پتہ :- ابو محمد امام الدین۔ دفتر ماہنامہ "انوار الاسلام" رام نگر بنارس۔

رضاعت کا مسئلہ

جس طرح سگے بھائی بہن یا سگے خالہ بھانجے یا سگے چچا بھتیجی کے درمیان اللہ نے نکاح حرام رکھا ہے اسی طرح دودھ شریک بھائی بہن کے درمیان نکاح حرام رکھا ہے۔ اس مسئلے کو اس کی تفصیلات کے ساتھ ہم بارہا تجلی میں بیان کر چکے ہیں۔ ابھی اگست ۷۳ء کے ایمان نمبر میں پھر ستمبر ۷۳ء کے شمارے میں پھر اکتوبر و نومبر کے "نظریۂ ارتقاء نمبر" میں یہ موضوع ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

اس کے باوجود اس کے بعض گوشے ایسے ہیں جنہیں عام آدمی کا ذہن الجھ جاتا ہے اور وہ غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا آج کی صحبت میں ہم اور زیادہ عام فہم طریقے سے اسے سمجھائیں گے تاکہ جو لوگ شریعت کی تعمیل کا ارادہ رکھنے کے باوجود ناسمجھی یا مغالطے کے تحت غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں یا غلط رائے قائم کر لیتے ہیں انھیں رہنمائی ملے اور کسی پہلو میں ابہام باقی نہ رہے۔

ابھی پچھلے ماہ کشمیر سے ایک خط ملا جس میں ایک صاحب نے آپ بیتی تحریر فرمائی کہ میں تقریباً دو سال کا تھا جب میں نے اپنی چچی کا دودھ پیا تھا۔ جس زمانے میں میں نے دودھ پیا اسی زمانے میں چچی کی ایک بچی بھی ان کا دودھ پی رہی تھی۔ بڑے ہو کر اس بچی کی شادی تو کہیں اور ہو گئی لیکن اس کی چھوٹی بہن کی شادی مجھ سے طے ہوئی۔ مجھے چونکہ معلوم تھا کہ میں نے اس کی ماں کا یعنی اپنی چچی کا دودھ پیا ہے اس لئے طبیعت میں تردد اور خلجان پیدا ہوا۔ اسی دوران میں اتفاق سے مسائل کی ایک کتاب بزبان کشمیری میرے مطالعہ میں آئی۔ اس کا نام ہے "شرع محمدی" اس میں اگرچہ یہ درج ہے کہ دودھ کی شرکت کی وجہ سے رشتۂ نکاح حرام ہو جاتا ہے مگر ایک اور مسئلہ بھی اسی عنوان کے ذیل میں درج ہے جسے پڑھ کر میں نے شادی کر لی۔ وہ مسئلہ یہ ہے:-

> • صبور اور شکور دو ماؤں کے بیٹے ہیں دونوں نے شکور کی ماں کا دودھ پیا۔ اب اگر صبور کی بہن شکور کے ساتھ اور شکور کی بہن صبور کے ساتھ نکاح کرے تو درست ہے۔

اس مسئلہ کو پڑھ کر صاحب مذکور کو جو خیال پیدا ہوا اسے انھوں نے کچھ اس طرح بیان کیا ہے:-

> "میں نے چچی کی جس لڑکی کے زمانۂ رضاعت میں چچی کا دودھ پیا تھا اس کی تو شادی اور ہی جگہ ہوئی۔ اس دوسری لڑکی کا زمانۂ رضاعت وہ نہیں تھا بلکہ وہ تو بعد میں پیدا ہوئی لہٰذا میرے اور اس کے درمیان نکاح حرام نہ ہوگا۔"

یہ خیال آنے کے بعد میں مطمئن ہو گیا اور اس لڑکی سے شادی کر لی۔ کم و بیش چھ سال گذر چکے ہیں۔ اولاد بھی ہو گئی ہے۔ اب تجلی جو پڑھا تو چونکا کہ اس میں بیان کردہ مسئلہ کی رو سے تو میرا نکاح جائز نہیں ہوا کیونکہ یہ بیوی میری دودھ شریک بہن لگتی ہے۔ رسالہ میں نے بیوی کو سنایا۔ وہ کہنے لگی کہ اگر آپ مجھے چھوڑ دیں گے

تو میں [illegible] کھالوں گی۔ رو رو کر اس نے اپنا برا حال کر لیا۔ یہ بھی کہنے لگی کہ میں وعدہ کرتی ہوں کہ قیامت کے دن جو عذاب ہوگا اس کو تمام کا تمام میں لے لونگی آپ بری الذمہ ہو جائیں گے۔ وغیرہ وغیرہ۔

اب میں عجیب گتھیوں میں پڑ گیا ہوں۔ میرا تو دل مطمئن تھا کہ جس لڑکی کے زمانۂ رضاعت میں میں نے چچی کا دودھ پیا تھا وہی میرے لئے حرام ہو سکتی ہے مگر دوسری لڑکی جو چچی کے بطن سے بعد میں پیدا ہوئی میرے لئے حرام نہیں ہوگی۔ مگر تجلی سے ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ بھی میرے لئے حرام ہی تھی۔ لہذا اب بتایا جائے کہ کیا کروں اور کیا نہ کروں۔

آمدہ خط کا یہ خلاصہ ہم نے اپنے طور پر بیان کر دیا ہے۔ چونکہ ضروری نہیں تھا کہ تجلی میں اس خط کے جواب کی نوبت جلد آسکے اور معاملہ فوری جواب کا طالب تھا اس لئے خط میں جواب تحریر کیا۔ تحریر کرنے کے بعد پتہ لکھنے کا نمبر آیا تو پتا چلا کہ برادر مذکور اپنا پتہ ہی لکھنا بھول گئے ہیں۔

اب وہ ہمارا خط تو بیکار رہا لیکن داعیہ پیدا ہوا کہ تجلی میں ایک بار پھر رضاعت کے مسئلے کو زیادہ عام فہم بنا کر پیش کر دیں تاکہ یہ بھائی بھی اور دوسرے برادران اسلام بھی فائدہ اٹھا سکیں۔

اوپر کے خط سے صاف ظاہر ہے کہ خط نویس بھائی کے دل میں ایمان زندہ ہے۔ ضمیر میں جان موجود ہے۔ ذہن میں گناہ و ثواب کی اہمیت مردہ نہیں ہوئی۔ یہی حال ان بے شمار مسلمانوں کا ہے جو بے خبری یا بے عقلی کی بنا پر اگرچہ شریعت کے خلاف بعض کام کر گذرتے ہیں مگر اتنے ڈھیٹ اور سرکش نہیں ہوتے کہ علم و احساس ہو جانے کے بعد بھی گناہ پر کوئی پچھتاوا انھیں نہ ہو اور توبہ یا تلافی یا کفارے کا خیال دل میں نہ آئے۔ ایسے بھائی نکی بے خبری یا کم فہمی ہمارے نزدیک نفرت و ملامت کی مستحق نہیں بلکہ ہمدردی اور ترحم کی مستحق ہے۔ انھیں ہم محبت اور نرمی سے سمجھائیں تو یہ انشاء اللہ اثر قبول کر سکتے ہیں۔ اسی لئے خط نویس بھائی سے خطاب کرتے ہوئے ہم رضاعت کے مسئلہ کی زیادہ سے زیادہ عام فہم توضیح کرنے کی ایک کوشش اور کرتے ہیں۔

دیکھئے۔ علماء حق کا اس پر اتفاق ہے کہ دودھ شریک بھائی بہن اسی طرح ایک دوسرے کے محرم ہیں جس طرح سگے بھائی بہن۔ یہ بات اللہ نے قرآن میں کھول کر بیان کر دی ہے اس لئے اس میں دو رائے کی گنجائش نہیں ہے۔

دودھ کی شرکت کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی عورت کا دودھ دو ایسے بچے اور بچی کے معدوں میں پہنچا ہو جو آپس میں سگے بھائی بہن نہیں ہیں۔

کب اور کس عمر میں پہنچا ہو اس میں اختلاف ہے بعض جلیل القدر علماء کی رائے یہ رہی ہے کہ عمر کے کسی بھی حصے میں پہنچے ایک ہی بات ہے۔ بعض نے کہا کہ نہیں صرف اس عمر کا اعتبار ہے جس میں دودھ پیا جاتا ہے۔ بعد کا کوئی اعتبار نہیں۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ دودھ پینے کی عمر میں جس بچے نے کسی عورت کا دودھ پیا اس کا رشتۂ رضاعت اس عورت کے تمام حقیقی بچوں سے قائم ہو گیا یعنی یہ بچہ اگر مذکر ہے تو اس عورت کے تمام بچوں کا دودھ شریک بھائی ٹھیریگا اور اگر مؤنث ہے تو بہن۔

جیسے زید نے دو سال کی عمر میں اپنی چچی کا دودھ پیا۔ اگر یہ دودھ نہ پیتا تو چچی کی ہر لڑکی سے اس کا نکاح جائز ہوتا مگر دودھ پی لیا ہے تو چچی کی کسی بھی لڑکی سے اس کا نکاح نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر لڑکی کے معدے میں بہرحال اس کی ماں کا یعنی زید کی چچی کا دودھ جا چکا ہے۔ اور زید کے معدے میں بھی یہ دودھ پہنچا تو اب دودھ کی شرکت میں کیا شک رہا۔

چونکہ زید نے دو سال کی عمر میں چچی کا دودھ پیا تھا اور دو سال کی عمر دودھ پینے ہی کی عمر ہے اس لئے تمام علماء کے نزدیک حکم قرآنی کے تحت زید اپنی چچی کا رضاعی بیٹا بن گیا اور چچی کی تمام

لڑکیاں اس کی رضاعی بہنیں ہو گئیں۔

بعض حلقوں میں یہ جو شہرت پا گیا ہے کہ صرف ان دو بچوں میں رشتۂ رضاعت قائم ہوتا ہے جنھوں نے ایک ہی زمانے میں دودھ پیا ہو' یہ ایک ایسی غلط بات جس کی غلطی کا ادراک دقیق علمی بحثوں پر منحصر نہیں بلکہ ایک عام آدمی بھی معمولی غور و فکر سے اسے سمجھ سکتا ہے۔

دودھ کی شرکت کو اللہ نے یہ درجہ دیا کہ شرکاء ایک دوسرے کے محرم بن جائیں۔ ان میں باہم نکاح نہ ہو سکے۔ دودھ کی شرکت کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک ہی عورت کا دودھ دو بچوں کے معدوں میں گیا اور جزو جسم بنا۔ یہ صورت حال جب انھیں محرم بنا دیتی ہے تو اب غور فرمایئے کہ زمانۂ رضاعت کے ایک ہونے نہ ہونے سے کیا فرق پڑ سکتا ہے۔

عابدہ زید کی چچی ہے۔ عابدہ کے بطن سے گذشتہ چار سالوں میں دو لڑکیاں پیدا ہوئیں۔ اب تیسری بچی صالحہ پچھلے ماہ پیدا ہوئی ہے۔ چند ماہ قبل اس کے بھائی طلحہ کے یہاں زید پیدا ہوا تھا۔ اتفاق سے زید کی ماں بیمار ہوئی اور ڈاکٹروں نے کہا کہ ماں کا دودھ بچے کو نقصان دیگا لہذا زید کو اس کی چچی نے دودھ پلایا۔ گویا زید نے اور اس کی چچیری بہن صالحہ نے ایک ہی زمانۂ رضاعت میں دودھ پیا۔

اس واقعہ کو کئی سال گذر جاتے ہیں۔ عابدہ کے یہاں مزید دو بچیاں بعد میں پیدا ہوتی ہیں۔ گویا وہ چار بچیوں کی ماں ہو گئی۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ چاروں بچیاں زید کے لئے محرم ہیں یا صرف صالحہ محرم ہے۔؟ اسکا جواب واضح ہے کہ چاروں ہی محرم ہیں کیونکہ ان چاروں کے جسم میں اس دودھ کا جوہر موجود ہے جو زید کے جسم میں جذب ہوا ہے۔ یہی اشتراک اللہ نے حرمت نکاح کا سبب قرار دیا تھا لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اکیلی صالحہ زید کے لئے محرم ہو اور باقی لڑکیاں نامحرم ہوں۔ دودھ پینے کے زمانے کا آگے پیچھے ہونا اس مسئلے پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ نہ اسے ڈالنا چاہیئے۔ سیدھی سی بات ہے کہ جہاں بھی دودھ کا اشتراک پایا جائے گا حرمت کا حکم لگ جائے گا۔

خط نویس بھائی نے مسائل کی کشمیری کتاب سے جو عبارت نقل کی ہے اگر ان سے نقل میں غلطی نہیں ہوئی تو یہ عبارت یقیناً غلط ہے اور عالم صاحب سے مسئلہ بتانے میں چوک ہو گئی ہے۔ ہم وہی دو نام جنھیں عالم صاحب نے مثال میں پیش کیا لیکر مسئلے کی صحیح صورت سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اللہ توضیح مراد میں ہماری مدد فرمائے۔

صبور ایک عائشہ نامی عورت کا بچہ ہے اور شکور کسی ساجدہ نامی کا۔ ساجدہ اور عائشہ کو بہنیں فرض کر لیجئے۔ دونوں کے یہاں صرف یہ دونوں بچے ہی نہیں اور بھی اولادیں ہیں۔ مثلاً عائشہ کے یہاں اولاد کا گوشوارہ یہ ہے:۔

(۱) سلمیٰ (۲) عطیہ (۳) میمونہ (۴) ارشاد (۵) حامد (۶) صبور۔

اور ساجدہ کے یہاں یہ:۔

(۱) فرزانہ (۲) زینب (۳) خالدہ (۴) رفیق (۵) سلیم (۶) شکور۔

صبور جب ڈیڑھ سال کا تھا تو کسی بھی وجہ سے اسے شکور کی ماں ساجدہ نے اپنا دودھ پلایا۔ اب یہ سارے بچے بچیاں جوان ہو گئے ہیں تو بہت آسانی سے پتا لگ جائے گا کہ کس کس کے درمیان نکاح حلال ہے اور کس کس کے درمیان حرام۔ بس یہ دیکھنا ہو گا کہ کون کون ہے جس کے حلق سے ایک ہی عورت کا دودھ اترا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ ساجدہ کے تمام بچوں بچیوں کے جسم میں تو ساجدہ کا دودھ جذب ہوا ہی ہے وہ تو سگے اور حقیقی بچے ہیں۔ مگر صبور کے معدے میں بھی یہی دودھ بچپن میں پہنچ چکا ہے۔ لہذا ساجدہ کی ساری اولاد کے لئے صبور رضاعی بھائی بن گیا۔ ساجدہ کی ہر لڑکی اس کی محرم ہے جس سے نکاح نہیں ہو سکتا۔

اس طرح کتاب مذکورہ کی یہ تشریح غلط ہوگئی کہ شکور کی بہن صبور سے نکاح کرے تو درست ہے۔ درست کیسے ہوگا جب کہ شکور کی ساری بہنیں اسی طرح صبور کی دودھ شریک بہنیں ہیں جس طرح شکور اس کا دودھ شریک بھائی ہے۔ آخر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ رضاعی ماں یعنی ساجدہ کا لڑکا تو صبور کا رضاعی بھائی ٹھیرے مگر ساجدہ کی لڑکیاں رضاعی بہنیں نہ ٹھیریں۔

ہاں صبور کے جتنے بھائی اور موجود ہیں یعنی ارشاد اور حامد۔ انھوں نے چونکہ ساجدہ کا دودھ نہیں پیا ہے اس لئے ساجدہ کے لڑکے ان کی رضاعی بھائی اور لڑکیاں رضاعی بہنیں نہیں بنیں۔ ان کے درمیان نکاح حلال ہے کیونکہ ان کے جسموں میں ایک ہی عورت کے دودھ کا اشتراک نہیں۔ ارشا اور حامد کی شادیاں شکور کی تینوں بہنوں سے ہوسکتی ہیں۔

نقشہ کے ذریعے اسے اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے:۔

عائشہ کی اولاد	ساجدہ کی اولاد
سلمیٰ	فرزانہ
عطیہ	زینب
میمونہ	خالدہ
ارشاد	رفیق
حامد	سلیم
صبور	شکور

صبور نے بچپن میں ساجدہ کا دودھ پیا تو ساجدہ کی لڑکیاں فرزانہ، زینب اور خالدہ تینوں اسکی رضاعی بہنیں بن گئیں کیونکہ وہی دودھ اس کے بھی خون میں شامل ہوا جو ان لڑکیوں کی رگ رگ میں جاری ہے۔ ان میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جس کے ساتھ صبور کا نکاح ہوسکے۔ البتہ صبور کے پانچوں بہن بھائیوں کے خون میں چوں کہ ساجدہ کا دودھ شامل نہیں ہوا ہے اس لئے ان سے دودھ کا رشتہ ساجدہ کے کسی بھی بچے کا نہیں اور ان بچوں میں سے ہر ایک کا نکاح صبور کے باقی بہن بھائیوں سے ہوسکتا ہے۔ فرزانہ کو ارشاد سے اور خالدہ کو حامد سے بیاہ دیجئے تو کوئی حرج نہیں یا زینب کا نکاح حامد سے کر دیجئے اور خالدہ کا ارشاد سے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ ان بچیوں کا رشتہ رضاعت فقط صبور سے قائم ہوا ہے اس کے باقی بھائیوں سے نہیں۔

اسی طرح رفیق، سلیم اور شکور میں سے ہر ایک کا نکاح صبور کی کسی بھی بہن سے کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ان تینوں لڑکوں کا رشتہ رضاعت صرف صبور سے قائم ہوا ہے اس کے باقی بھائی بہنوں سے نہیں۔

اسی پر آگے قیاس کر لیجئے۔ شکور یا سلیم یا رفیق میں سے کوئی بھی اگر صبور کی کسی بہن سے شادی نہیں کرتا بلکہ کہیں اور کرتا ہے اور اس کے یہاں لڑکی پیدا ہوتی ہے تو یہ لڑکی صرف صبور کی رضاعی بھتیجی ہوگی جس سے اس کا نکاح حرام ہے لیکن حامد اور ارشاد کی بھتیجی نہ ہوگی کیونکہ وہ اگرچہ صبور کے حقیقی بھائی ہیں لیکن صبور کی طرح شکور کی ماں کا دودھ انھوں نے نہیں پیا لہٰذا شکور ان کا رضاعی بھائی نہیں بنا بلکہ وہ تو خالہ زاد بھائی ہے اور خالہ زاد بھائی کی لڑکی سے نکاح حرام نہیں ہے لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جب صبور کا نکاح شکور کی لڑکی سے حرام ہوا تو صبور کے دوسرے بھائیوں کا بھی حرام ہونا چاہئے۔ ہاں صبور کہیں اور شادی کرلے اور اس کے یہاں لڑکی پیدا ہو تو اس لڑکی سے شکور یا اس کا کوئی بھی بھائی نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ صبور ان سب بھائیوں کا رضاعی بھائی ہے اور رضاعی بھائی کی لڑکی سے اسی طرح نکاح حرام ہے جس طرح حقیقی بھائی کی لڑکی سے۔

یہی وہ بات ہے جسے فقہاء اور علماء ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ جو رشتے خون کی بنا پر حرام ہیں وہی رشتے دودھ کی بنا پر بھی حرام ہیں۔ یہ بات فی ذاتہ پیچیدہ نہیں مگر غیر تربیت یافتہ ذہن عموماً اس میں

اُلجھ جاتے ہیں اور صحیح مصداق نہیں سمجھ پاتے۔

اس تشریح کے بعد یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہونی چاہیئے کہ خط نویس بھائی نے مسائل کی کشمیری کتاب سے صبور اور شکور کی جو مثال نقل کی اس کا ایک جز تو درست ہے۔ وہ یہ کہ صبور کی ہر بہن شکور کے ساتھ نکاح کر سکتی ہے کیونکہ اس کے لہو میں شکور کی ماں کا دودھ شامل نہیں ہوا مگر دوسرا جز درست نہیں۔ وہ یہ کہ شکور کی کوئی بہن صبور سے نکاح کر سکے کیونکہ صبور کے لہو میں وہی دودھ شامل ہو چکا ہے جو شکور کی بہن کے رگ و پے میں جذب ہے۔ وہ ایک دوسرے کے رضاعی بھائی بہن ہیں۔

اب یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ رضاعت کب ثابت ہوتی ہے، اس میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ "نظریۂ ارتقا نمبر" میں "تجلی کی ڈاک" کے تحت جواب نمبر۲ میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

ہم احناف کا مسلک یہ ہے کہ دودھ کا ایک قطرہ بھی صحیح طور پر معدے میں جا پہنچا تو رضاعت کا رشتہ پیدا ہو جائے گا۔ قطرے سے مراد دودھ کی وہ مقدار ہے جس سے روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ یہ قطرہ — یا یہ چند قطرے ڈھائی سال کی عمر کے اندر اندر حلق سے اترے ہوں۔ اس عمر کے بعد رضاعت کا رشتہ پیدا نہیں ہوتا چاہے کٹورا بھر دودھ بھی کسی عورت کا پیٹ میں جا پہنچے۔ یہی مسلک امام مالکؒ کا ہے۔

ہم مسلمانوں میں فقہ کے رُخ سے متعدد مسالک پائے جاتے ہیں۔ کوئی حنفی ہے کوئی شافعی کوئی حنبلی یا مالکی۔ کوئی اہلِ حدیث۔ یہ سب مسلک اپنی اپنی جگہ حق ہیں اور ہر مسلمان کو اختیار ہے کہ وہ غور و فکر اور تحقیق و تفتیش کے بعد جس مسلک کو زیادہ قوی اور حق سے زیادہ قریب محسوس کرے اس کو اختیار کر لے۔

لیکن یہ حق نہیں ہے کہ کسی ایک مسلک سے کامل طور پر وابستہ ہوئے بغیر جب جس مسئلے میں چاہے کوئی سا بھی مسلک اختیار کرے۔ یہ بات سطحی نظر میں تو عجیب معلوم ہوتی ہے کہ جب یہ سب مسلک حق ہیں تو کسی ایک ہی سے جُڑے رہنے کی پابندی کیوں عائد کی جاتی ہے اور اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ضرورت کے وقت کسی بھی مسلک کی پیروی کر لی جائے۔

لیکن گہرائی میں نظر ڈالیئے تو اس میں کوئی تعجب نہیں رہتا بلکہ یہی بات ضروری اور مفید نظر آتی ہے۔ یوں کہ دین تو ایمانداری کے ساتھ اللہ اور رسولؐ کے احکامات کی تعمیل و تسلیم کا نام ہے نہ کہ خواہشات کی پیروی کا۔ مختلف اماموں کی فقہ میں غور و فکر کرنے کے نتیجے میں جب کوئی شخص اس فیصلے پر پہنچ گیا کہ فلاں امام کی فقہ قرآن و حدیث کی زیادہ بہتر ترجمان ہے۔ اس میں زیادہ فکری اصابت اور زیادہ نفاست و لطافت پائی جاتی ہے تو یہیں سے اس پر یہ بھی پابندی عائد ہو گئی کہ اسی فقہ کو رہنما بنائے اور اسی کے مسائل پر عمل کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا بلکہ اپنی کسی حاجت کے وقت دوسری فقہ پر چل نکلتا ہے تو اس نے گویا اپنی حاجت براری کے لیئے دین کے اس راستے کو چھوڑ دیا جسے اس نے زیادہ مستقیم سمجھا تھا۔ یہ حق پرستی نہیں بلکہ مطلب پرستی ہے۔

بہر حال بڑے بڑے اہلِ علم و عقل مفصل بحث و نظر کے بعد اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ عامۃ المسلمین کے لئے کسی ایک فقہی مکتبِ فکر میں شمولیت اور کسی ایک امامِ فقہ کی تقلید واجب ہے تاکہ وہ گمراہ نہ ہو جائیں اور ان کا دین خواہشات کا کھلونا نہ بن جائے۔ اس لئے رضاعت کا مسئلہ ہو۔ نکاح و طلاق کا مسئلہ ہو۔ نماز روزے کا مسئلہ ہو۔ فتویٰ اپنے ہی مکتبِ فقہ کے مفتیوں سے لینا اور اسی پر عمل کرنا چاہیئے۔ یہ نہیں کہ آپ ہیں تو اہلِ حدیث گروہ سے وابستہ لیکن کسی معاملے میں اس گروہ کا فتویٰ

آپ کے مقصد مطلب نہیں ہوتا تو دوڑے چلے جائیں کسی حنفی مفتی کے پاس۔ یا ہیں تو آپ حنفی اور کسی عملی اسٹیج پر فقہ حنفی کے فتوے سے آپ کو صدمہ یا نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے تو جا پہنچیں کسی اہلِ حدیث مفتی کی خدمت میں۔

خط نویس کشمیری بھائی غالباً حنفی ہی ہیں۔ لہٰذا انھیں اس سے بحث نہ ہونی چاہئے کہ رضاعت کے مسئلے میں شوافع وغیرہ کی رائے کیا ہے۔ اور اگر شافعی یا اہلِ حدیث ہیں تو احناف کے بجائے اِن مسالک کے مفتیوں سے رجوع کرنا چاہیئے۔

البتہ ایک خاص نکتہ یہاں سمجھ لینے کا ہے۔ بعض خاص طرح کے مسائل ایسے ہوتے ہیں جن میں بر بنائے ضرورت کسی دوسرے امام کی فقہ سے استفادہ جائز ہوتا ہے۔ لیکن یہ استفادہ خود اہلِ معاملہ نہیں کریں گے بلکہ جس مکتب فقہ سے اہلِ معاملہ کا تعلق ہے اس کے چند مستند علماء اور مفتی استفتار کو سامنے رکھ کر غور کریں گے کہ کیا واقعی وہ مرحلہ آگیا ہے جب کہ اپنے مکتب فقہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے مکتبِ فقہ سے استفادہ جائز ہو۔ اگر وہ تمام اطراف و جوانب کا محتاط جائزہ لے کر اس نتیجے پر پہنچیں کہ جس مصیبت میں اہل معاملہ پھنسے ہیں اس کے نزول میں ان کی اپنی غلط کاری یا بدنیتی یا حرص و ہوس کا دخل نہیں بلکہ محض لاعلمی یا غلط فہمی کے نتیجے میں ان پر مصیبت نازل ہو گئی ہے اور اب وہ اپنے فقہی ضابطے کے آگے بے بس ہیں تو مفتی صاحبان کے لئے جائز ہوگا کہ دوسرے مکتب فقہ کے کسی ایسے ضابطے کے مطابق فتویٰ دیں جو مصیبت کا ازالہ کر دے۔ بشرطیکہ اہلِ معاملہ میں سے ہر ایک اس پر راضی ہو۔

بعض معاملات میں اہل معاملہ کوئی فردِ واحد ہوتا ہے جیسے قسم کا معاملہ۔ روزے نماز کا معاملہ۔ حلال و حرام غذاؤں کا معاملہ۔ اور بعض معاملات میں اہلِ معاملہ متعدد ہوتے ہیں۔ جیسے نکاح و طلاق کا معاملہ کہ اس کا تعلق تنہا مرد یا تنہا عورت کے حقوق سے نہیں بلکہ دونوں کے حقوق سے ہے یا جیسے خرید و فروخت کا معاملہ کہ اس میں کم سے کم دو فریق ہوتے ہیں۔ خریدنے والا اور بیچنے والا۔ اب اگر دونوں ہی فریق کسی ایک مکتب فقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور کسی مشترکہ مصیبت یا پیچیدگی کے سلسلے میں ان میں کا ایک فریق مفتی صاحبان سے فتویٰ طلب کرتا ہے تو کسی اور مکتب فقہ کے مطابق فیصلہ جائز نہ ہوگا اگر دوسرا فریق یہ خواہش ظاہر کرے کہ فتویٰ اسی فقہ کے مطابق دیا جائے جس سے ہمارا تعلق ہے۔

اور اگر دونوں فریق جداگانہ مکاتب فقہ سے متعلق ہیں مثلاً شوہر اہلِ حدیث ہے اور بیوی حنفی۔ تو کسی بھی مسئلے میں ایسا ہی فتویٰ دینا جائز ہوگا جو دونوں کے حقوق کی پوری رعایت پر مبنی ہو۔ مثلاً شوہر نے ایک ہی دفعہ میں تین طلاقیں دیدیں۔ اہلِ حدیث مسلک کے اعتبار سے یہ محض ایک طلاق ہوئی جس سے شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ مگر احناف کے مسلک پر تین طلاقیں واقع ہو گئیں اور عورت کو یہ حق مل گیا کہ عدت گذار کر جہاں چاہے نکاح کر لے۔ شوہر رجوع کے ذریعہ اسے دوبارہ اپنا پابند نہیں بنا سکتا۔

ایسی صورت میں فتویٰ اہلِ حدیث مسلک پر دینا جائز نہ ہوگا حالانکہ جس شوہر نے طلاق دی ہے وہ اہلِ حدیث ہی ہے۔ جائز اس لئے نہ ہوگا کہ عورت کو جو حق آزادی طلاقِ ثلٰثہ کی بنا پر ملا ہے وہ یہ فتویٰ ختم کر دیگا ہاں عورت خود اس پر راضی ہو کہ شوہر رجوع کر لے اور تعلقِ سابقہ باقی رہے تب بے شک فتویٰ اہلِ حدیث مسلک پر دیا جائے گا کیونکہ عورت نے خود ہی اپنے حق سے دستبرداری پر آمادگی ظاہر کر دی ہے اور اپنے حق سے دستبرداری کا اختیار ہر فرد کو ہے۔

ان تفصیلات کے بعد صاحبِ خط کے معاملہ پر نظر ڈالئے تو صحیح فیصلے کی طرف رہنمائی ہو جاتی ہے۔ اگر موصوف نے اپنی چچی کا دودھ پانچ چھ بار پیا ہے تب تو سوائے اس کے کوئی راہ نہیں ہے کہ میاں بیوی فوراً علحدگی اختیار کر لیں۔ ان کا ایک دوسرے کے لئے محرم ہونا تمام مسالک و مکاتب کی رو سے مسلّم ہے۔ وہ اب تک جس تعلق زن و شوہر کو قائم رکھے ہوئے ہیں وہ فی الاصل حرام

تعلق ہے۔

لیکن اگر ایک دو بار پیا ہے یا زیادہ سے زیادہ چار بار پیا ہے تو مفتیوں کے لئے جائز ہے کہ شافعی مسلک پر فتویٰ دے کر ان کی مصیبت رفع کریں۔ کیونکہ دونوں فریق معاملہ (بیوی اور شوہر) یہی خواہش رکھتے ہیں کہ ان کا تعلق جوں کا توں قائم رہے۔ اور جس پیچیدگی میں یہ گرفتار ہوئے ہیں اس کی وجہ محض لاعلمی یا کم فہمی بنی ہے نہ کہ بدنیتی اور سرکشی۔

خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ دودھ ایک دو بار سے زیادہ نہیں پیا گیا لہٰذا خط نویس بھائی دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء سے فتویٰ حاصل کریں۔ اس دارالافتاء کا فتویٰ متعدد مفتیوں کے مشترکہ فتوے کی قائم مقامی کرے گا جب کہ ہم جیسے کسی فردِ واحد کا فتویٰ بہر حال ایک شخص کا فتویٰ ہے اور شخص بھی ایسا جو ضابطے میں مفتی نہیں ہے۔ حنفی مسلک کے فتوے سے کام چلتا تو بے شک ہم تنہا کا فتویٰ بھی کام دے جاتا کیونکہ فقہی امور میں ہم فتویٰ وہی دیتے ہیں جو فقہائے احناف کے مسلک سے مطابقت رکھتا ہے اور اس طرح ہماری حیثیت محض ایک ناقل کی رہ جاتی ہے جس نے کسی باضابطہ مفتی یا متعدد مفتیوں کا فتویٰ نقل کر کے فتویٰ پوچھنے والوں تک پہنچا دیا ہو۔

مولانا مودودی اور تصوف
کہا جاتا ہے کہ مولانا مودودی تصوف کے دشمن ہیں اس الزام کی پوست کندہ حقیقت خود مولانا کی تحریروں کے آئینہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ یہ کتاب آپ کو بتلائے گی کہ مولانا کس تصوف کے دشمن اور کس کے حامی ہیں۔ مجلد ڈھائی روپے ۲/۵۰

روح تصوف
مولانا اشرف علیؒ کی مشہور کتاب جس کا ترجمہ مفتی محمد شفیع صاحب نے کیا ہے — تصوف سے متعلق تمام گوشوں پر محققانہ گفتگو، اخلاقی تعلیمات، آداب وغیرہ اصلی اور جاہلانہ تصوف کا فرق۔
قیمت مجلد — تین روپے ۵۰ پیسے

تاریخ الفخری
تاریخ اسلامی کی ایک مشہور اور مستند کتاب جس کا ترجمہ اردو، فارسی اور فرنچ زبانوں میں بھی ہو چکا ہے۔ آپ کی خدمت میں اردو ترجمہ حاضر ہے۔ قیمت — گیارہ روپے۔

سفر مصر و حجاز
امیر شریعت مولانا منت اللہ بہاری کے قلم سے ایک بصیرت افروز معلومات افزا سفرنامہ۔ قیمت — ڈھائی روپے ۲/۵۰۔

جائزہ تراجم قرآنی
دنیا میں کب اور کس زبان میں قرآن کے تراجم ہوئے، اس کی تحقیق و تفصیل مترجمین اور شارحین کے نام۔ بہت عمدہ اور معلوماتی کتاب ہے۔
قیمت — چار روپے ۴/-

آنکھوں کی ٹھنڈک
اللہ کے سوا کوئی حاضر و ناظر نہیں جو مسلمان اس غلط خیال کا شکار ہیں کہ رسول اللہؐ بھی حاضر و ناظر ہیں۔ ان کے خیال کی مدلل تردید۔ قرآن و حدیث کے روشن دلائل۔ فقہاء و مجتہدین کے مستند حوالے۔ قیمت مجلد — سات روپے۔

مناجات مقبول (کرمچی) عکسی
مولانا اشرف علیؒ کی مقبول عام اور مفید ترین کتاب پرانے اور نئے اضافوں کے ساتھ۔ قیمت مجلد چھ روپے ۶/-۔

رمضان کیا ہے؟
مولانا محمد عبد الشکور لکھنویؒ کے رشحات قلم۔ رمضان کے موضوع پر خوب تر کتاب۔
قیمت — مجلد تین روپے ۳/-۔

تبلیغی و تعلیمی سرگرمیاں عہد سلف میں
جس میں بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں نے اپنے شاندار ماضی میں دین کی تبلیغ و تعلیم کے لئے ہر ممکن کوشش کی۔ مسجدیں، راستے، مکانات، بازار کہیں بھی ہوں مسلمان بنے رہے دنیا کے کاروبار نے انھیں دین سے غافل نہیں کیا۔ از:۔ قاضی اطہر مبارک پوری۔
قیمت — ڈیڑھ روپیہ۔

تلاش راہ حق
خطوط کی زبان میں ایک روداد۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ، مولانا اشرف علیؒ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ، مولانا منظور نعمانی، مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی، میاں طفیل احمد اور چودھری علی احمدؒ
قیمت — ڈھائی روپے ۲/۵۰

التشرف
احادیث تصوف کی معرفت پر مولانا اشرف علیؒ کی معروف کتاب۔ قیمت — پندرہ روپے۔

مکتوبات خواجہ معصوم سرہندیؒ
معارف و اسرار، ہدایات و نصائح از نکات و لطائف سے لبریز خطوط اردو لباس میں مطالعہ کی بہترین چیز۔ قیمت — پانچ روپے پچاس پیسے ۵/۵۰۔

آپ حج کیسے کریں؟
مولانا منظور نعمانی کی معروف کتاب
قیمت — دو روپے ۲/-

امت مسلمہ کی رہنمائی حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں
مولانا تقی امینی کی ایک تازہ تصنیف انفرادی و اجتماعی زندگی کے مختلف شعبوں میں حضرت عمرؓ کے اصلاحی فرمودات و اقدامات، دور رس حکمتوں سے لبریز۔ قیمت — دو روپے ۲/-۔

مکتبہ تجلی - دیوبند (یو پی)

تفسیرِ ماجدی

(۶)

(۱) آیت ۱۸۷۔ بات قیامت کی چل رہی ہے۔ کفار حضورؐ سے تفحصاً قیامت کا ٹھیک وقت دریافت کرتے ہیں۔ اللہ فرماتا ہے کہ اے پیغمبرؐ تم کہدو کہ اس کا علم تو میرے رب ہی کو ہے۔ لَا یُجَلِّیْھَا لِوَقْتِھَا اِلَّا ھُوَ۔ اس ٹکڑے کے ترجمے میں بھی ممدوح نے مولانا اشرف علیؒ کی پیروی کی۔ ممدوح کے الفاظ ہیں:۔

"اس کے وقت پر اسے کوئی نہ ظاہر کرے گا بجز اسی اللہ کے۔"

یہاں غلطی کوئی نہیں مگر فصاحت کا سقم ہے۔ جملے پر لائے نفی داخل ہے اس لئے بے شک جملہ سلبی ہی ہے۔ لیکن اہلِ فن اس قسم کے جملوں کو معدولہ مانتے ہیں جو فی الاصل ایجابی ہوتے ہیں۔ معیاری ترجمہ یوں ہوتا:۔

"وہی کھول دکھائے گا اس کو اس کے وقت پر۔" (شیخ الہندؒ)

"اسے اپنے وقت پر وہی ظاہر کریگا۔" (مولانا مودودی)

"اسے وہی اس کے وقت پر ظاہر کریگا۔" (مولانا احمد رضا)

یہ سارے فقرے موجبہ ہیں نہ کہ سالبہ۔

خود ممدوح اسی آیت کے ایک فقرے میں یہی اسلوب اختیار فرما رہے ہیں۔ لَا تَأْتِیْکُمْ اِلَّا بَغْتَةً۔ یہ بھی ظاہراً قضیہ سالبہ ہی ہے۔ لفظاً اس کا ترجمہ یوں ہونا چاہیئے تھا:۔

"نہیں آئے گی وہ تم پر مگر اچانک۔"

یہی ترجمہ مولانا احمد رضا خاں نے کیا بھی ہے مگر بعید از فصاحت ہے۔ ممدوح نے اس کا ترجمہ یہ کیا:۔

"وہ تم پر محض اچانک ہی آ پڑے گی۔"

اسے چھوڑیئے کہ "محض" یہاں غیر ضروری ہے۔ ترجمہ بہرحال قضیہ موجبہ میں ہے۔ پھر کیا رکاوٹ تھی کہ لَا یُجَلِّیْھَا کو بھی ایسا ہی قضیہ معدولہ مان لیا جاتا اور فصاحت پر حرف نہ آتا۔

---

(۲) آیت جس کا نمبر تفسیر ماجدی میں تو ۱۹۹ درج ہے مگر فی الحقیقت وہ آیت ۲۰۲ ہے۔ ثُمَّ لَا یُقْصِرُوْنَ۔

ترجمہ:۔ "پھر وہ باز نہیں آتے۔"

یہاں بھی صحیح و غلط کی بحث نہیں، بلکہ بہتر اور کمتر کا مسئلہ ہے۔ بات یہ کہی جا رہی ہے کہ جو لوگ شیطانوں کے بھائی بن رہے ہیں شیاطین انھیں راہ گمرہی میں کھینچے لئے چلے جاتے ہیں۔ ثُمَّ لَا یُقْصِرُوْنَ۔ اب ایک تو مذکورہ ترجمہ ہے اور ایک ترجمہ یہ ہوتا ہے:۔

"پھر وہ کسر نہیں چھوڑتے۔"

یا۔ "پھر وہ کوئی کمی اٹھا نہیں رکھتے۔"

وہ کون؟

اس کا جواب بعض مفسرین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ شیاطین گمراہ کرتے ہیں کسر نہیں چھوڑتے۔ اور بعض کے نزدیک یہ کہ یہ گمراہ ہونے والے بے راہ روی میں کسر اٹھا نہیں رکھتے۔

آیت میں چونکہ یُقْصِرُوْنَ کا فاعل مذکور نہیں اس لئے دونوں ہی مفہوموں کی گنجائش ہے۔

دیکھنا بس یہ ہے کہ ترجمہ ممدوح کا برمحل ہے یا وہ جو ہم نے عرض کیا۔ قصر جب باب کَرُمَ یکرم سے آئے تب تو اس کے معنی چھوٹا اور کم ہونے کے آتے ہی ہیں مگر جب باب تفعیل یا افعال میں چلا جائے تب بھی اس معنے سے ہٹ نہیں جاتا۔ مثلاً قَصَّرَ زیدٌ من شعرہٖ (زید نے اپنے بال کم کر دئیے۔ چھانٹ دیئے) اور مثلاً اَقصرَ زیدٌ من صلوٰۃ الظھر (زید نے ظہر کی نماز کم کر کے پڑھی۔ یعنی قصر پڑھی)

قرآن نے یہاں باب افعال استعمال کیا ہے۔ بے شک باب افعال میں اس کے معنی رکنے اور باز رہنے کے بھی آتے ہیں مگر دیکھنا یہ ہے کہ دونوں ممکن معنوں میں یہاں کون سا عمدہ اور چست ہے۔ کس میں آیت کے آہنگ اور مفہوم سے زیادہ مطابقت پائی جاتی ہے۔

وَاِخْوَانُھُمْ یَمُدُّوْنَ فِی الْغَیِّ۔ اس کا ترجمہ شیخ الہندؒ نے یہ کیا:-

"اور جو شیطانوں کے بھائی ہیں وہ ان کو کھینچے چلے جاتے ہیں گمراہی میں۔"

گویا ذکر شیطانوں کے کسی وقتی اور معمولی فریب کا نہیں بلکہ مسلسل اور بے تکان بہکائے چلے جانے کا ہے۔ وہ ملعون انھیں گناہ و سرکشی کے راستے پر برابر آگے ہی آگے لئے چلے جا رہے ہیں۔ ایسی صورت میں کیا یہ ہلکا پھلکا فقرہ بہتر ہوگا:-

"سو وہ باز نہیں آتے۔"

یا یہ پُرزور اور شدّت و افراط کی طرف اشارہ کرنے والا فقرہ:-

"پھر وہ کمی اُٹھا نہیں رکھتے۔"

یا — "پھر وہ کسر نہیں چھوڑتے۔"

ظاہر ہے کہ راہِ گمراہی میں کھینچے چلے جانے کی بھرپور عکاسی یہی فقرے کرتے ہیں جب کہ یقصرون کا فاعل شیطان گزیدہ لوگ مانیں جائیں۔ اور فاعل شیطانوں ہی کو سمجھا جائے تب بھی یہی فقرے افصح و اولیٰ ہیں کیونکہ ان سے شیطانوں کی پیہم فریب دہی اور بہکانے کی انتھک کوششوں کی نشان دہی ہوتی ہے۔ محض باز نہ آنا تو کسی ایک گناہ تک بھی محدود ہو سکتا ہے۔ اس سے بدشعاری، معصیت کاری، شد و مد اور گناہوں پر اصرار کی وہ کیفیت نمایاں نہیں ہوتی جو آیت نمایاں کر رہی ہے۔

اللہ ہماری اور ہمارے ممدوح کی خطاؤں کو معاف فرمائے۔ سورۂ اعراف کے ترجمے کا جائزہ تمام ہوا۔

بڑی کوفت یہ دیکھ کر ہوتی ہے کہ تفسیر کی کتابت و طباعت کا مناسب انتظام نہیں کیا جا سکا۔ اب اسی سورۂ اعراف کو لیجئے۔ متن کی کتابتی غلطیوں کی نشاندہی ہم ابتدا میں کر چکے ہیں۔ اور بھی کچھ غلطیاں ہیں۔ جیسے آیات کے نمبر۔ آیت ۶۴ کے بعد پھر سے ۶۲ اور ۶۳ نمبر آ گیا۔ ۶۳ کے بعد اکدم ۶۸ پر چھلانگ لگائی گئی۔

رکوع بھی بدنظمی کا شکار۔ پہلے ہی رکوع پر نمبر ۲ نظر آ رہا ہے۔ پھر ۶ کے بعد ۸ آ گیا۔ پھر ۱۲ کے بجائے ۱۳۔ اور یہ غلطی ختم سورت تک چلتی رہی۔ ۲۴ ویں رکوع کی علامت بالکل آخری آیت پر ہونی چاہیئے تھی مگر وہاں غائب ہے، اور نظر آ رہی ہے ۲۳ ویں رکوع پر۔

یہ غلطیاں کون درست کرے گا۔ ہمیں تو امید نہیں کہ کم سے کم ہم جیسے قبر رسیدوں کو صحیح نسخے کی زیارت کا شرف کبھی حاصل ہو سکے۔ مگر جائزہ ہم انشاء اللہ پورا ہی کر کے چھوڑیں گے کیونکہ ہمارا فریضہ یہیں تک ہے۔ اس جائزے سے کبھی کوئی فائدہ اٹھاتا ہے یا نہیں یہ اللہ جانے۔ وللہ عاقبۃ الامور۔

---

(۳) آیت ۱۲۔ ذکر ابلیس کے انکارِ سجدہ کا چل رہا ہے۔ اللہ ابلیس سے پوچھتا ہے۔ مَا مَنَعَکَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُکَ۔ اس کا ترجمہ ممدوح نے یہ کیا ہے:-

"تجھے کیا مانع ہوا اس سے کہ جھکے جب میں تجھے

حکم دے چکا۔"

اس ترجمے میں بھی ذرا سی سلوٹ ہے۔ یہ کہ سجدے کا اطلاق اگرچہ بعض مواقع پر جھکنے اور تابع ہونے اور اطاعت کرنے پر بھی ہو جاتا ہے لیکن یہاں اس کا موقع نہیں۔ یہاں ٹھیک اسی سجدے کا تذکرہ ہے جو اعضاء و جوارح کا ایک عمل ہے اور اس کی ہیئت معلوم و مشاہد ہے۔ اس کے لئے اُردو میں جھکنا نہیں بلکہ دوسرے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ سجدے میں جانا، سجدے میں گر پڑنا۔ جھکنے کا استعمال تو رکوع کے لئے ہوتا ہے۔ اگر کسی کو سجدے کا حکم دیا جائے تو اُردو میں یوں ہرگز نہ کہیں گے کہ جھک جاؤ۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا اشرف علیؒ، حضرت شیخ الہندؒ، شاہ عبد القادرؒ، مولانا مودودی اور مولانا احمد رضا سب یہاں ترجمے میں لفظِ سجدہ ہی استعمال کرتے ہیں جو واحد لفظ ہے اُس فعل کے لئے جس کا حکم فرشتوں کو دیا گیا تھا اور ابلیس نے حکم عدولی کی تھی۔ بہتر ہوتا کہ ممدوح بھی اسی لفظ کو استعمال کرتے۔

اور تفسیر میں جو کہا گیا:۔

"الّا۔ یہاں لا نافیہ یا ناہیہ نہیں بلکہ زائدہ ہے اور زائدہ اصطلاح نحو میں حشو کے مرادف نہیں بلکہ یہ لا جو مضمون بیان ہو رہا ہو اس میں اور زور و تاکید پیدا کر دیتا ہے۔"

تو اگرچہ ممدوح نے اس کے لئے جمل کا حوالہ دیدیا ہے لیکن وہ یہ نوٹ نہ دیتے تو اچھا تھا۔ اس لئے اچھا تھا کہ یہاں لا کا زائدہ ہونا کوئی متفق علیہ بات نہیں مشہور قول اگرچہ یہی ہے مگر اس پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اسکا شافی جواب سخت دشوار ہے۔ ہو سکے تو ممدوح ہی ارشاد فرمائیں۔

زور اور تاکید کا محل وہ ہوا کرتا ہے جہاں کوئی مثبت یا منفی حکم دیا جا رہا ہو یا کسی اہم ترین ضرورت کا اظہار کیا جا رہا ہو۔ جیسے قرآن ہی میں ہے:۔

لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتٰبِ تاکہ اہلِ کتاب اچھی طرح جان جائیں کہ اللہ کے فضل پر أَلَّا يَقْدِرُوْنَ عَلٰى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللّٰهِ (حدید۔ آیت ۲۹) انکی اجارہ داری نہیں ہے۔

یہاں لِئَلَّا کے لا کو زائدہ مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ صریح طور پر زور و تاکید کا محل ہے۔ لیکن جس تفسیری نوٹ پر گفتگو ہے وہ تو آیت کے ایک ایسے جملے سے متعلق ہیں جو حکم یا خبر ہے ہی نہیں سوالیہ جملہ ہے اور سوال میں کسی فعل کا اثبات نہیں ہوا کرتا نہ نفی ہوتی ہے۔ پھر تاکید کس شے کی۔ اللہ پوچھ رہا ہے کہ اے ابلیس! آخر تو نے کیوں سجدہ نہ کیا؟ کیا چیز رکاوٹ بن گئی؟ کیوں میری حکم عدولی کی جرأت تجھے ہوئی؟ اس میں تاکید کا مفہوم پیدا کرنا شاید کسی بھی زبان کی گرامر گوارا نہ کرے۔ تاکید کا محل ایسا ہوتا ہے جیسا سورۂ حدید کی آیت آپ نے دیکھی یا جیسے الحمد میں فرمایا گیا۔ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ۔ یہاں لا زائدہ ہے اور تاکید کا فائدہ دے رہا ہے۔ گویا شدّت سے یہ آرزو ہے کہ اے اللہ ہمیں ان لوگوں کی راہ سے بچانا جو تیرے غضب کا شکار ہوئے اور جو غلط راہوں پر بھٹک گئے۔

تاکید و تشدید کا محل وہ آیات تو ہو سکتی ہیں جن میں اللہ نے سجدے کا حکم دیا ہو یا یہ خبر دی ہو کہ ابلیس نے سجدہ نہیں کیا مگر وہ آیت نہیں ہو سکتی جو مجرد سوال ہے جن علمائے سلف نے لا زائدہ مان کر یہ توجیہ کی کہ تاکید کا تعلق انکارِ سجدہ سے ہے یا کوئی اور تاویل فرمائی انھوں نے کوئی دلنشین اور خوشگوار بات نہیں کہی۔ آیت کا صاف و سادہ ترجمہ یہ ہے:۔

(۱) "تجھ کو کیا مانع تھا کہ تو نے سجدہ نہ کیا۔" (شیخ الہندؒ)

(۲) "کس چیز نے منع کیا تجھ کو کہ سجدہ نہ کرے تو آدم کو" (شاہ عبد القادرؒ)

(۳) "تو سجدہ نہیں کرتا تجھ کو اس سے کون امر مانع ہے" (مولانا اشرف علیؒ)

(۴) "کس چیز نے تجھے روکا کہ تو نے سجدہ نہ کیا" (مولانا احمد رضا)

اِن ترجموں میں لَا کو زائدہ نہیں مانا گیا بلکہ یا تو لَا تسبحن کو مصدر بنایا گیا یا تھوڑی سی تقدیر کلام کیساتھ منع کا مفعول۔ یہ عربی محاورے کے عین مطابق ہے اور اُردو میں بھی اس طرح بہت بولتے ہیں۔ مثلاً جس موقعہ پر یہ بات کہنی ہو کہ آخر تمھیں یہاں تک آنے میں کیا رکاوٹ تھی تو بارہا یوں کہدیتے ہیں:۔

"آخر کیا رکاوٹ پیش آگئی تھی کہ تم نہیں آسکے۔"

"کس نے تمھیں روکا کہ یہاں نہ آنا ہوا۔"

"نہ آنے کا سبب آخر کونسی رکاوٹ بن گئی تھی۔"

ان فقروں میں کوئی بھی حرف ایسا زائد نہیں کہ اسے اس کے وضعی معنی سے ہٹانا پڑے۔

لَا کو زائدہ ماننے سے بہتر تو ہماری ناچیز رائے میں وہ تاویل ہے جو لغتِ قرآنیہ کے شہرۂ آفاق امام راغب اصفہانیؒ نے فرمائی ہے۔ وہ لغتِ عربی سے تمسک کرتے ہوئے تقدیرِ کلام یوں نکالتے ہیں کہ۔ ماحملك عن عدام السجود۔ گویا لَا زائد نہیں بلکہ ضروری جزوِ کلام ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب یہاں لَا کے بارے میں متعدد اقوال ہیں تو ممدوح مفسر یا تو اس نحوی بحث میں پڑتے ہی نہیں یا پڑے تھے تو کسی ایک قول کو قطعیت کے ساتھ پیش نہ فرما دیتے جیسے نہادہی یہاں مسلمات میں سے ہو۔

---

(۴) آیت ۷۹:۔ فَتَوَلّٰی عَنْهُمْ وَقَالَ یٰقَوْمِ الآیۃ۔

ذکر حضرت صالح علیہ السلام کا چل رہا ہے۔ ان کی قوم نے سرکشی کی تو عذابِ الٰہی میں گرفتار ہو کر فنا کے گھاٹ اُتر گئی۔ تب حضرت صالح وہاں سے چلے اور آپ کی زبان پر یہ کلمات آئے:۔

"اے میری قوم والو میں نے تو تمھیں اپنے پروردگار کا پیام پہنچا دیا تھا اور میں نے تمھاری خیر خواہی کی لیکن تم تو خیر خواہوں کو پسند ہی نہیں کرتے تھے۔" (ترجمہ تھانویؒ)

اس کے تحت تفسیرِ ماجدی کا تفسیری نوٹ یہ ہے:۔

"وقال یقوم۔ ہلاک شدہ افرادِ امت سے یہ فرضی خطاب بے ساختہ اظہارِ قلق و حسرت کیلئے ہے۔"

مرشد تھانویؒ نے فرمایا کہ اس خطاب سے سماعِ موتیٰ ثابت ہوتا ہے تاوقتیکہ کوئی دلیل قوی اس کے رد میں نہ ہو۔"

یہاں ہمیں شدید حیرت کا شکار ہونا پڑا۔ اس سے قطع نظر کہ اس محل میں مُردوں کے سننے نہ سننے کی بحث اٹھانا سرے سے کوئی سنجیدہ بات ہی نہیں باعثِ تحیّر یہ ہے کہ ہمیں تیعرشد تھانوی مولانا اشرف علیؒ کی تفسیر بیان القرآن میں یہ ارشاد نظر ہی نہیں آیا جس کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے۔

بینائی اگر کمزور ہو تو بے شک پڑھنے میں گڑ بڑ ہو سکتی ہے مگر الحمد للہ ہم نے تفسیر بیان القرآن کے اس مقام کو حرفاً حرفاً صاف صاف پڑھا اور تین بار پڑھا۔ حتیٰ کہ آگے پیچھے کے صفحات بھی پڑھ ڈالے مگر ہمیں تو نظر نہیں آیا کہ مرشد تھانویؒ نے حضرت صالحؑ کے اس خطاب سے سماعِ موتیٰ کا شوشہ نکالا ہو۔ اس کے بجائے وہ یہ الفاظ لکھتے ہیں کہ:۔

"صالح (علیہ السلام) ان سے منہ موڑ کر چلے اور (بطورِ حسرت کے فرضی خطاب کرکے) فرمانے لگے۔"

پھر اسی آیت کے فوائد میں مزید لکھتے ہیں:۔

"معلوم ہوتا ہے کہ صالح علیہ السلام یہاں سے بعد ہلاکِ قوم کے تشریف لے گئے اور یہ خطاب فرضی اظہارِ تحسر کے لئے تھا اور بعض نے کہا کہ آثارِ ہلاک دیکھ کر زندوں سے یہ خطاب کرکے چلے تو آیت میں تقدیم و تاخیر ہوگی۔"

مُردوں کے سننے نہ سننے کا مطلق کوئی ذکر انھوں نے اشارۃً بھی نہیں کیا بلکہ جیسا کہ ہر ذی فہم سمجھ سکتا ہے انھوں نے کوشش فرمائی ہے کہ اگر کسی کے قلب میں یہاں مُردوں کے سن سکنے کا وہم پیدا ہو جائے تو اس کا ازالہ اور ابطال ہو جائے۔ پہلے انھوں نے حضرت صالح کے خطاب کو "بطورِ حسرت کے فرضی خطاب" کا عنوان دیا جس سے صریح طور پر

ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو یہ نکتہ تراش سکتے ہوں کہ قوم تو عذاب سے فنا ہوگئی تھی لہٰذا اب حضرت صالح کا اس سے خطاب کرکے کچھ کہنا اس بات کا ثبوت ہے کہ مُردے سُن لیتے ہیں۔

پھر "فرضی اظہارِ تحسر" کے الفاظ لکھ کر تردید میں شدّت پیدا کی اور اس کے بعد بعض اہلِ علم کی وہ تفسیر بھی نقل فرمادی جس سے خطاب مُردوں سے نہیں بلکہ زندوں سے ثابت ہوتا ہے۔

اپنے طور پر اس آیت سے سماعِ موتیٰ کا ثبوت نکالنا تو دُور کی بات ہے انھوں نے تو کسی اور کے قول کی حیثیت سے بھی اس کا ذکر نہیں کیا۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ تفسیر ماجدی کے فاضل مصنف اور مرشد تھانوی رحؒ کے دیدہ ور مسترشد نے کس مغالطہ میں یہ سب لکھ دیا۔

یہ امکان بھی یہاں خارج از بحث ہے کہ ہمارے آگے بیان القرآن کا جو ایڈیشن ہے اس میں کاتب سے ترک ہوا ہو اور ممدوح کے پیش نظر ایڈیشن میں قول مذکور موجود ہو۔ اس لئے خارج از بحث ہے کہ اس طرح کا قول اگر مرشد تھانوی رحؒ حوالۂ قلم کرتے تو کیسے ممکن تھا کہ حضرت صالح کے خطاب کو فرضی خطاب اور فرضی اظہار تحسّر بھی لکھتے۔ یہ الفاظ تو ہانکے پکارے بتا رہے ہیں کہ مردہ قوم سے حضرت صالح کا خطاب موصوف کے نزدیک ایسا خطاب نہ تھا جو واقعۃً مخاطب کو سنانے کے لئے کیا جاتا ہے بلکہ یا تو وہ ایسی خود کلامی کے دائرے کا تھا جو شدید حسرت و افسوس کے وقت نمودار ہوتی ہے یا ایسے انداز کا تھا جیسے شاعر و ادیب حضرات کسی بھی عمارت یا فرضی شخصیت کو مخاطب بنا لیتے ہیں۔

یہ تو ہوئی تحیّر کی کہانی۔ ممدوح مفسر کے سوا کون بتا سکتا ہے کہ ایسی انہونی وقوع میں کیسے آگئی۔ اب فدویانہ گذارش ایک اور بھی ہے جو خاص توجہ چاہتی ہے۔ یہ کہ اگر مان لیجئے مرشد تھانوی رحؒ نے اس قسم کی کوئی بات کہی بھی ہوتی تو کیا اسے نقل کرنا بھی افادیت کا حامل تھا۔ ممدوح مفسر بدعات و توہمات کے قامع اور توحید و سنت کے حامی ہیں۔ روشن فکر ہیں۔ احوالِ زمانہ سے واقف ہیں۔ سرد و گرم چشیدہ ہیں۔ کیا انھیں نہیں معلوم کہ "سماعِ موتیٰ" کا مسئلہ اب محض ایک علمی مسئلہ نہیں رہا ہے بلکہ اسے قبوری شریعت والوں نے اہم تر عقائدی مسئلہ بنالیا ہے اور اس کے بطن سے نوع بہ نوع بدعات و شرکیات جنم لے رہے ہیں۔ لہٰذا کسی بھی تحریر میں ایسے کسی فقرے کا داخل کردینا جو سماعِ موتیٰ کے غلو پسند قائلین کی تائید لئے ہوئے ہو دانش مندی اور فقاہت نہیں کہلا سکتا۔ عصری تقاضے اور نفسیاتی مطالبے ایسے امور تو نہیں کہ مولانا دریابادی جیسا صحیح العقیدہ اور مستقیم الفکر فاضل انھیں نظر انداز کردے۔

مُردے بعض حالتوں میں سُن سکتے ہوں یہ ناممکن نہیں ہے مگر اس امکان کو عقائد و اعمال کی حتمی بنیاد بنا کر مستقل ایک قبوری شریعت کھڑی کردینا ایک بڑا فتنہ ہے جس کی ذرا بھی حوصلہ افزائی کسی بیدار مغز آدمی کی طرف سے نہیں ہونی چاہیئے۔

---

(۵) آیت ۸۳ کے تحت :-

"امراتہ ان کی بیوی جو ایمان سے بھی خالی تھیں۔"

اگر "تھیں" کتابتی غلطی نہیں ہے تو کہنا پڑے گا کہ یہ چوک ہے۔ حضرت لوطؑ کی بیوی کافرہ تھی، وہ عذاب پانے والوں میں شامل کی گئی اور قرآن نے ذم کے ساتھ اس کا ذکر کیا لہٰذا "تھیں" صیغۂ تعظیمی کیا معنی۔ "تھی" کا محل تھا۔

---

(۶) آیت ۱۰۱ کا حاشیہ :-

"اور اس کے دلوں پر مُہر لگا دیتا ہے۔"

"دلوں" غالباً کاتب کا سہو ہوگا۔ "دل" لکھنا چاہیئے تھا۔

---

(۷) آیت ۱۴۳ کے حاشیہ کا ایک فقرہ :-

"مذہب اہلِ سنت میں رویتِ باری اس دنیا میں عقلاً بالکل جائز ہے صرف شرعاً ممتنع ہے۔"

اس کے لئے کوئی حوالہ نہیں دیا گیا۔ رویتِ باری کا مسئلہ ایک دقیق و غامض مسئلہ ہے اور اس میں اہلِ سنت کا کوئی قطعی مسلک طے کر دینا تسلی بخش نہیں ہے۔ کاش ایسے مسائل کو چھوا ہی نہ جاتا۔ یا پھر کچھ نہ کچھ حقِ وضاحت ادا کیا جاتا۔

---

(۸) آیت ۱۵۴ کے ترجمے پر ہم گفتگو کر چکے ہیں تفسیر میں بھی ممدوح نے وہی بات لکھدی:۔

"اس نسخے کے مضامین ہدایت سے بھرے ہوئے تھے۔"

حالانکہ متعدد تختیوں (الواح) کے لئے اس طرح کا فقرہ صریحاً بے محل ہے۔

---

(۹) آیت ۱۶۷:۔ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ الآیہ۔

ذکر یہود کی نافرمانیوں کا چل رہا ہے۔ بتایا گیا کہ نافرمانیوں کے باعث وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے۔ پھر فرمایا جا رہا ہے۔

"اور اس وقت کو یاد کرو جب خبر دی تھی تمہارے رب نے کہ ضرور بھیجتا رہے گا یہود پر قیامت کے دن تک ایسے لوگ جو انھیں بدترین عذاب میں مبتلا کریں گے۔"

اس کے تفسیری حاشیے میں ایک ایسا تضاد پایا جا رہا ہے جس پر شاید ہر باشعور قاری الجھن میں پڑ جائے۔ پہلے فرمایا گیا:۔

"اور یہ سزا دنیا میں اس قوم کی مسلسل نافرمانیوں اور گستاخیوں کے پاداش میں مقرر ہوئی ہے۔"

پھر آیت کے اس مضمون پر کہ قوم یہود قیامت تک پامالیوں سے دوچار رہے گی فرمایا گیا:۔

"یہ قید بڑی اہم ہے۔ سزا کا تعلق اسی دنیا سے ہے سزائے آخرت سے اس آیت کا کچھ تعلق نہیں۔"

پھر فرمایا گیا:۔

"توریت سے بھی بعض بیانات قوم یہود کے مغضوب و معذب ہونے سے متعلق ملاحظہ ہوں۔"

اور احبار و استثناء سے دو بیان نقل کئے گئے ممدوح کی ان جملہ عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ دیگر بے شمار مفسرین کی طرح وہ بھی پورے یقین و وثوق کے ساتھ یہی سمجھتے ہیں کہ آیت میں کسی خاص زمانے کے یہودی مراد نہیں ہیں بلکہ مطلقاً قوم یہود کی بات کی جا رہی ہے۔ "قیامت تک" کے الفاظ شہادت دے رہے ہیں کہ مستقبل میں حشر تک اس قوم کے جو بھی افراد صفحۂ ہستی پر آتے رہیں گے وہ قومی سطح پر کسی نہ کسی عذاب و ابتلا ہی کا شکار رہیں گے۔

لیکن دفعتاً ممدوح یہ فقرہ لکھتے ہیں:۔

"علیھم۔ ضمیر ھم کس کی جانب ہے؟ قولِ محقق یہ ہے کہ صرف اُن یہود کی جانب جو قرآنِ کریم و رسولِ کریم کے معاصر تھے۔"

اور اس کے ثبوت میں دو تفسیروں (کبیر و بحر) کی عبارت نقل کرتے ہیں:۔

یہ کیا بات ہوئی؟

اگر آیت میں ذکر فرمودہ اعلان اور حیلا و مطلق قوم یہود کے لئے ہے جیسا کہ ممدوح نے بھی نہ صرف تسلیم فرمایا بلکہ اس کے ثبوت میں الیٰ یومِ القیٰمۃ کے الفاظ نمایاں کئے اور توریت سے اقتباس لئے تو پھر اب اچانک انھوں نے یہ بات کیسے کہہ دی کہ قولِ محقق یعنی صحیح تر اور لائقِ قبول قول یہ ہے کہ عذاب و ابتلاء کا یہ اعلان صرف زمانِ رسالت والے یہود کے بارے میں ہے نہ کہ ان کے بعد پیدا ہونے والے یہود کے بارے میں۔

کیا ان دونوں باتوں کا تضاد کچھ ڈھکا چھپا ہے۔

عجب یہ ہے کہ ممدوح نے پہلی بات کے لئے تو توریت

کے حوالے بھی دیتے تھے حالانکہ یہ بات ان کی اپنی تصریح کے مطابق تحقیقی نہیں لیکن دوسری بات کے لئے نہ کوئی حوالہ دیا نہ اس اعتراض کا کوئی جواب پیش فرمایا کہ قرآنی اعلان اگر صرف زمانِ رسالت کے محدود و مخصوص یہود کے بارے میں تھا تو "قیامت تک" کے الفاظ آیت میں کیا مفہوم رکھتے ہیں؟

مزید انھوں نے تحریر فرمایا:-

"اور اگر وعید کو عام و مطلق قوم یہود کے لئے سمجھا جائے تو بھی صد ہا سال تک تو یہی صورت دنیوی مغضوبیت کی ان کے ساتھ قائم رہی اور دفع مغضوبیتِ دنیوی کی صورت صرف ۱۹۴۸ء سے نکلی ہے۔"

یہ اسلوبِ تحریر اصطلاحاً "تنزل" کہلاتا ہے یعنی ایک شخص کے نزدیک فوقیت تو کسی اور رائے کو ہو لیکن وہ یہ عترت کرے کہ اس سے مختلف رائے بھی قبول کی جا سکتی ہے۔

"اور اگر وعید کا عام و مطلق قوم یہود کے لئے سمجھا جائے۔"

یہ جملہ صاف شہادت دے رہا ہے کہ لکھنے والے کے نزدیک وعید کا مطلق قوم یہود کے لئے ہونا اولیٰ اور راجح نہیں ہے البتہ ایسا مان لیں تو اس کی بھی توجیہہ ممکن ہے۔

اب فرمائیے۔ تفسیری نوٹ کے بارے میں کیا رائے قائم کی جائے۔ اولاً ممدوح مفسر نے خود صراحتہً اور تاکیداً مدلل طور پر قارئین کو یہ سمجھایا کہ قرآن کی وعید عام اور مطلق قوم یہود کے لئے ہے۔ قیامت تک وہ سزائے دنیاوی کے شکنجہ میں پھنسے رہیں گے۔ توریت بھی اسی کی خبر دیتی ہے۔ الیٰ یوم القیامۃ کے الفاظِ قرآنی بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں مگر ثانیاً وہ یک لخت یہ کہتے نظر آئے کہ ایسا کہنا تو خلافِ تحقیق ہے۔ تحقیق کی رو سے وعید عام اور مطلق قوم یہود کے لئے نہیں زمانِ رسولؐ کے گنے چنے یہود کے لئے ہے۔ حتی کہ انھوں نے بحر سے یہ کمزور ترین قول بھی بطور شہادت نقل کر دیا کہ "قیل یھود خیبر و قریظۃ والنضیر" (کہا گیا ہے کہ یہ وعید بس خیبر اور قریظہ اور نضیر کے یہودیوں کے لئے ہے)

ہماری ناقص فہم اس طرزِ تفسیر کو سمجھنے سے بالکل قاصر ہے۔

یہاں ایک اور بات بھی کہنے کو جی چاہتا ہے۔ یہ جو ممدوح نے فرمایا:-

"اور دفع مغضوبیتِ دنیوی کی صورت صرف ۱۹۴۸ء سے نکلی ہے۔"

اس سے اکثر قارئین کے قلوب میں الجھنیں اور شکوک پیدا ہو سکتے ہیں۔ وہ تعجب کریں گے کہ جب قرآن نے بلا استثناء دو ٹوک اعلان کر دیا تو یہ استثناء کیوں۔ یہ استثناء شبہ پیدا کرتا ہے کہ قرآن کا اعلان نعوذ باللہ محکم نہیں ہے۔

کاش ممدوح مفسر اس واضح احتمال اور وسوسے کا احساس فرما کر اس کے ازالے کی بھی کوئی شکل پیدا کر دیتے مگر نوٹ اسی پر ختم ہو گیا اور بہتیرے قارئین کے ذہن و قلب میں شبہات کی تخم ریزی ہو گئی۔

ہم عرض کرتے ہیں کہ ۱۹۴۸ء سے حالیہ بیس تیس سالوں تک اگر قوم یہود کو ایک سلطنت نصیب ہو گئی ہے، ۱۹۶۷ء میں اگر انھوں نے عربوں کو ہرا دیا ہے اور اگر ایک صاحبِ قوت قوم کی حیثیت سے وہ صفحۂ گیتی پر ابھر آئے ہیں تو فی الحقیقت یہ کوئی استثناء نہیں ہے۔ یہ کوئی ایسی صورتِ حال نہیں ہے جو مذکورہ وعیدِ قرآنی کے دائرے سے خارج ہو۔

کوئی بھی فرد کسی پریشانی اور عذاب میں مبتلا ہو تو ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے شب و روز کا ہر ہر لمحہ جسمانی تکلیف سے پُر ہو۔ ایک شخص پر خطرناک قسم کا مقدمہ چل رہا ہے۔ کافی ثبوت اس کے خلاف مہیا ہیں۔ سزا کا قوی اندیشہ ہے۔ اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ عذاب و ابتلا میں گرفتار ہے حالانکہ متعدد پیشیوں کے درمیان بیشمار دن

ایسے ہوتے ہیں جن میں بالفعل اس کے لئے ذرا بھی مصیبت اور تکلیف کا وجود نہیں ہوتا۔ وہ کھانے پینے گھومنے پھرنے کھیلنے کودنے سب کے لئے آزاد ہوتا ہے۔ ہاں ذہنی طمانیت اور قلبی سکون اسے میسر نہیں ہوتا۔ آنے والی سزا کا خوف دامنگیر رہتا ہے۔ لیکن کتنے ہی ایسے بے حس اور بیفکرے لوگ بھی ہیں جو اس درمیانی مدت میں ذہنی و قلبی کرب سے بھی بچے ہی رہتے ہیں اور اس انداز میں سوچتے ہیں کہ آرے جب مقدمہ کا فیصلہ ہوگا دیکھا جائے گا۔

اب غور کر لیا جائے کہ اس درمیانی عرصے کو استثنائی تصور کیا جائے گا یا یہی کہنا برحق ہوگا کہ یہ شخص مصیبت میں گرفتار ہے۔

قید و بند میں بھی کتنے ہی لمحات ایسے آتے ہیں جب آدمی چین کی نیند سوتا ہے۔ پیٹ بھر کھانا کھاتا ہے۔ سنہری خواب دیکھتا ہے۔ مگر کون ہے جو قید و بند کے پورے ہی زمانے پر مصیبت و ابتلاء کا اطلاق نہ کرے اور ان درمیانی لمحات کو مستثنیٰ مانے۔

یہ افراد کا معاملہ ہوا۔ وقت ایک اضافی شے ہے۔ افراد کی مدتِ حیات کی نسبت سے دس بیس سال کا عرصہ قابلِ لحاظ تصور کیا جا سکتا ہے لیکن قوموں کی نسبت سے پچاس سال بھی معتد بہ اور بڑی مدت نہیں۔ اگر کسی قوم کے بارے میں وعید یا بشارت کے اطلاق کا جائزہ لیا جائے تو کم سے کم ایک صدی پر نگاہ ڈالی جائے نصف صدی بھی قوموں کی ہزاروں سالہ حیات کی نسبت سے قلیل مدت ہے جب کہ وعید یا بشارت میں قلیل مدت کا لحاظ نہیں ہوتا۔

ہٹلر کو فنا ہوئے ابھی بہت دن تو نہیں گزرے۔ ہمارے ہی زمانے کا آدمی تھا۔ اس کے ہاتھوں قوم یہود پر کیسے پہاڑ ٹوٹے ہیں سب جانتے ہیں۔ پھر ابتلاء کے شدید مراحل سے گزرتے ہوئے انھوں نے دھاندلی اور عیاری کے ذریعہ ایک حکومت بے شک قائم کر لی اور بعض بڑی طاقتوں کے بل بوتے پر گردن بھی اکڑانے لگے۔ پھر اللہ نے تنبیہ اور عبرت کی خاطر عربوں کو ۱۹۶۷ء میں ان سے شکست بھی دلوا دی۔ لیکن اوّل تو ان سطحی اور ہنگامی "فتوحات" پر زمانہ ہی کتنا گزرا ہے جسے قابلِ ذکر تصور کیا جائے دوسرے کیا کوئی بھی معقول آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ "فتوحات" ہی کے اس زمانے میں قوم یہود پر ایک دن بھی ایسا گزرا ہے جس میں اس کے لئے حال و مستقبل کے بارے میں اطمینانِ قلبی اور سکونِ ذہنی کی صورت پیدا ہوئی ہو۔ بتیس دانتوں میں ایک زبان! ہر طرف گھیرا ڈالے ہوئے عربوں کے درمیان ایک چھوٹی سی ریاست اور عرب عداوت و انتقام کے جذبات سے مشتعل اور موقعہ کی تاک میں۔ جمعیتِ اقوام کی قراردادیں خلاف۔ عالمی رائے عامّہ کی اکثریت مخالف۔ پھر دیکھتے دیکھتے ۱۹۷۳ء میں عربوں کا فوجی اقدام۔ نہر سوئز کی سخت ترین رکاوٹوں پر قابو پا کر مصری افواج کا سینا میں جا پہنچنا۔ ہولناک جنگ۔ بے حد و حساب نقصانات۔ ساکھ ریزہ ریزہ۔ بھرم پارہ پارہ۔ یہاں تک کہ جنگ بندی اور وقتی صلح جس پوزیشن میں ہوئی وہ عربوں کے لئے خواہ کیسی ہی صبر آزما ہو لیکن یہود کے لئے بھی ابتلاء اور عذاب سے کم نہیں۔ پھر تیل کے ہتھیار نے تو وہ آفاقی اثر پیدا کیا ہے کہ کل چاہے کچھ ہو مگر آج تو ہر ہر ذی شعور یہودی اس بھیانک اندیشے میں مبتلا ہے کہ "تیل" کے آگے گھٹنے ٹیک کر امریکہ نے بھی اگر سر سے دستِ شفقت اٹھا لیا تو ہمارا کیا بنے گا۔ ہمارے غصب کئے ہوئے علاقے کیسے ہمارے پاس رہیں گے اور یہ نہ رہے تو کب تک ہم عربوں میں گھرے ہوئے ایک بالشت بھر کی ریاست لئے بیٹھے رہیں گے۔ کیا ضمانت ہوگی ہماری بقا اور وجود کی۔

اور جو ذرا زیادہ باشعور ہے وہ سوچ رہا ہے کہ امریکہ ساتھ نہ بھی چھوڑے تب بھی اس کے کتنے ہی حلیف اور یار دوست تو ساتھ چھوڑتے ہی جا رہے ہیں اور ہر زبان پر یہی مطالبہ ہے کہ عربوں کی چھینی ہوئی زمین چھوڑ دو۔ ایسی صورت میں تنہا امریکہ کی پشت پناہی کوئی حتمی اور قوی تر ضمانت

کیسے ہو سکتی ہے جب کہ روس بھی کسی نہ کسی حد تک تو عربوں کا پارٹ لیتا ہی ہے اور سامانِ جنگ بھی موقعہ بہ موقعہ دے ہی ڈالتا ہے۔

یہ ہے تصویر بروان تین دہائیوں میں قوم یہود کی۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اسے "مغضوبیتِ دنیاوی" کا رفع ہونا کیونکر کہیں گے اور یہ کیوں بھلایا جا رہا ہے کہ قرآن عرب کی محاوراتی زبان ہی میں نازل ہوا ہے۔ اس میں اگر کسی جگہ قدرے اجمال ہے تو اس کی تفصیل محاورات وعادات کر دیتے ہیں۔ محاورۃً ہر شخص جانتا ہے کہ اعتبار غالب حال کا ہوا کرتا ہے اور کسی قوم کے مغضوب اور عذاب زدہ ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ معدودے چند سال بھی وہ چین کی بانسری نہ بجا سکے۔

حالانکہ جیسا ابھی ہم نے عرض کیا چین کی بانسری بجانے کا موقع قوم یہود کو من حیث القوم ایک دن کیلئے بھی نہیں ملا۔ محاورۃً کہہ سکتے ہیں کہ چین کا کوئی سانس اس کے حصّے میں نہیں آیا۔ وہ اُچک لئے جانے، پٹ جانے، تباہ ہو جانے کے قوی اندیشوں سے چند روز بھی بالاتر نہیں ہو سکی۔ تاہم اس پوست کندہ حقیقت سے صرفِ نظر کر کے فقط سطحی فوں فاں اور ظاہری طمطراق ہی کو سب کچھ مان لیائے تب بھی ابھی دن ہی کتنے گذرے ہیں کہ وعیدِ قرآنی میں استثناء کی بات کی جائے اور سمجھا جائے کہ مغضوبیت رفع ہو گئی۔

بڑی شرم سی آتی ہے جب ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ انتہائی بے بضاعت اور طفلِ مکتب ہونے کے باوجود ہمارا گستاخ قلم مولانا دریابادی جیسے اربابِ علم وفضل کے منھ آنے سے نہیں چوکتا۔ مگر کیا کریں اپنے اس عقیدے اور اصول کو کہ علم و عدل کے تقاضوں کو شخصیات کے رعب اور رعایت سے بلند ہونا چاہیئے۔ سمجھ جتنی اللہ نے دی ہے اسے ایمانداری کے ساتھ استعمال کرنا ہمارا وہ اولین فرض ہے جس سے غفلت برتیں تو ہمارے نقطۂ نظر سے ایک کتّے کی زندگی میں اور ہماری زندگی میں فرق نہ رہے۔ کتّا اس شخص سے بہتر ہے جو حق پوشی کرے، دیانت کو بالائے طاق رکھدے اور علم وعدل سے بیگانہ ہو جائے۔

وعیدِ قرآنی کا معاملہ چونکہ بہت اہم ہے اس لئے ہم پھر جتلا دینا چاہتے ہیں کہ یہ وعید اٹل ہے۔ پونے چودہ سو سال کی تاریخ کھنگالی جا چکی۔ آنے والی نسلیں قیامت تک ہر صدی کا جائزہ لیتی رہیں وہ قوم یہود کو من حیث القوم گرفتارِ بلا اور حقیقی طمانیت سے محروم اور ذہنی کرب و خلش کا ہدف ہی پائیں گی۔ یہ قوم اپنے نبی کی اصل تعلیمات اور خدا کی ہدایات گم کر چکی ہے۔ مسخ وتحریف کی سان پر چڑھا چکی ہے اس لئے یہ بھی توقع نہیں کہ اپنی اصلاح کرلے۔ اصلاح کر سکتی تو "قیامت تک" کی وعید ہی کیوں نازل ہوتی۔ یہ وعید اس کے ماضی ہی نہیں مستقبل کے لئے بھی ایک ایسی مُہر ہے جسے ہزار امریکہ مل کر بھی نہیں توڑ سکتے۔

ہاں یہ تصور نہ کر لینا چاہیئے کہ چونکہ یہ مغضوب قوم ہے لہٰذا کسی بھی دوسری قوم کے مقابلے میں اسے وقتی فتح بھی کبھی حاصل نہ ہوگی۔ کسی قطعۂ ارض پر سلطنت کا موقع بھی اسے کبھی نہیں ملے گا اور سطحی نوع کی شوکت وسطوت بھی اسے کبھی میسر نہ آئے گی۔ کارگہِ عالم میں اللہ کے اور بھی قوانین کارفرما ہیں۔ ایک قانون وہ بھی ہے جس کے تحت وہ بعض مرتبہ بڑے بڑے شیطانوں کو تھوڑی ڈھیل دیدیتا ہے اور بڑے بڑے صالحین کو ذرا سی چوک پر پکڑ لیتا ہے۔ بہتیری جنگوں میں وہ گروہ ہار جاتے ہیں جو بحیثیتِ مجموعی بارگاہِ الٰہی میں مقبول ہیں اور وہ گروہ جیت جاتے ہیں جو من حیث المجموع مردود ومقہور ہیں۔ بارہا تدبیر کی اہمیت اور غلط قسم کے توکل کی قباحت پر متنبہ کرنے کے لئے اللہ نکو کار گروہوں کو ہزیمت کا مزا چکھا دیتا ہے اور بدکار عیش کر رہے ہوتے ہیں۔ یہود تو پ داغیں گے تو محض اس لئے اس توپ میں کیڑے نہیں پڑ جائیں گے کہ وہ قومی سطح پر مغضوب ہیں اور اہلِ اسلام چادر تان کر سوئیں گے تو انھیں صرف اس لئے فتوحات مہیا نہیں کر دی جائیں گی کہ

وہ صراطِ مستقیم والے ہیں۔

الحمد للہ۔ سورۂ اعراف کا جائزہ تمام ہوا۔ ابھی انفال اور توبہ اسی جلد میں باقی ہیں۔ ان پر بھی بشرطِ زندگی گفتگو آرہی ہے۔ واللہ الموفق۔

جناب حافظ امام الدین رام نگری کی وقیع تصنیفات

حضرت بلالؓ (سوانح اور حالات) ۷۵/-
افاضات سورۂ یٰسین شریف ۱/-
انوارِ اسلام بجواب مصابیح الاسلام مکمل ۵/۰
اُردو ہندی ماسٹر ۵۰/۰
ابوایوب انصاریؓ (میزبانِ رسولؐ) ۶۲/۰
بے مثال زندگی ۶۵/۰
حضرت خدیجۃ الکبریٰ ۷۰/۰
حضرت عثمان ذی النورینؓ ۸۸/۰
خاصانِ خدا کی نماز ۹۵/-
دلائل القرآن مکمل ومجلّد ۵/۰
دفتری ہندی مراسلات وکاغذات ۲/۰
رسالتِ محمدیؐ کے عقلی دلائل ۱/۰
سفرائے اسلام ۷۵/۰
عظمتِ روم علمبردارانِ اسلام کے قدموں پر ۱/۰
عقیدۂ آخرت کے عقلی دلائل ۸۰/۰
عقیدۂ توحید اور انسانیت ۶۰/۰
غیرمسلم علماء اور محاسنِ اسلام مجلّد ۳/۰
قبولِ اسلام کی کہانی ۵/۵۰
معلم نماز اُردو ۶۰/۰
معلم نماز ہندی ۶۵/-
مسلمان شوہر وبیوی ۱/۰
معیاری اسلامی حکومت ۲/۲۵
نماز کے فضائل ۱/۰

دیگر مصنفین

مکتوبات امام ربانی مجدد الفِ ثانیؒ اردو جلد اوّل ۱۵/-
" " " " جلد دوم ۱۸/-
بیٹے سے خطاب ۱/۰
مولانا عبیداللہ سندھیؒ اور ان کے ناقد ۵/-
سوانح حضرت موسیٰؑ ۱/۰
سوانح حضرت عیسیٰؑ ۱/۰
سوانح حضرت داتا گنج لاہوریؒ ۱/۰
سوانح شیر شاہ سوریؒ ۱/۰
گنجینۂ اسرار (عملیات علامہ انور شاہ کشمیریؒ) ۳/۰
تاریخ دیوبند (اضافہ شدہ) ۸/۰
شاہانِ دہلی یا اسلاف دیوبند (ملقب بہ ارواح ثلثہ) ۷/-
مسلم یونیورسٹی، بینارۂ نور یا ظلمت کدہ ۳/۰
سوانح محمد علی جناح ۳/۰
النحو الواضح ابتدائی مکمل ۱۰/۰
النحو الواضح ثانوی مکمل ۱۲/۰
جوہرۂ نیرہ، قدوری کی عربی شرح ۲۴/۰
البلاغۃ الواضحہ عربی ۱۵/۰
نسخۂ عجیب ۲۵/-
ایک اہم دینی دعوت (مولانا ابوالحسن علی ندوی) ۵۰/-
مسلمانوں کی پریشانیوں کا بہترین علاج ۲/-
جواہرالایمان ۴۰/-
میری نماز مجلّد عکسی ۷۵/۱
آسان نماز ۱/۳۵
تاریخ مشائخ چشت مجلّد (مولانا زکریا) ۱۰/-
منتخب تقریریں مجلّد (مولانا منظور نعمانی) ۵/-
مکتوبات حضرت علیؓ اردو مع عربی ۸/-
حاجیہ دفاع اُردو مجلّد ۱۲/-

مکتبہ تجلی۔ دیوبند (یو۔پی)

از: شیخ یوسف القرضاوی

ترجمہ عبدالمجید صدیقی

اسلام میں تحریم اشیاء اور اسکی حکمت

تحریم مُردار اور اس کی حکمت

آیاتِ قرآنی میں جن محرّمات خورد و نوش کا ذکر کیا گیا ہے اُن میں سب سے پہلے مردار ہے۔ مُردار سے مراد وہ جانور اور پرندہ ہے جو اپنی طبعی موت مر جائے یعنی اُس کے مرنے میں انسان کی سعی و عمل کا کوئی دخل نہ ہو۔

ہو سکتا ہے کہ دورِ حاضر کے انسان کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ انسان پر مُردار کو حرام کرنے میں آخر کیا حکمت ہے اور وہ کیوں اُس سے اپنے کام و دہن کی تسکین نہیں کر سکتا؟ ہم اس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس (مُردار) کے حرام کرنے میں بہت سی حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ جن میں سے چند ایک یہ ہیں:۔

۱۔ طبع سلیم اس سے ابا کرتی ہے اور اسے گندا اور ناپاک سمجھتی ہے۔ اور سمجھ دار لوگ اسے کھانا توہین سمجھتے ہیں جو احترام آدمیت کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جملہ اہلِ کتاب اس کی حرمت کے قائل ہیں اور وہ صرف ذبح شدہ جانور ہی کھاتے ہیں اگرچہ ذبح کرنے کے طریقے مختلف ہیں۔

۲۔ جملہ دینی و دنیاوی اُمور میں مسلمان کو قصد و ارادہ کا عادی بنایا جائے۔ کسی چیز کا حصول یا کسی کام کا خاطر خواہ نتیجہ اس کے لئے اسی وقت ممکن ہو جب پوری نیت، ارادے اور کوشش سے اس کی طرف متوجہ ہو۔ ذبح جو کسی جانور کو مار ڈالنے کا نام ہے ـــ اُس کا مطلب بھی یہی ہے کہ کھانے کی غرض سے کسی جانور کے رشتہ روح و بدن کو منقطع کرنے کا ارادہ کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کسی انسان کے لئے یہ پسند نہیں کرتا کہ وہ کوئی ایسی چیز کھائے جسے حاصل کرنے کا اُس نے کوئی ارادہ نہیں کیا اور جس کے بارے میں وہ بالکل غور و فکر نہ کرے جیسا کہ مُردار۔ مگر ذبیحہ یا شکار دونوں کے حصول میں ارادہ اور سعی و عمل کا دخل ہوتا ہے۔

۳۔ جو جانور از خود مر جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی دیرینہ یا ہنگامی بیماری یا کسی زہریلی گھاس پھونس کے کھانے سے مرا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ شدتِ ضعف و طبیعت کی کمزوری سے مر گیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں اس کا کھانا نقصان اور ضرر سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۴۔ اللہ تعالیٰ مردار کو ہم بنی نوع انسانی پر حرام کر کے جانوروں اور پرندوں کے لئے اپنی شانِ رحیمی کے تحت یہ موقع مہیا کرتا ہے کہ وہ مُردار کو اپنی غذا بنائیں کیونکہ وہ بھی جیسا کہ قرآن مجید میں آتا ہے ہماری طرح جماعتوں کی جماعتیں ہیں۔ یہ بات جنگلات اور اُن جگہوں میں بصاف طور پر مشاہدہ کی جا سکتی ہے جہاں کسی جانور کا مردار پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔

۵۔ اگر کوئی انسان کسی جانور کو رکھنا چاہے تو وہ اسے اس طرح نہ چھوڑ دے کہ وہ کسی مرض یا کمزوری کا شکار ہو کر مر جائے بلکہ اس کے علاج و آرام میں عجلت سے کام لے۔

بہائے خون کی تحریم

ان حرام شدہ چیزوں میں سے دوسری چیز بہایا ہوا خون ہے حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے تلی کے بارے میں

دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا " اسے کھاؤ " لوگوں نے کہا یہ تو خون ہے " آپ نے جواب دیا " اللہ تعالیٰ نے تم پر بہائے ہوئے خون کو حرام کیا ہے " اور اس کے حرام کئے جانے میں یہ راز ہے کہ وہ گندا ہوتا ہے اور نفاست پسند طبائع انسانی اس سے ابا کرتی ہیں۔ نیز ضرر رسانی کا اس میں بھی مردار ہی کی طرح احتمال ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اگر کسی شخص کو بھوک لگتی تھی تو وہ ہڈی یا اس طرح کی کوئی تیز چیز لے کر اپنے اونٹ یا جانور کو فصد لگاتا تھا۔ پھر جو خون اس سے نکلتا تھا اسے جمع کر کے پی لیتا تھا۔ چونکہ اس فصد لگانے سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے اور وہ کمزور ہو جاتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اسے حرام فرما دیا ہے۔

سُور کا گوشت

محرمات میں سے تیسری چیز سُور کا گوشت ہے۔ چونکہ سُور کی پسندیدہ ترین غذا گندگی اور پلید چیزیں ہوتی ہیں اس لئے سلیم الطبع انسان اُسے ناپاک سمجھتے ہیں اور موجودہ طب نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ سُور کا گوشت کھانا دنیا کے سارے علاقوں میں نقصان دہ ہے۔ اسی طرح سائنسی تجربات سے یہ بات بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس کے گوشت کا کھانا ایک قسم کے مہلک کیڑے کے پیدا ہونے کا سبب بنتا ہے اور کون جانتا ہے کہ کل سائنس ہم پر سُور کے گوشت کی تحریم کے کن کن اسرار کا انکشاف کرے گی جنھیں ہم آج نہیں جانتے۔ اور سچ کہا ہے خداوندِ ذوالجلال نے اپنے اس قول میں جو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا ہے کہ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (اور اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر ناپاک چیزوں کو حرام ٹھیرایا ہے)۔

بعض محققین یہ بھی کہتے ہیں کہ سُور کا گوشت ہمیشہ کھاتے رہنے سے غیرت و حمیّت کا جذبہ کمزور پڑ جاتا ہے۔

غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ

حرام زندہ چیزوں میں سے چوتھی چیز غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ ہے یعنی ایسا جانور جسے غیر اللہ (بت وغیرہ) کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ بت پرستوں میں یہ رواج تھا کہ جب وہ کسی جانور کو ذبح کرتے تھے تو اس پر اپنے بتوں مثلاً لات و عزّیٰ وغیرہ کے نام لیتے تھے اس سے ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ غیر اللہ کا تقرّب حاصل کریں اور ربِّ عظیم کے نام کو چھوڑ کر غیروں کے ناموں سے اپنی عبودیت کو وابستہ کریں۔ غیر اللہ کے نام کے ذبیحے کو حرام کرنے کا سبب خالصتاً دینی ہے۔ یعنی اس سے مقصود صرف یہ ہے کہ توحیدِ الٰہی کی حفاظت کی جائے اور عقائد کو پاک رکھا جائے اور شرک اور بت پرستی کے سارے مظاہر کا کھل کر مقابلہ کیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا فرما کر روئے زمین کی ہر چیز کو اس کے لئے مسخر اور جانوروں کو اس کے تابع کر دیا ہے۔ اور اس کے لئے یہ بات جائز رکھی ہے کہ وہ اللہ کا نام لیکر ہر حلال جانور کو ذبح کر کے رشتۂ روح و بدن کو منقطع کر سکتا ہے۔ ذبح کے وقت اس پر اللہ کا نام لینے کا مطلب اس بات کا اعلان ہے کہ اس زندہ مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی رضا سے ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن اگر وہ جانور کو ذبح کرتے ہوئے اس پر کسی غیر اللہ کا نام لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اللہ کے حکم کو جھٹلایا اور خود کو اس بات کا مستحق ٹھیرایا کہ اس ذبح شدہ جانور (کو کھانے) سے محروم رہے۔

مُردار کی اور قسمیں

اگر اجمالی طور پر ذکر کیا جائے تو محرمات صرف مذکورہ بالا چار ہی ہیں۔ مگر سورۂ مائدہ کی ایک آیت میں مُردار کی اقسام کو ذرا تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور یوں ان کی تعداد دس ہو گئی ہے۔

۵۔ اَلْمُنْخَنِقَةُ : وہ جانور جو کسی وجہ سے گلا گھٹ کر مر گیا ہو۔

۶۔ اَلْمَوْقُوْذَةُ ، وہ جانور جسے ڈنڈے وغیرہ سے اس قدر پیٹا گیا ہو کہ وہ مر جائے۔

۷۔ اَلْمُتَرَدِّيَةُ ، وہ جانور جو کسی اونچی جگہ سے یا کنویں

وغیرہ میں گر کر مر گیا ہو۔

۸۔ اَلنَّطِیْحَۃُ: وہ جانور جسے کسی دوسرے جانور نے سینگ مارا ہو اور اس سے اُس کی موت واقع ہو گئی ہو۔

۹۔ درندوں کا کھایا ہوا: وہ جانور جسے کسی دوسرے شکاری جانور نے کاٹ کھایا ہو اور اس سے وہ مر گیا ہو۔

مُردار کی ان پانچ مزید قسموں کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اِلَّا مَا ذَکَّیْتُمْ یعنی ان جانوروں میں سے جو جانور تمھیں اس حالت میں مل جائے کہ اس میں ابھی زندگی باقی ہو اور تم اُسے ذبح کر لو تو وہ تمھارے لئے حلال ہے۔ ایسے جانور کے حلال ہونے کے لئے یہی شرط کافی ہے کہ ذبح کئے جانے سے پہلے اس میں زندگی کی رمق ہو۔ چنانچہ حضرت علیؓ ابن ابی طالب سے روایت ہے کہ جب تم موقوذہ، متردیہ اور منخنقہ کو قابلِ ذبح پاؤ یعنی اس حالت میں کہ اس کے ہاتھ پاؤں میں حرکت موجود ہو تو اُسے ذبح کر کے کھا لو۔ ضحاک سے روایت ہے کہ دورِ جاہلیت میں لوگ ان مرداروں کو کھا لیتے تھے مگر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لئے انھیں حرام کر دیا بجز اس کے کہ وہ انھیں زندہ پا کر ذبح کر لیں۔

ان اقسام کے حرام کئے جانے کی حکمت

مردار کی مذکورہ بالا اقسام کو حرام کرنے میں اگرچہ یہ حکمت بھی ہے کہ ان میں بھی ضرر رسانی کا ویسا ہی احتمال ہے جیسا کہ عام مردار میں ہے۔ مگر اس میں ایک اور حکمت بھی ہے کہ وہ حکیم و علیم ذات لوگوں کو یہ تعلیم دینا چاہتی ہے کہ وہ جانوروں کی دیکھ بھال اور نگہداشت میں پوری دلچسپی لیں اور وہ انھیں بالکل ہی نظر انداز نہ کر دیں کہ ان میں سے کوئی گلا گھٹ کر یا کسی اونچی جگہ سے گر کر ہلاک ہو جائے، نیز وہ انھیں یونہی نہ چھوڑ دیں کہ آپس میں ٹکرا کر ایک دوسرے کو مار ڈالیں۔ اور یہ بھی بالکل جائز نہیں کہ کسی جانور کو اس قدر پیٹا جائے کہ وہ ڈنڈے وغیرہ کی چوٹ کے اثر سے مر جائے جیسا کہ بعض سنگدل گڈریے کرتے ہیں۔ وہ دو بیلوں یا دو مینڈھوں کو اکسا کر ایک دوسرے سے ٹکرا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ دونوں ہلاک یا ادھ موئے ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے علماء نے یہ کہا ہے کہ نطیحہ حرام ہے اگرچہ وہ سینگ لگنے ہی سے زخمی ہوا ہو اور خون اس جگہ سے نکلا ہو جہاں سے اُسے ذبح کیا جاتا ہے۔ میرے خیال میں نطیحہ کے حرام کئے جانے کا مقصد یہ ہے کہ جانوروں کو ایک دوسرے سے لڑانے والوں کو اس بات کی سزا دی جائے کہ وہ دو جانوروں کو آپس میں لڑا کر اُن میں سے ایک یا دو جانوں کی موت کا سبب بنے۔

جہاں تک درندوں کے خوردے کے حرام کئے جانے کا تعلق ہے تو اُس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ انسانی عزت و وقار سے فروتر ہے کہ وہ درندوں کا پس خوردہ کھائیں۔ دورِ جاہلیت کے درندوں کے پس خوردہ شکار کھا لیتے تھے مگر اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے لئے اسے حرام فرما دیا ہے۔

آستانوں کا ذبیحہ

حرام کردہ چیزوں میں سے دسویں آستانوں کا ذبیحہ ہے آستانوں سے مراد وہ سب مقامات ہیں جن کو غیر اللہ کی نذر و نیاز چڑھانے کے لئے لوگوں نے مخصوص کر رکھا ہو خواہ وہاں کوئی پتھر یا لکڑی کی مورت ہو یا نہ ہو۔ خانہ کعبہ کے ارد گرد دورِ جاہلیت کے لوگوں نے ایسے آستانے بنا رکھے تھے اور اپنے بتوں کا تقرب حاصل کرنے کیلئے وہاں جانوروں کو ذبح کیا کرتے تھے۔

آستانوں کا ذبیحہ بھی غیر اللہ کے نام کے ذبیحے کی قبیل سے ہے کیونکہ دونوں میں طاغوت[1] کی تعظیم و تکریم کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ ہو سکتا ہے کہ کسی بت کے نام پر آستانوں سے دور کہیں ذبح کیا گیا ہو اور جو آستانوں پر ذبح کیا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اُس پتھر یا لکڑی کی مورت

---

[1] اس سے مُراد شیطان اور ہر وہ شخصیت ہے جسے خدا کی حاکمیت کے مقابلے میں لا کھڑا کیا گیا ہو۔

...رہا اس کے نزدیک ذبح کیا جائے خواہ اس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے چونکہ خانہ کعبہ کے اردگرد بہت سے آستانے تھے اور ہو سکتا تھا کہ کوئی شخص اس وہم میں مبتلا ہو جائے کہ ان آستانوں کی نذر و نیاز اور ذبیحوں کا مقصد بیت اللہ کی عظمت کو دو بالا کرنا ہے۔ اس لئے قرآن مجید نے نص صریح کے ذریعے آستانوں کے ذبیحوں کو حرام قرار دے کر اس وہم کے امکانات کو ختم کر دیا ہے۔

مچھلی اور ٹڈی مردار نہیں

شریعت نے مچھلیوں اور اس طرح کے دوسرے آبی جانوروں کا مردار حرام سے مستثنیٰ قرار دیا ہے چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے[۵۱]۔ اور اللہ تعالیٰ سورۂ مائدہ میں فرماتا ہے اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ (تمھارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صید البحر سے مراد وہ جانور ہے جو شکار کر کے حاصل کیا جائے اور طعامہٗ سے مراد وہ جانور ہے جسے تیر وغیرہ سے شکار کیا جائے۔ ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ طعامہٗ سے مراد سمندر کا مردار ہے۔

صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی دستے کو کسی مہم پر روانہ کیا تو انھوں نے ایک بہت بڑی مچھلی کو سمندر کے باہر ایک جگہ مردہ پایا اور وہ اس میں سے گوشت کاٹ کر تقریباً بیس روز تک کھاتے رہے۔ پھر جب وہ مدینے واپس آئے تو انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مچھلی کا سارا ماجرا سنایا۔ آپؐ نے فرمایا "وہ رزق کھاؤ جسے اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے نکالا ہے۔ ہمیں بھی کھلاؤ اگر تمھارے پاس کچھ ہو تو۔ بعض صحابہؓ اس مچھلی کا گوشت آپؐ کی خدمت میں لائے تو آپؐ نے اسے کھایا۔

ٹڈی کا حکم بھی سمندر کے مردار ہی کی طرح ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مردہ حالت میں کھانے کی اجازت دی ہے کیونکہ اسے ذبح کرنا ممکن نہیں ہے چنانچہ ابن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سات ایسے غزوات میں گئے جن میں ہم نے اُن کے ساتھ ٹڈی کھائی[۵۲]۔

مردار کی کھال، ہڈی اور بالوں سے فائدہ اٹھانا

مردار کے حرام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس کا کھانا حرام ہے مگر جہاں تک اُس کی کھال، سینگ، ہڈی یا بال وغیرہ کا تعلق ہے تو ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں بلکہ انھیں استعمال کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ ایک ایسی دولت ہیں جس سے فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے اس لئے انھیں ضائع کر دینا جائز نہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی کو ایک بکری صدقے میں ملی اور وہ مر گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اُدھر سے گذر ہوا تو آپؐ نے فرمایا "کیا تم اُس کی کھال کو کما کر اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے؟" انھوں نے کہا "وہ تو مردار ہے۔" آپؐ نے فرمایا "حرام تو مردار کا کھانا ہے[۵۳]۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردار کی کھال کو پاک کرنے کا طریقہ واضح فرما دیا ہے اور وہ ہے اُس کی دباغت۔ ایک حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے کہ کھال کی دباغت ہی اُسے ذبح کرنا ہے[۵۴]۔ یعنی جس طرح بکری وغیرہ کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اُسے ذبح کیا جائے اسی طرح کھال کو پاک کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اُسے کما لیا جائے۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ کھال کی

---

[۵۱] احمد و اصحاب سنن [۵۲] ابن ماجہ کے سوا سب کتب حدیث میں یہ روایتیں موجود ہیں [۵۴] ابوداؤد و نسائی۔

دباغت اس کی ناپاکی کو دور کر دیتی ہے۔[1]

صحیح مسلم وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کسی بھی کھال کی اگر دباغت کر لی جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔ اہلِ ظاہر، امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ابو یوسفؒ اور امام شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ "کسی بھی کھال" کے الفاظ میں ہر کھال آجاتی ہے خواہ وہ کتے اور سور کی کھال ہو۔

ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ ہماری ایک بکری مر گئی تو ہم نے اس کی کھال کو کما لیا۔ پھر ہم اس میں نبیذ بناتے رہے یہاں تک کہ وہ پرانا مشکیزہ بن گئی۔[2]

اشد ضرورت محرمات کے عام حکم سے مستثنیٰ ہے

مذکورہ بالا تمام محرمات پر اختیاری حالت میں ہی عمل کیا جا سکتا ہے۔ مگر جہاں تک اضطراری حالت (اشد ضرورت کے وقت) کا تعلق ہے تو اس کا ایک الگ حکم ہے۔ خداوند عالم فرماتا ہے:۔

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (انعام: ۱۱۹)	جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کر دیا ہے اور ان کی تفصیر وہ تمھیں بتا چکا ہے۔

مردار اور خون وغیرہ کی تحریم کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔ (البقرہ ۱۷۳)	ہاں جو شخص مجبوری کی حالت ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھا لے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

اور اشد ضرورت یا حالتِ اضطرار متفقہ طور پر خوراک کی ضرورت ہے یعنی کوئی شخص صرف اسی وقت حالتِ اضطرار میں سمجھا جائے گا جب اسے سخت بھوک لگی ہو[3] اور کھانے کے لئے اسے حرام شدہ چیزوں کے سوا کچھ میسر آسکتا ہو۔ ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ حرام شدہ چیز میں سے بقدرِ ضرورت کھا کر اپنے آپ کو ہلاکت سے بچا لے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ "جب تک اس شخص کو کوئی حلال چیز میسر نہ آجائے وہ حرام چیز سیر ہو کر کھا بھی سکتا ہے اور اس میں سے زادِ راہ بھی لے سکتا ہے۔" اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء اور ائمہ کہتے ہیں کہ حالتِ اضطرار میں گرفتار شخص حرام چیز میں سے صرف قوتِ لایموت ہی کے لئے کھا سکتا ہے اور غالباً اللہ تعالیٰ کے فرمان غیر باغ ولا عاد (بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے) سے ظاہر بھی یہی ہوتا ہے۔ بھوک کی وجہ سے حالتِ اضطرار کے بارے میں مندرجہ ذیل صریح نصِ قرآنی موجود ہے۔

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مائدہ: ۳)	البتہ جو شخص بھوک سے مجبور ہو کر حرام شدہ چیزوں میں سے کوئی چیز کھائے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

ضرورتِ دوا

اگر کسی بیماری سے شفا پانی مذکورہ بالا محرمات میں سے کسی ایک کے کھانے پر ہی موقوف ہو تو ایسے موقع پر حرام شدہ چیز کے استعمال کے بارے میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔ بعض فقہاء دوا کو غذا کی طرح اشد ضرورت نہیں مانتے اور مندرجہ ذیل حدیث بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔ ارشادِ نبویؐ ہے:۔

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ۔	اللہ تعالیٰ نے کسی حرام شے میں تمھارے لئے شفا نہیں رکھی۔[4]

اور بعض فقہاء اسے غذا کی طرح اشد ضرورت کا

---

[1] حاکم [2] بخاری وغیرہ [3] بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اسے اسی بھوک کی حالت میں ایک دن اور رات گذر جائیں۔
[4] اس حدیث کو بخاری نے ابن مسعودؓ کی روایت سے نقل کیا ہے۔

دیتے ہیں اور دوا اور غذا دونوں کو قیامِ زندگی کے لئے لازمی سمجھتے ہیں اور دوا کے طور پر محرّمات کے استعمال کے جواز میں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور نبی کریم ﷺ نے عبدالرحمٰن ؓ بن عوف اور زبیر بن عوام ؓ کو خارش کے عارضے کی وجہ سے ریشم پہننے کی اجازت دے رکھی تھی حالانکہ عام حالات میں ریشم پہننا منع ہے اور اس کے پہننے پر سخت وعید سنائی گئی ہے۔

ہو سکتا ہے کہ یہ بات اسلام سے زیادہ قریب ہو جو اپنی جملہ قانون سازیوں اور احکام و ہدایات میں انسانی زندگی کی پوری پوری حفاظت کرتا ہے تاہم حرام شدہ چیزوں پر مشتمل کسی دوا کے کھانے میں جو رخصت دی گئی ہے وہ مندرجہ ذیل شرائط سے مشروط ہے:

۱۔ ایسی دوا کے استعمال نہ کرنے سے واقعی انسانی صحت کے خطرے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔

۲۔ حلال چیزوں پر مشتمل کوئی ایسی دوا میسّر نہ آتی ہو جو حرام سے بے نیاز کر دے۔

۳۔ ایسی دوا کو کسی ایسے مسلمان طبیب نے تجویز کیا ہو جس کی ثقاہت، فنِ طبابت اور دین دونوں میں مسلّم ہو۔

ہم اپنے مشاہدے اور مستند اطبّا اور ڈاکٹروں کی رپورٹوں کے پیشِ نظر یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ کوئی طبّی ضرورت ایسی نہیں جسے پورا کرنے کے لئے لازماً مذکورہ بالا محرّمات میں سے کسی ایک کو بطور دوا استعمال کرنا پڑے۔ تاہم ہم احتیاطاً ایک مسلمان کے لئے اس اصول کو برقرار رکھتے ہیں کہ وہ اضطراری حالت میں کسی حرام چیز کو بطور دوا استعمال کر سکتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کسی وقت وہ کسی ایسے مقام میں رہنے پر مجبور ہو جہاں سوائے ان محرّمات کے کوئی شے ملتی ہی نہ ہو۔

جب معاشرے میں دفعِ ضرورت کا سامان موجود ہو تو کوئی فرد مضطر الحال نہیں ہو سکتا

حالتِ اضطرار کے لئے صرف یہی شرط کافی نہیں کہ کسی انسان کے پاس کوئی کھانا موجود ہی نہ ہو بلکہ جب تک کسی معاشرے کے افراد — خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمّی۔ کے پاس اتنا فالتو کھانا ہو کہ جس سے کسی دوسرے انسان کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ انسان حالتِ اضطرار میں گرفتار ہے اور وہ حرام چیزیں کھا سکتا ہے۔ کیونکہ اسلامی معاشرہ ایک جسدِ واحد یا سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح ہے جس کے سب حصّے ایک دوسرے کی مضبوطی و طاقت کا باعث ہوتے ہیں۔

امام ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ اجتماعی کفالت کے بارے اپنی مشہور کتاب "المحلّٰی" میں لکھتے ہیں:۔

"کسی مجبور مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مُردار یا خنزیر کا گوشت کھائے درآنحالیکہ اس کے اپنے ہی معاشرے میں رہنے والے کسی دوسرے مسلمان یا ذمّی کے پاس خود اپنی ضرورت سے زائد کھانا موجود ہو کیونکہ جس کے پاس کھانا موجود ہو اس کا فرض ہے کہ وہ بھوکے کو کھلائے۔ اگر صورتِ حال واقعی ایسی ہو تو وہ مسلمان مُردار یا سؤر کا گوشت کھانے پر مجبور نہیں اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کھانے کے حصول کیلئے لڑے۔ اگر وہ لڑتا ہوا مارا جائے تو اُس کے قاتل کو قصاص دینا پڑے گا۔ اگر کھانا ہوتے ہوئے دوسرے بھوکے مسلمان کو نہ دینے والا قتل ہو جائے تو اُسے خدا کا باغی کہا جائے گا اور وہ ہمیشہ کے لئے اللہ کی لعنت کا مستحق ہوگا۔ اللہ تعالیٰ سورۂ حجرات میں فرماتا ہے۔ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ (پس اگر ظلم کرے ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر تو لڑو اُس سے جو زیادتی کرے حتّٰی کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کر لے) اور کسی حقدار کو حق رسی سے روکنے والا اپنے بھائی پر زیادتی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی

(مسلسل)

شاہنامۂ اسلام

صحابہؓ کا مشورہ

سُنا یہ حکم جب عالی گہر اربابِ ملت نے
خلافِ مصلحت جانا اسے انکی فراست نے

ادب سے عرض کی "اے جانشینِ ہادیِ دوراں
بظاہر مصلحت سے دُور ہے یہ آپ کا فرماں

نزاکت وقت کی ظاہر ہے چشمِ عقل و دانش پر
کمندیں ظلمتوں کی پھینک رہی ہیں حق کی تابش پر

شیاطیں جی اٹھے ہیں رحلتِ شاہِ دو عالمؐ سے
اُلٹنا چاہتے ہیں تختِ ایماں دستِ برہم سے

اگر ایسے میں لشکر چلدیا دارالخلافت سے
کریں گے سرکشی اللہ کے دشمن اطاعت سے

چمک اٹھیں گے کھل کھیلیں گے ہنگامے اٹھائیں گے
بغاوت کر کے جو کچھ بن پڑے گا کر دکھائیں گے

سمجھ لیں گے کہ اب یلغار کا موقع غنیمت ہے
نہیں جب فوج ہی موجود پھر ڈرنا حماقت ہے

مناسب ہے کہ بیرونی مہم فی الحال رہنے دیں
مقامی سرکشوں کے ولولے پامال رہنے دیں

اُس وقت کی عام حالت

مسلمانوں پہ بیشک سخت نازک وقت آیا تھا
سحابِ امتحان و ابتلا ہر سمت چھایا تھا

بھیانک سنگدل بیباک فتنے جاگ اُٹھے تھے
شرارت کے عوامل نے کے زہری ناگ اُٹھے تھے

نفاق وافتراق و فتنہ و شر پھوٹ نکلا تھا
بغاوت اور شورش کا سمندر پھوٹ نکلا تھا

خبر طغیانیوں کی دے رہی تھیں تہ نشیں موجیں
دھڑکتی تھیں فضا میں آندھیوں کی آتشیں نبضیں

مسلمانوں کی اُمیدوں پہ رنگِ یاس طاری تھا
شکست و انتشار و ضعف کا احساس طاری تھا

بہت سے بندگانِ دین مرتد ہوتے جاتے تھے
وفورِ بے دلی میں ہوش و ہمت کھوتے جاتے تھے

یہ عالم تھا کہ جیسے اب بکھر جائے گا شیرازہ
یہ حالت تھی کہ جیسے بکریوں بھیڑوں کا اِک گلّہ

اندھیری سرد بھیگی رات میں ہر سو بھٹک جائے
نہ گلّہ بان ہو کوئی جو سیدھی راہ پر لائے

پرانے دشمنوں نے ظلم و قزّاقی کی ٹھانی تھی
فضا مسموم تھی آمادۂ آتش فشانی تھی

بہت تخریب کوش تھے باطل کے ظلمت پوش منصوبے
ہلاکت آفریں شوریدہ سر پُرجوش منصوبے

وصالِ سرورِ کونینؐ گویا اِک قیامت تھی
ہر اِک ذرّے سے ظاہر انقلاب انگیز ہیئت تھی

نگوں سر تھے جو مدّت سے یہودی اور نصرانی
انھوں نے بھی کیا آغازِ دجل و فتنہ سامانی

رُکاوٹ تھی تو بس اتنی کہ فوجِ حق سے ڈرتے تھے
اسی خطرے سے دب جاتے تھے جو فتنے اُبھرتے تھے

صدّیق اکبرؓ کا جواب

سُنا یہ شورہ جب حضرتِ صدیق اکبرؓ نے
کیا اظہارِ نامقبولیت چہرے کے تیور نے

کہا" اے مجھ کو اِس فرمانِ حق پر ٹوکنے والو!
محمدؐ کے مجوّزہ معرکے سے روکنے والو!

قسم اس ذاتِ حق کی میری جاں ہے جس کے قبضے میں ... زمین و آسماں کون و مکاں ہے جس کے قبضے میں
اگر لشکر کے جانے سے وطن ویرانہ ہو جائے ... یہ ساری رونقِ دنیا و دمنِ افسانہ ہو جائے
اگر خونخوار چیتے بھیڑیئے چڑھ چڑھ کے آجائیں ... نہ ہو میرا معاون کوئی۔ پھاڑیں اور کھا جائیں
تو میں پھر بھی نہ مانوں گا نہ مانوں گا نہ مانوں گا ... جو تجویزِ پیمبرؐ تھی اسی کو ٹھیک جانوں گا[1]
اگر اس باب میں اہلِ تدبر کو تأمل ہے ... اگر دستِ خرد محرومِ دامانِ توکل ہے

تو میں تنہا کروں گا بالیقیں تقلیدِ پیغمبرؐ
بلا بحث و نظر لاریب ہے تائیدِ پیغمبرؐ

ایک اور عذر

حبیبِ سرورِ کونینؐ کا یہ فیصلہ سن کر ... جُرُف کی چھاؤنی میں مستعد ہونے لگا لشکر
ذرا سی بات لیکن درمیاں میں اب بھی باقی تھی ... گرہ نازک سی دامِ ابن و آں میں اب بھی باقی تھی
عمرِ فاروقؓ سے انصار نے یہ بات کہلائی ... کہ لازم ہی اگر ہے کوچ بہرِ رزم آرائی
تو بہتر ہو امیرِ کارواں تبدیل فرما دیں ... ادھورے[2] اہتمامِ جنگ کی تکمیل فرما دیں
اُسامہؓ کی جگہ بھیجیں کسی مردِ معمّر کو ... کسی تیغ آزما کو مردِ میداں کو قوی تر کو

---

[1] تاریخی الفاظ یہ ہیں:۔ وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِہٖ لَوْ ظَنَنْتُ۔ اَنَّ السِّبَاعَ تَخْتَطِفُنِیْ لَاَنْفَذْتُ جَیْشَ اُسَامَۃَ کَمَا اَمَرَ بِہٖ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم وَلَوْ لَمْ یَبْقَ فِی الْقُرٰی غَیْرِیْ لَاَنْفَذْتُہٗ ۔
[2] یہ لفظ بہ لفظ تاریخی عبارت نہیں بلکہ انصار کا ذہنی مفہوم ہے۔

اُسامہ عمر میں کم ہیں نہیں موزونِ سالاری
کہیں مہلک نہ ہو سالار کی ناتجربہ کاری

جوابِ صدیق رضؓ

یہ سُننا تھا کہ غصّہ حضرتِ صدیقؓ کو آیا
غضب آلود و لرزہ آفریں لہجے میں فرمایا

"قیامت ہے قیامت اے عمر کیا کہہ رہے ہو تم
خرد کے زعم میں باطل کی رَو پر بہہ رہے ہو تم

اُسے کیا جس کو سرداری عطا کی تھی پیمبرؐ نے
لِوا بخشا تھا جس کو آپ کے دستِ مطہّر نے

وہ ناموزونِ منصب ہے اُسے میں برطرف کر دوں؟
بہ پاسِ مصلحت حکمِ پیمبرؐ کو حذف کر دوں؟

نہیں ہرگز نہیں۔ مجھ سے یہ جرأت ہو نہیں سکتی
رضائے شاہِ دوراں کی اہانت ہو نہیں سکتی

مجاہد سب اُسامہؓ ہی کی سرداری میں جائیں گے
خدا کی راہ میں مر جائیں گے یا فتح پائیں گے

ایک حیرت ناک نظارہ

نہیں باقی رہا اب کوئی پہلو عذر داری کا
درِ تسلیم پر سر جھک گیا طاعت گزاری کا

خلیفہ چھاؤنی میں خود گئے ہمت بڑھانے کو
یقین و اتحاد و عزم کی مشعل دکھانے کو

اٹھایا جب قدم پھر سفر ارباب ہمت نے
نیا اک منظرِ پُر کار دیکھا چشمِ فطرت نے

اُسامہؓ اونٹ پر تھے اُونٹ محوِ خوش خرامی تھا
شروعِ کار کی منزل میں شوقِ تیز گامی تھا

جُلو میں حضرتِ صدیقؓ پیدل چلتے جاتے تھے
چمکتی ریت کے ذرّات آنکھیں ملتے جاتے تھے

کبھی دیکھا نہ تھا چشمِ فلک نے ایسا نظّارہ
کہ جھک سکتا ہے یوں بھی آدمی کا نفسِ امّارہ

کہیں فرماں روا یو نائیت میں پیدل بھی چلتے ہیں
کہیں سلطان راہوں میں پیادہ پا نکلتے ہیں

کہاں کمسن اُسامہ اونٹ پر۔ شامل سواروں میں
کہاں شاہِ عرب پہلو بہ پہلو خاکساروں میں

سبق آموزِ فسرِ قیصر و کسریٰ تھا یہ منظر
غرور و کبر و نخوت کے لئے شعلہ تھا یہ منظر

اُسامہؓ نے کہا اے محترم اے قوم کے سرور
مناسب ہے کہ رکھیں آپ بھی تشریف مرکب پر

نہیں تو اذن دیں مجھ کو سواری سے اُترنے کا
ضروری ہے سبق سردار کی تعظیم کرنے کا

کہا بوبکرؓ نے۔ بیٹھے رہو اپنی سواری پر
مجھے رہنے دو قائم یوں ہی میری خاکساری پر

نہ میں بیٹھوں گا مرکب پر نہ تم اُترو سواری سے
نہ پہنچے گا مجھے کوئی زیاں اس خاکساری سے

اگر کچھ دُور تک پیدل چلوں میں راہِ مولا میں
تو کیا گھٹ جائیں گے میرے مراتب دین و دنیا میں

نظر میں ہے مری پیغمبرِ صادق کا فرمودہ
کہ ہوتے ہیں قدم جو راہِ حق میں گرد آلودہ

بڑا رتبہ ہے ان کا بارگاہِ عفو و رحمت میں
ثواب ان کا معینِ مغفرت ہوگا قیامت میں

نیاز و عجز و آشفتہ سری بنیادِ عزت ہے
خدا کی راہ میں پیدل روی کارِ سعادت ہے

مقرر نیکیاں ہیں سات سو ہر گام کے حق میں
گنہ اتنے ہی بخشے جائیں گے اس کام کے حق میں

خلیفۃ المسلمین کی رخصتی تقریر

سفر جاری رہا کچھ دور یوں ہی دین داروں کا
وفا پیشہ جفاکش کج کلا ہوں شہسواروں کا

بالآخر لوٹنا تھا حضرتِ صدیق اکبرؓ کو
دیا اک خطبۂ پاکیزہ ترٹھیرا کے لشکر کو

کہا "اے تیغ دارو! سرفروشو! حوصلہ مندو!
خدائے لم یزل کے برگزیدہ، منتخب بندو!

بہ حقِ امن میدانِ وغا میں جا رہے ہو تم
بہ حکمِ دینِ حق راہِ خدا میں جا رہے ہو تم

نہ تلواروں پہ تکیہ ہے نہ زعمِ زور و قوت ہے
فقط اللہ پر تکیہ ہے، امیدِ اعانت ہے

تمہارے فتح میں انصاف سے غافل نہ ہو جانا
خلافِ عدل جبر و ظلم پر مائل نہ ہو جانا

میں اندھے نشۂ قوت کی بدمستی سے ڈرتا ہوں
خدا محفوظ رکھے دس نصائح تم کو کرتا ہوں

دس نصیحتیں

خیانت دشمنِ ایمان ہے بچنا تم خیانت سے
نہ ہٹنے پائے ایماں کا قدم راہِ دیانت سے

نفاقِ باہمی بنیادِ ادبار و ہلاکت ہے
ہمیشہ اس سے کوسوں دور رہنے کی ضرورت ہے

کہ جب عہد اپنے عہدے پر ثابت قدم رہنا
کہ ہے ایفائے وعدہ شاہدِ ایمان کا گہنا

نہ کرنا مسخ لاشوں کو یہ حیوانی طریقہ ہے
شقاوت کا امیں ہے غیر انسانی طریقہ ہے

نہ اُٹھے تیغ بوڑھوں عورتوں بچوں کی گردن پر ۔۔۔ نہ آنے پائے دھبہ شانِ مردانہ کے دامن پر
نہ کاٹا جائے پھلنے پھولنے والے درختوں کو ۔۔۔ کہ لازم ہے لحاظِ رطب و یابس نیکبختوں کو
روا ہے گو کہ اونٹوں بکریوں گاؤں کی قربانی ۔۔۔ مگر ہے بےضرورت ذبح کرنا ان کو نادانی
ضرورت ہو اگر کھانے کی بے شک ذبح کر لینا ۔۔۔ ضرورت جب نہ ہو مت خونِ ناحق اپنے سر لینا
وہ پیرانِ کلیسا محو ہوں جو کنجِ خلوت میں ۔۔۔ وہ راہب مست ہوں جو اپنی تسبیح و عبادت میں
نہ کرنا ان کو بےکل چھوڑ دینا ان کی حالت پر ۔۔۔ کہ اس سے حرف آ جائے گا اسلامی عدالت پر
بڑھے کار کچھ ایسے بھی اہلِ کفر آئیں گے ۔۔۔ تمہارے سامنے جو خوانِ نعمت چن کے لائیں گے
سجا کر پُر تکلف برتنوں میں قیمتی کھانے ۔۔۔ وہ آئیں گے تمھیں راہِ نشاط و عیش دکھلانے
ہر اک کھانے پہ تم نامِ خدا کا وِرد کر لینا ۔۔۔ مئے یادِ الٰہی سے دلوں کے جام بھر لینا
کچھ ایسے وحشیوں سے بھی تمھارا سامنا ہوگا ۔۔۔ کہ ظاہر جن کا خُبثِ باطنی کا آئینہ ہوگا
سروں کے گرد وہ بالوں کو چپکائے ہوئے ہوں گے ۔۔۔ مگر چندیا کو بالکل صاف منڈوائے ہوئے ہوں گے
اُنھیں تم بے تکلف تازیانوں کی سزا دینا ۔۔۔ مزا وحشت طرازی فحش کاری کا چکھا دینا

بڑھو نامِ خدا لے کر خدا کا بول بالا ہو
تمھارا ہر قدم درسِ عدالت دینے والا ہو

خدا محفوظ رکھے ناوکوں سے تم کو دشمن کے ۔۔۔ رہو مامون تم طاعون سے مہلک وباؤں سے

ل دسویں نصیحت کا تاریخی متن یہ ہے۔ وَتَلْقَوْنَ اَقْوَامًا قَدْ فَحَصُوْا اَوْسَاطَ رُؤُسِهِمْ وَتَرَكُوْا حَوْلَهَا مِثْلَ الْعَصَائِبِ فَاخْفِقُوْهُمْ بِالسَّيْفِ خَفْقًا

اندیشۂ باطل

یہ خطبہ دے کے شاہِ ذی حشم لوٹے مدینے کو
ابھی کھینا تھا طوفانوں میں ملّت کے سفینے کو

ابھی اِک غیر فانی دَور کی تعمیر کرنی تھی
ابھی باطل کی سدِّ آہنی تسخیر کرنی تھی

وہ اندیشہ جو تھا پیشِ نظر اہلِ فراست کے
کہ دشمن شیر ہو جائیں گے فوجِ حق کی رخصت سے

خدا کی شان اس اندیشۂ نازک نے رُخ بدلا
نشیبِ کفر میں جراَت کا پانی ہو گیا گدلا

یہ سمجھا بزدلوں نے ہو نہ ہو کچھ بات ہے اس میں
مسلمانوں کی کوئی چال کوئی گھات ہے اس میں

اگر اس ایک لشکر پر تحفّظ منحصر ہوتا
تو ہرگز بے محابا یوں نہ یہ بھیجا گیا ہوتا

یقیناً کوئی قوت اور بھی محفوظ رکھی ہے
سیاست، پیش بینی، مصلحت ملحوظ رکھی ہے

بہت چالاک ہیں اسلام کے معصوم شیدائی
ثبات کوہ کی مانند ہے ان کی شکیبائی

دعا میں وسیلہ

ایک مراسلہ اور اُس کا جواب

عنوان بالا پر آنجناب کے فرمودات تجلّی کے ایمان نمبر میں قسط دوم پر ختم ہو گئے۔ حق یہ ہے کہ بہت فاضلانہ بحث اس موضوع پر کی گئی اور آپ کے موقف کی پُر زور حمایت اور اور تائید ہوئی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ چوں کہ حضورؐ اور جملہ صحابہؓ نے اپنی دعاؤں میں کسی کا وسیلہ نہیں پکڑا تھا اور حضورؐ نے کسی صحابی کو ایسا کرنے کی تلقین بھی نہیں فرمائی تھی (چند روایات، جو اس سلسلے میں منقول ہیں ان کی سند نہیں بتائی گئی ہے نہ کسی مستند کتابِ حدیث میں ذکر ہوئی ہیں) اس لئے کسی پیغمبر کا، اللہ کی آیات کا، اُس کے مقبول و محبوب بندوں کا، یا خود اپنے کسی نیک عمل کا وسیلہ دُعا میں پکڑنا ثابت نہیں ہے اور اس کو آدابِ دعا میں بطورِ ایک ادب کے پیش کرنا درست نہیں ہے اور مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اکبرالاعمال میں جو تقریر فرمائی ہے اور دلیل دی ہے وہ قابلِ پذیرائی نہیں ہے۔

محترمی۔ اس بات سے تو آپ ضرور اتفاق کریں گے کہ اس رنگین دنیا میں اللہ نے اذہان و افکار اتنے نوع نوع کے بنائے ہیں کہ سارا بحث و مباحثہ علم و قوت بیان کی بدولت مختلف موضوعات پر ہزارہا سال سے چلا آرہا ہے اور ہر شخص اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگائے رہتا ہے۔ ان بحثوں میں کچھ تو بڑی ہی عالمانہ اور مؤثر ہوتی ہیں کیونکہ ہر موضوع کے ماہرین ہر طبقے اور ہر گروہ میں پائے جاتے ہیں جو اپنے اپنے مکاتبِ فکر کی ترجمانی اور وکالت کرتے ہیں۔ انھیں مخصوص ماہرین میں آپ کی ذات بابرکت بھی ہے جس نے اسلام کے بنیادی عقائد توحید و رسالت اور آخرت پر اپنا زورِ بیان اور زورِ قلم خوب خوب صرف کیا ہے اور شرک اور اس کے داعیات و مضمرات کو بہترین طریقے سے واضح کیا ہے بلکہ اپنے طنز و مزاح میں ایک مستقل محاذ اس کے خلاف قائم کر رکھا ہے۔ انشاء اللہ اس کا اجر آخرت میں ملے گا۔ آپ کے مداحین میں یہ ناچیز بھی ہے اور اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ دین و شریعت کا بہت کچھ شعور اس کو آپ کی تحریروں سے ملا ہے۔ پھر اتنا ضرور عرض ہے کہ بعض اوقات آپ اپنے موقف کی حمایت و وکالت کرنے میں اچھے اچھے نقد

بزرگوں کی یہاں تک کہ بڑے بڑے اولیائے کرام و بزرگانِ دین کی تکفیر و تنقیص کر جاتے ہیں جو پڑھے لکھے طبقے میں ناپسند کیا جاتا ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ انھیں راویوں کی روایات آپ بے دریغ قبول کر لیتے ہیں جب آپ کے موقف کی حمایت ہوتی ہے مگر جب انھیں بزرگوں کی کوئی بات آپ کے موقف کے خلاف پڑتی ہے تو نہ صرف اس کو رد کر دیتے ہیں بلکہ راویوں کی تنقیص کر بیٹھتے ہیں۔ یہی حال مضمون زیر بحث کا بھی ہے کہ آپ نے جمہور علماء کی اس رائے کو رد فرما دیا کہ فضائل اعمال، ترغیب و ترہیب ذہن، اور عظمت و محبت رسول صلعم کے سلسلے میں ضعیف روایات بھی قبول کی جانا چاہئیے۔ توسّل سے دعا مانگنے والی روایتوں کو رد کرنے کی یہ دلیل دی ہے کہ حضورؐ نے خود اپنے لئے انبیاء کے توسّل سے دعا مانگنے کو نافع اور بابرکت و افضل نہیں سمجھا۔

معظمی۔ ذرا رسول اللہ صلعم اور صحابہؓ کا مقام اعلیٰ وارفع ملاحظہ فرمائیں اور پھر ہم جاہل، بے عمل اور کمزور ایمان و اعتقاد والوں کو دیکھیں۔ اللہ کے حبیبؐ نے دعا میں توسّل نہیں پسند فرمایا یا اُن بزرگ و برتر قائم اللیل و صائم النہار ہستیوں نے جو صحابہ کے لقب سے موسوم ہیں دعا میں توسّل نہیں پکڑا تو ہم ناچیز و نااہل کیوں ایسا کریں۔ دونوں کی دعائیں برابر ہیں اور ان کا سلیقۂ دعا بھی برابر۔ ایسا سوچنا اور دلیل کے طور پر پیش کرنا صریح زیادتی ہے۔ اور یہ پتہ کس کو ہے کہ حضورؐ اور صحابہؓ بھی خاموش دعاؤں میں کس طرح اللہ کی رحمت اور کرم کو متوجہ فرماتے تھے اور کیا کیا ناز و نیاز ان میں ہوتا تھا۔ کیسے اپنی شب کی نمازوں میں ایک ایک آیت پر رات ختم کر دیتے تھے یا کیسے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سینے سے ہانڈی پکنے کی آواز آتی تھی، آج جب کہ دین کا علم اور عربی سے ناواقفیت کا یہ عالم ہے کہ ہم قرآن پاک کی ایک ایک آیت کے ترجمے اور مطالب و معارف کے لئے دوسروں کے پاس دوڑے دوڑے پھرتے ہیں اور ان کا وسیلہ پکڑتے ہیں تو یہ وسیلہ جائز اور عین جائز اور یہاں پر رسول اللہ صلعم اور صحابہؓ کے علم فہم دین اور فہم قرآن سے ہمارا موازنہ اور یکسانیت ضروری نہیں ہے۔ لیکن جب ایک گنہگار، سر سے پیر تک ملوّث، اپنی دعا کی اضطراری کیفیت میں اور اپنی بے کسی و بیکسی کے احساس پر ٹوٹے ہوئے دل کے ساتھ دعا کی قبولیت کی اُمید میں اللہ کے سامنے ہاتھ پھیلا کر اور ہمارے رسول صلعم کا واسطہ دے کر یا اُن دیگر ہستیوں کا واسطہ دے کر جن کو معرفت و محبّت حق سبحانہ نصیب ہوئی اور وہ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے زمرے میں آئے یا ان کا جو اللہ کی محبت میں سرشار ہو کر اولیاء اللہ کہلائے وسیلہ لے کر یا اللہ کی بہترین تخلیقات اور آیات کا وسیلہ لیکر اپنا مطلب، اپنی نیک تمنائیں پیش کرتا ہے تو بالکل غلط، کیونکہ اس نے رسولؐ اور صحابہؓ جیسی دعا نہیں مانگی اور وسیلہ پکڑا جس کا حکم حضورؐ نے نہیں دیا نہ نافع سمجھا۔ یا وسیلہ پکڑنے سے شرک کا ڈر ہے۔

اس سلسلے میں اُن روایات کو چھوڑ دیجئے جن میں وسیلہ لینے کا ذکر ہے اور جن کے متعلق یہ اعتراض ہے کہ ان کی سند نہیں بیان ہوئی ہے یا وہ ایسی کتابوں میں درج نہیں جن کی ہر روایت قابل قبول نہیں ہے۔ لیکن ترمذی شریف کی اس روایت کے بارے میں کیا رائے ہے جس میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "جب تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ بھیجو گے تمہاری دعائیں زمین و آسمان کے درمیان معلق رہیں گی۔ درود پڑھنے سے دعا قبول ہوتی ہے"۔ اب اگر یہ حدیث تسلیم ہے تو کیا دعا کی قبولیت کے لئے درود شریف کا وسیلہ ضروری نہیں قرار دیا جا رہا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مسلمان کے کچھ افعال صرف ذوق و وجدان سے ہی متعلق ہیں۔ مثلاً اللہ اور رسولؐ سے محبّت، نماز کی قلبی کیفیات اور دُعا میں اضطرار و شکستگی۔ ان کے ظاہری لوازمات کو تو محدود کیا جا سکتا ہے مگر قلبی کیفیت کو نہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے۔ اَمَّن یُّجِیبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاہُ وَیَکْشِفُ السُّوْٓءَ (یا وہ ذات جو بے قرار آدمی کی سنتا ہے جب وہ اس کو پکارتا ہے اور مصیبت کو دور کر دیتا ہے) دُعا میں وہ ظاہری پابندی تو کی جائے گی کہ کیسے ہاتھ اُٹھائے جائیں۔ کہاں نظریں رہیں۔ کن دعاؤں سے پرہیز کیا جائے۔ لیکن جائز دعاؤں میں قلبی

کیفیت کیسی ہو، اس کو پابند نہیں کیا جا سکتا جب مانگنے پر آجائے تو خوب خوب مانگے اور ہر طرح سے مانگے کہ اسکی رحمت جوش میں آجائے۔ وسیلے کے معاملے میں جس کا ذوق تقاضا کرے وہ دعا میں وسیلہ پکڑے جس کا نہ جی چاہے نہ پکڑے۔ وسیلہ لینا ناجائز نہیں ہے۔ مستحب ہے کہ نہیں اس کی کیا بحث۔ انسان کا ذوق اور قلبی کیفیت بدلا کرتی ہیں۔ یہی مولانا تھانویؒ جب صرف مولوی تھے اور صرف فرض وواجب پر زور دیتے تھے تو اپنے دوران قیام کانپور میں حضرت مولانا فضل الرحمٰن صاحب گنج مرادآبادیؒ کی خدمت میں دو تین بار تشریف لے گئے اور تاثر یہ تھا کہ حضرت مستحبات پر زور دیتے تھے۔ جب خود اہلِ حال بزرگوں کی شاگردی میں آئے اور خود کی قلبی کیفیت بدلی اتنے متشدد ہو گئے کہ ایک صاحب کو واسکٹ پہنے دیکھا تو اتروا کر پھنکوا دیا اور ان کو لباس کا شوقین پایا تو اپنا پھٹا کرتہ پہنا کر تھانہ بھون سے گنگوہ بھیجا خط لیکر کہ اس طرح زمانہ دیکھے اور ان کا نفسِ سرکش قابو میں آئے۔ تو علم صحیح اور حسنِ عمل کے ساتھ جب مومن قلبی کیفیات سے آشنا ہو جاتا ہے تو اُس کا حال ہی بدل جاتا ہے۔ چنانچہ دعا میں وسیلہ پر جو مضمون اکبر الاعمال میں بیان ہوا ہے۔ اسی تبدیلی حال پر مبنی ہے اور انھیں کے کام کا ہے جو ایسا ذوق و وجدان رکھتے ہوں۔

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری
رہا صوفی گئی روشن ضمیری
خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ!
نہیں ممکن امیری بے فقیری

ناچیز محمد ادریس ۔ لکھنؤ

تجلی

مکرمی۔ سلام مسنون اللہ تعالیٰ آپ کو سعادت دارین عطا فرمائے۔ گرامی نامے کو غور سے پڑھا۔ آپ کا اخلاص اس سے نمایاں ہے اور نیک دلی سطر سطر سے جھلک رہی ہے۔ لیکن عاجز کی اس نصیحت کو پوری توجہ سے ذہن نشین کر لیں کہ قوانین شرعیہ کی لطیف و نازک اور دقیق و غامض بحثوں میں فقط اخلاص اور نیک دلی سے کام نہیں چلتا بلکہ ایسی ذہانت اور سخن فہمی ضروری ہوتی ہے جو مسائل کے تمام ظاہر و خفی پہلوؤں پر نگاہ رکھ سکے۔ ہر ہر گوشہ اسے مستحضر ہو اور جملہ دلائل و شواہد کا ٹھیک ٹھیک وزن کرنا اس کے لئے ممکن ہو۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دیگر بلند پایہ فقہاء اسی لئے تو قوانین شرعیہ میں امام تسلیم کئے گئے کہ انھیں اللہ نے اخلاص کے ساتھ ایک بیدار ذہن، معاملہ فہم بصیرت اور باریک بین قوتِ نقد عطا فرمائی تھی ورنہ صرف اخلاص اور نیک دلی کا سرمایہ تو دوسرے بے شمار ہم عصروں کے پاس بھی ان سے کم نہ تھا اور عبادت و ریاضت میں بھی بہتیرے بزرگ ان سے بڑھے ہوئے تھے۔ محدثین کی پاکبازی کا کیا کہنا۔ اخلاص فی الدین اور جذبۂ اطاعت اور پرہیز گاری میں وہ ان فقہائے کرام سے کم کسی طرح نہ تھے مگر تفقہ اور قوتِ نقد اور صلاحیتِ اجتہاد میں فقہاء ان سے آگے گئے لہٰذا فتوے اور قانون کے شعبے کی سربراہی فقہاء ہی کے حصہ میں آئی اور آئندہ بھی قیامت تک وہی حضرات اس سربراہی سے سرفراز رہیں گے جن کے اخلاص اور علم کی پشت پر تفقہ اور بیدار مغزی کی شعلیں روشن ہوں۔

ناچیز نے دو قسطوں میں جو کچھ لکھا اسے آپ نے پڑھا تو ضرور لیکن پوری طرح یہ سمجھنے میں کامیاب نہ ہو سکے کہ اصل نقطۂ بحث کیا ہے، دلائل کس نوعیت کے ہیں اور لکھنے والا کیا کہنا چاہتا ہے۔ اسی لئے آپ نے اپنے خط میں ایسی جوابی بحث کر ڈالی جس کا نہ تو اصل نقطۂ بحث سے کوئی تعلق ہے نہ اس میں دلیل نام کی کوئی چیز ہے بلکہ خالص جذباتی باتیں ہیں جنھیں انشائی انداز میں لکھ ڈالا گیا ہے حالانکہ قانونی بحثوں کو خالص انشائی انداز سے کوئی تعلق نہیں ہوا کرتا اور کوری جذباتیت کے لئے اصول و عقائد کے دائرے میں کوئی

جگہ نہیں۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ میرے مضمون "دعا میں وسیلہ" کو ایک بار پھر سے بغور پڑھیئے۔ اس کا آغاز ایک صوفی صاحب کے گرامی نامے سے ہوا ہے۔ اسی گرامی نامے پر میں نے نقد کیا ہے۔ آغاز ہی میں عرض کر دیا گیا ہے کہ:-

"جہاں تک مسلک کا تعلق ہے ہم بارہا اس کا اظہار کر چکے ہیں کہ انبیاء و اولیاء کے وسیلہ سے دعا جائز ہے بشرطیکہ مقصود صرف برکت ہو، اور یہ شائبہ بھی دل میں موجود نہ ہو کہ انبیاء و اولیاء کسی قسم کی کارسازی پر قادر ہیں۔" (تجلی جون ۵۸ء صفحہ ۳۲۔ کالم ۱۔ سطر ۲۷ تا ۳۰)

اور یہ بھی کہ:-

"یہ مسلک ہمارا اس لئے ہے کہ صرف وسیلہ اختیار کرنا شرک کا ہم معنی نہیں ہے لہذا کوئی اگر یہ سمجھے کہ وسیلہ اختیار کرکے خیر و برکت ہوگی اور دعا کی قبولیت کا امکان بڑھ جائے گا تو وہ شوق سے اس مباح فعل کو اختیار کرے لیکن اباحت و جواز سے بڑھ کر جب یہ یقین دلانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ یہی طریقہ مستحسن بھی ہے اور اسے باقاعدہ آداب دعا میں شامل کر دیا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ رویہ دلیل سے تہی دامن ہے بلکہ دلائل تو یہ اس کے خلاف ہیں۔" (ایضاً)

اس کے بعد مضمون کی قسط ثانی میں امام ابن تیمیہ کی طرف منسوب رائے سے اختلاف کرتے ہوئے میں نے لکھا ہے:-

"توسل اس معنی میں بھی کہ کسی زندہ بزرگ سے دعا کرائی جائے اور اس معنی میں بھی کہ اپنی دعاؤں میں انبیاء و صلحاء کا واسطہ لیکر رحمت خداوندی کو آواز دی جائے جائز ہے۔ اس میں نہ شرک ہے نہ بدعت مصطلحہ۔" (ایمان نمبر ص۹۔ کالم ۲ سطر ۱۸ تا ۲۰)

میری ان واضح ترین عبارتوں سے جو کچھ ظاہر ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے لیکن آنجناب کا ذہن جذبات کی فراوانی میں ظاہر و باہر عبارات کو بھی نظر انداز کر گیا اور خواہ مخواہ ایک خط لکھنے کی زحمت گوارا کرنی پڑی لہذا میں پھر ایک بار توضیح مراد کرتا ہوں۔

پہلی بات جو بالکل صاف میرے پورے مضمون اور خاص طور پر مذکورہ عبارات سے عیاں ہے یہ ہے کہ دعا میں مرحوم انبیاء و صلحاء کے توسل کو میں ناجائز نہیں کہتا بلکہ جائز سمجھتا ہوں۔

آنجناب کے پورے خط سے جو کچھ ثابت ہے بس یہی جواز ثابت ہے۔ جواز سے بڑھ کر استحباب یا سنیت کی کوئی دلیل سرے سے موجود ہی نہیں۔ پھر کیا حاصل ہوا خط کا۔

دوسری بات جو بالکل صاف ہے یہ ہے کہ بحث اعمال سے یا اوراد سے وسیلہ پکڑنے کی نہیں اشخاص و افراد سے وسیلہ پکڑنے کی ہے۔ آنجناب نے درود والی روایت نقل فرما کر اپنی دانست میں میرے خلاف ایک دلیل قائم کی حالانکہ اس دلیل کا تعلق نفس بحث سے کچھ بھی نہیں۔ دعاء کے آغاز میں درود پڑھنے کو وسیلہ پکڑنا نہیں کہتے۔ اتنی موٹی سی بات آپ نہیں سمجھے اور حضرت عمرؓ کی روایت نقل فرما دی۔ پھر غضب یہ کیا کہ اس روایت کا حاصل آپ نے یہ تصور فرما لیا کہ دعا میں درود کا وسیلہ ضروری ہے۔

حالانکہ صحابہؓ، تابعینؒ، فقہاء و مجتہدین اور مفسرین و محدثین میں کوئی ایسا نہیں جس کا یہ قول و عقیدہ رہا ہو کہ کوئی بھی دعا قبول ہو ہی نہیں سکتی جب تک اس کے آغاز میں درود نہ پڑھا جائے۔ درود کا موجب برکت ہونا الگ بات ہے لیکن ہر دعا کے قبل ضروری ہونا ہرگز ثابت نہیں اور متذکرہ روایت کا وہ مطلب کسی فقیہ اور محدث نے نہیں لیا جو آپ لے رہے ہیں۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک سطحی اور جذباتی آدمی کی طرح آپ نے محض ایک روایت کے الفاظ پکڑ لئے اور یہ تجسس نہیں فرمایا کہ دوسری احادیث اور آیات قرآنیہ اور اقوال ائمہ کی روشنی میں اس روایت کا کیا مفہوم متعین ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ناچیز کے موقف اور نقطۂ بحث کو ملحوظ

رکھے بغیر آپ نے غیر ضروری تطویل اختیار کی ہے جس سے کسی کو کوئی فائدہ پہنچنے والا نہیں۔

کافی تھا اگر میں گفتگو یہیں ختم کر دیتا لیکن نصیحت و تذکیر کے مقصد سے آپ کی بعض عبارتوں کا علمی تجزیہ بھی کرنے کو جی چاہتا ہے امید ہے برا نہیں مانیں گے۔

آپ نے ناچیز کی توصیف کے بعد "لیکن" کہہ کر جو کچھ فرمایا ہے وہ معقولیت اور تفقہ سے بعید ہے۔ آپ لکھتے ہیں:-

"بعض اوقات آپ اپنے موقف کی حمایت و وکالت کرنے میں اچھے اچھے ثقہ بزرگوں کی یہاں تک کہ بڑے بڑے اولیاءِ کرام و بزرگانِ دین کی تحقیر و تنقیص کر جاتے ہیں جو پڑھے لکھے طبقے میں ناپسند کیا جاتا ہے۔"

اس الزام کے لئے اگر آپ نے ناچیز کی تحریروں سے کچھ حوالے پیش کئے ہوتے تو غور کرتا کہ الزام صحیح ہے یا غلط۔ بحالتِ موجودہ اتنا ہی عرض کر سکتا ہوں کہ یہ الزام حقیقت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس سے بس اتنا ہی مترشح ہوتا ہے کہ آنجناب شرک و بدعت سے متنفر ہونے کے باوجود غیر شعوری طور پر انبیاء و صلحاء اور اولیاء و اتقیاء کے بارے میں غلو اور توہمات کا شکار ہیں۔ مثلاً یوں سمجھیے کہ زید کو اگر حرارت رہتی ہے جس کی وجہ سے اس کے منھ کا ذائقہ درست نہیں رہا ہے تو اچھے خاصے کھانے بھی اسے بے مزا یا بد مزا لگیں گے۔ چونکہ اپنی خفی حرارت کا اسے علم نہیں ہے اس لئے الزام کھانا پکانے والوں کو دے گا حالانکہ ان کا کوئی قصور نہیں بلکہ قصور خود زید کی خرابیِ صحت کا ہے۔

ہمارے اردگرد صدیوں سے توہمات و غلو کا گرد و غبار پھیلتا چلا آ رہا ہے جس کی تہیں موٹی سے موٹی ہوتی جا رہی ہیں بہتیرے ایسے نیک دل صلحاء ہیں جو اس گرد و غبار کو ضرر رساں اور مکروہ تصور کرنے کے باوجود نادانستہ اور غیر شعوری طور پر اس کا کچھ حصہ سانسوں کے ذریعہ اپنے پھیپھڑوں میں اتارتے چلے جاتے ہیں اور قرآن و سنت کی ان تنبیہات کا لحاظ نہیں کرتے جو اس ضرر رساں گرد و غبار کے معاملے میں "گیس ماسک" کا درجہ رکھتی ہیں۔ یعنی ان تنبیہات کو ملحوظ رکھا جائے تو گرد کا کوئی حصہ حلق کے اندر نہ جا سکیگا کہیں ایسا تو نہیں کہ آپ بھی ایسے ہی صلحاء میں شامل ہوں۔

تحقیر و تنقیص کا الزام جڑ دینا تو بہت آسان ہے لیکن اسے آپ معقول دلائل سے ثابت کرنا چاہیں تو مجھے اندیشہ ہے کہ آپ کی زبان پر بے اختیار یہ مصرعہ آجائے گا۔

میں الزام انکو دیتا تھا قصور اپنا نکل آیا

اولیاء اللہ اور بزرگانِ دین کی تحقیر و تنقیص کا مطلب ہے نیکی اور خدا پرستی کو حقارت کی نظر سے دیکھنا۔ بھلا میرا ٹھکانا جہنم کے سوا کہاں ہوگا اگر میری نظر اتنی ناپاک ہو۔ آپ کو قلتِ علم و خبر کی بناء پر دھوکا لگ رہا ہے یا آپ کی فہم و فراست پر نیند کا غلبہ ہے ورنہ ایڈیٹر تجلی کہاں اور اولیاء کی تحقیر کہاں۔ جسے آپ نے اولیاء کی تحقیر تصور فرمایا ہے وہ دراصل بدعات و توہمات اور شرکیات و خرافات کی تحقیر و تنقیص ہے جس کا ارتکاب میں بلاشبہ برابر کرتا آیا ہوں اور ان شاء اللہ تادمِ واپسیں کرتا رہونگا

"پڑھا لکھا طبقہ" آپ نے کسے کہا یہ بھی تشریح طلب ہے۔ پڑھے لکھے طبقوں کی بے شمار اقسام ہیں اور بعض قسم تو ان میں ایسی ہے کہ ڈاکو اور رہزن بار اس سے اچھے۔ یہ قبروں پر میلے لگوانے کی تعلیم اور خدا کے بجائے اولیاء سے مرادیں مانگنے کی تلقین کرنے والا طبقہ پڑھا لکھا ہی طبقہ تو ہے۔ یہ وعظوں میں شرک و بدعت کا درس دینے والا اور توہمات و تخیلات کو دینی عقائد کے نام سے مشہور کرنے والا پڑھا لکھا ہی طبقہ تو ہے۔ یہ دیوبندیوں کو کافر اور اہلِ حدیث کو گمراہ اور جماعتِ اسلامی والوں کو جہنمی کہنے والا جاہلوں کا طبقہ تو نہیں۔ جہلاء اور عوام الناس تو پڑھے لکھے طبقوں ہی کی تان میں تان اور ہاں میں ہاں ملاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ مجرد پڑھے لکھے طبقے کے الفاظ کوئی بھی روشنی نہیں دیتے۔ پھر یہ بھی آپ کو شاید معلوم ہی ہوگا کہ ہر دور میں مصلحین اور مجددین کی

[illegible] مخالفت پڑھے لکھے ہی طبقوں نے کی ہے اور عوام [illegible] ان کے خلاف بھڑکایا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، امام [illegible]ریؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام تیمیہؒ، امام غزالیؒ، شاہ ولی اللہؒ، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اور ان جیسے نہ جانے کتنے داعیانِ حق اور مصلحین و مخلصین کو حد درجہ ناپسند کرنے والے فقط جہلاء نہ تھے۔ جہلاء کو کیا شعور کہ اہلِ علم کی مخالفت کریں۔ انھیں مخالفت پر پڑھا لکھا طبقہ ہی اُبھارتا ہے اور دین کے سچے خیرخواہ طرح طرح کی مصیبتوں اور مخالفتوں کا نشانہ بن جاتے ہیں۔

لہٰذا اس کی بندے کو مطلق پروا نہیں ہے کہ اظہارِ حق کے نتیجے میں کون مخالف بنتا ہے اور کون موافق۔ بس خدا راضی رہے۔ پھر ساری دنیا کی مخالفت بھی خاکسار کے نزدیک پرِکاہ کے برابر وزن نہیں رکھتی۔

آپ نے یہ بھی لکھا:۔

"ایسا بھی ہوتا ہے انھیں راویوں کی روایات آپ بے دریغ قبول کر لیتے ہیں جب آپ کے موقف کی حمایت ہوتی ہے مگر جب انھیں بزرگوں کی کوئی بات آپ کے موقف کے خلاف پڑتی ہے تو نہ صرف اس کو رد کرتے ہیں بلکہ راویوں کی تنقیص کر بیٹھتے ہیں یہی حال مضمون زیرِ بحث کا بھی ہے کہ آپ نے جمہور علماء کی اِس رائے کو رد فرما دیا کہ فضائلِ اعمال، ترغیب و ترہیب دین اور عظمت و محبتِ رسولؐ کے سلسلے میں ضعیف روایات بھی قبول کی جانا چاہیئے۔"

بڑی قباحت یہ ہے کہ آپ علم کے بغیر کلام کر رہے ہیں۔ لفظِ راوی آپ نے بے محل استعمال کیا۔ آپ الزام یہ دینا چاہتے ہیں کہ تم نالائق جمہور علماء کی رائے کو رد کر رہے ہو۔ اس الزام کے سلسلے میں "راویوں" کی بات چھیڑنا فن سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ "راویوں" سے مراد صرف وہ لوگ ہوتے ہیں جنھوں نے کسی حدیث کو نقل کیا ہو اور جمہور علماء سے مراد ناقلین نہیں ہوتے بلکہ علماء و فقہاء ہوا کرتے ہیں۔

جہاں تک راویوں کا تعلق ہے ان کے رد و قبول کا جو پیمانہ اربابِ فن نے مقرر کیا ہے الحمدللہ میں اس سے انچ بھر نہیں ہٹتا۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ فلاں راوی کو اُس وقت تو میں نے ثقہ مان لیا ہو جب اس کی روایت میرے کسی دعوے کی تائید کر رہی ہو اور اُس وقت ضعیف کہہ دیا ہو جب اس کی روایت میرے خلاف جا رہی ہو۔ آپ ایک ہی ایسی مثال میری تحریروں سے نکال دیں تو الزام میں کچھ جان آجائے ورنہ بحالتِ موجودہ تو یہ بے جان لاشے سے زیادہ نہیں۔

رہے جمہورِ علماء۔ تو افسوس کہ آپ نے محض سنی سنائی بات دہرا دی خود تحقیق کرنے کی سعی نہیں فرمائی کہ ضعیف روایات کے سلسلے میں علمائے فن کا ٹھیک ٹھیک مسلک کیا ہے۔

فضائلِ اعمال اور ترغیب و ترہیب کے سلسلے میں ضعیف روایات قبول کرنے کا قاعدہ غیر مشروط قاعدہ نہیں ہے بلکہ اربابِ فن نے اس کے ساتھ متعدد شرطیں بھی لگائی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ روایت کا ضعف وضع کے درجے تک پہنچا ہوا نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ صحیح احادیث یا آیاتِ قرآنیہ سے ثابت شدہ تصورات و اقدار سے نہ ٹکراتی ہو۔ تیسری یہ ہے کہ وہ حقیقت اور وہم میں التباس پیدا نہ کرے۔ یعنی ایسا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے کوئی سچائی غبار آلود ہو جائے اور کسی وہم کو سچائی اور حقیقت کا درجہ مل جائے۔

توسّل سے دعا مانگنے والی جن روایات پر میں نے گفتگو کی ہے اوّل تو ان سے توسل کا صرف جواز ثابت ہے وجوب یا استحباب نہیں۔ جواز کا میں بھی قائل ہی ہوں لہٰذا یہ الزام لغو ہوا کہ میں نے محض اس لئے بعض روایات میں این و آں کی کہ یہ میرے موقف کے خلاف ہیں۔ خلاف کہاں جب کہ جواز سے میں بھی انکاری نہیں اور ان سے بس جواز ہی ثابت ہو رہا ہے اور کچھ نہیں۔

دوسرے ان پر میری گفتگو ٹھیک اُس دائرے میں محدود ہے جسے فنِ روایت کے مسلم ماہرین نے کھینچا ہے۔ کیا آپ کو نہیں معلوم کہ روایات کو نقد و نظر کے بعد ہی قبول یا رد کرنا ائمہ فن کی بنیادی ہدایت ہے اور حدیث کی جو دسیوں اقسام کی گئی ہیں وہ اسی نقد و نظر کا ثمرہ ہیں۔ آپ کیا یہ چاہتے ہیں کہ کوئی بھی ظاہر فریب روایت محض عجمی بن کر کھٹ سے قبول کرلی جائے۔ آپ کیا یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے ارباب فن بزرگ روایات کے معاملہ میں جس بیدارمغزی، احتیاط، تفقہ اور چوکنے پن کی تاکید کر گئے ہیں اسے نظر انداز کر کے بس بے وقوفوں کی طرح ہر ایسی روایت پر ایمان لے آیا جائے جو ظاہراً مقدس نظر آرہی ہو۔ اگر ایسا چاہتے ہیں تو ناچیز کو افسوس ہے کہ وہ آپ کی یہ خواہش پوری نہیں کرسکتا۔

تیسرے یہ کہ دعا کے سلسلہ میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم کا جو اسوہ، جو معامل، جو طریقہ صحیح ترین اور کثیر احادیث سے ثابت ہے وہ تو آپ کو اپیل نہیں کررہا ہے۔ فقط وہ چند روایات دل میں اُتری چلی جارہی ہیں جن کے روایتی ضعف اور معنوی نقص کو ناچیز نے عقل و نقل کے دلائل سے مشرح کردیا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ جو بعض غلو آمیز اور غیر علمی تصورات آپ کے دل و دماغ میں رچے ہوئے ہیں وہ قبولِ حق کے سلسلے میں حجاب بن گئے ہیں اور الٹ پلٹ کر آپ کی زبان سے وہی نکلے چلا جارہا ہے جو دلائل کی روشنی میں وہم کے سوا کچھ نہیں۔ ظاہر ہے جب اندرونی حرارت نے منھ کا مزا ہی بگاڑ دیا ہو تو دلیل کے زور سے کون اس بدمزگی کو دور کرسکتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کے مقاماتِ بلند سے ہم گناہگاروں کا مقام جس قدر نیچے ہے اس سے انکار تو ممکن ہی نہیں لیکن اس درجاتی فرق و تفاوت سے جو نتیجہ آپ نے نکالنا چاہا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ حضورؐ اور ان کے صحابہؓ تو مقبولِ بارگاہِ الٰہی تھے۔ ان کے لئے فجر کے دو فرض ہی کافی تھے۔ ہم گناہگاروں اور سیاہ کاروں کے لئے بھی فجر کے صرف دو ہی فرض کافی ہو جائیں یہ کہنا زیادتی ہے۔ گستاخی ہے۔ حماقت ہے۔ ہمیں تو کم سے کم آٹھ دس فرض پڑھنے چاہئیں۔ اور محض پانچ وقت فرض نمازیں بھی ہم جیسے خطاکاروں کے لئے کافی کہاں ہیں۔ حضورؐ اور صحابہؓ کی بات اور تھی۔ وہ بہت نیک اور متقی تھے لہٰذا پانچ وقت کے فرض انھیں کافی ہوگئے۔ ہمیں کچھ نہیں تو کم سے کم دس پندرہ فرض نمازیں یومیہ پڑھنی چاہئیں۔

میرے محترم دوست۔ آپ فرطِ جذبات میں ایسی منطق کی طرف مائل ہوگئے جو قوانین شرعیہ کی پوری عمارت کو زمیں بوس کردیتی ہے اور فقہ کا سارا دفتر چلّو بھر پانی میں ڈوب جاتا ہے۔

دعا ایک عبادت ہے۔ اس کا صحیح طریقہ کیا ہو یہ ہم اپنی سمجھ سے ایجاد نہیں کریں گے بلکہ دوسرے تمام احکام شرعیہ کی طرح اس کے لئے بھی ہمیں آیاتِ قرآنیہ اور اسوۂ رسولؐ اور آثارِ صحابہؓ کی طرف دیکھنا ہوگا۔ جس طریقے اور انداز میں اللہ کے رسولؐ اور اصحابِ کرامؓ سے دعائیں ثابت ہیں ٹھیک ویسے ہی طریقے اور انداز میں دعائیں کرنا یہ معنی نہیں رکھتا کہ ہم اور وہ برابر ہوگئے۔ ان حضرات کے اور ہمارے درجات و مقامات کا فرق یہ تعلیم نہیں دیتا کہ دین میں اضافہ کریں اور جیسی کچھ تعلیم دی گئی ہے اسے اپنے لئے کم سمجھیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے سینے سے اگر ہانڈی پکنے کی آواز آتی تھی یا بعض بزرگ ایک ایک آیت پر رات ختم کردیتے تھے تو آخر اس کا زیرِ بحث مسئلے سے کیا تعلق۔ یہ واقعات تو شاہد ہیں ان بزرگوں کے تعلق باللہ اور خضوع و خشیت کے۔ ہم سب کو بھی کوشش کرنی چاہئیے کہ اللہ سے گہرا تعلق پیدا کریں۔ اس کا خوف ہم پر طاری ہو۔ اس کے ذکر اور عبادت میں ہمیں اتنا لطف آئے کہ ساری ساری رات اس میں لگے رہیں۔ حق یہ ہے کہ کسی مخلوق کے توسل کا خیال ہی دعا میں آنہیں سکتا اگر دعا مانگنے والا تہِ دل

ہے یہ تصور رکھتا ہے کہ وہ اللہ سمیع و بصیر کے آگے حاضر ہے اور اس کا حرف حرف، خواہ بہ آوازِ بلند ہو خواہ دل ہی دل میں — اللہ پوری طرح سن رہا ہے۔ توسّل در اصل غمّاز ہے تعلق باللہ میں کمی کا اور اللہ کی وسیع رحمت سے غافل ہونے کا۔ وہ براہِ راست ہمارا خالق ہے ہمارا رب ہے، ہمارا نگراں اور پالنہار ہے۔ اس سے کچھ مانگنے میں فلاں اور فلاں کا توسّل کیسا اگر واقعۃً ہم اس سے براہِ راست تعلق کا احساس و شعور رکھتے ہوں۔

اور یہ جو فرمایا:-

"اور یہ پتہ کس کو ہے کہ حضورؐ اور صحابہؓ اپنی خاموش دعاؤں میں کس طرح اللہ کی رحمت اور کرم کو متوجہ فرماتے تھے اور کیا کیا ناز و نیاز ان میں ہوتا تھا۔"

ایسی باتیں اہلِ علم کے کہنے کی نہیں ہوتیں۔ حضورؐ نے ہر وہ بات امت تک پہنچا دی جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ تھی اور آخرت کے بارے میں نافع۔ آپ کے لیل و نہار کے تمام معمولات، معمولات کی کیفیات، الفاظ، جنبش و حرکت اور طرز و انداز سب کا ریکارڈ مستند ذرائع سے تیار ہو چکا ہے اور ہم سب کے سامنے ہے۔ دورانِ نماز یا دورانِ دعا اگر کوئی راز و نیاز ان کے اور اللہ کے درمیان ہوتا تھا تو اس کی دو ہی جانبیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو وہ ایسے راز کے درجے میں تھا جس کا انکشاف امت کے لئے مفید نہیں یا پھر وہ مفید تو تھا لیکن اللہ کے رسولؐ نے اسے منکشف کرنا پسند نہیں فرمایا۔

اگر پہلی جانب تسلیم ہو تو پھر اس کا ذکر اور حوالہ ہی بے کار۔ جو چیز حضورؐ کی ساتھ مخصوص ہو اور ان کی امت کے لئے مفید نہ ہو اسے امت ہی کا کوئی فرد شرعی اعمال و عقائد میں رہنما بنانے کی کوشش کرے تو اسے ڈھٹائی اور غلط کاری کے سوا کیا کہیں گے۔

اور اگر دوسری جانب تسلیم ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ نعوذ باللہ حضورؐ نے حقِ رسالت ادا نہیں کیا۔ اس مطلب کا تصور بھی شاید کوئی مسلمان نہ کر سکے لہٰذا نامعلوم قسم کے راز و نیاز کی بات ہی غیر ضروری اور لاحاصل ٹھیر جاتی ہے۔

صحابہؓ کا طرزِ عمل وہی تھا جو انھوں نے حضورؐ سے اخذ کیا تھا۔ حضورؐ دعاؤں میں توسّل کے عادی نہ تھے لہٰذا صحابہؓ کیسے یہ راہ اختیار کرتے۔ حالانکہ جو منطق آپ نے استعمال کی ہے وہ اگر صحابہؓ کے ذہن میں آجاتی تو وہ بھی ایسے ہی توسّل وغیرہ کے چکر میں پڑ جاتے جیسے ہم لوگ پڑے ہیں کیونکہ بے شمار صحابہ ایسے تھے جو قبلِ اسلام نہ جانے کتنے گناہوں کا ارتکاب کر چکے تھے اور قبولِ اسلام کے بعد بھی وہ ظاہری اعتبار اور مقدار کے لحاظ سے بڑے عابد و زاہد نہیں بن سکے تھے۔ آپکی طرح سوچتے تو وہ بھی یہ سوچنے میں حق بجانب ہوتے کہ رسول اللہؐ تو بہر حال اللہ کے برگزیدہ بندے ہیں۔ آخری رسول ہیں۔ ان کے ہر ممکن ذنب اور لغزش کی معافی کا اعلان قرآن میں ہو چکا ہے لہٰذا ان سے ہماری کیا برابری۔ وہ براہِ راست اللہ سے مانگتے ہیں تو مانگیں ہم توسل کے ذریعہ مانگیں گے۔

خلفائے راشدینؓ اور دیگر مشہور صحابہؓ کو لیجئے، وہ کتنے ہی ذی مرتبہ ہوں لیکن حضورؐ سے تو کمتر ہی تھے اور معصوم بھی نہ تھے۔ آپ کی منطق انھیں بھی استعمال کرنی چاہیئے تھی۔

میرے مکرم بھائی۔ دلیل میں اور الفاظ کے بے جا خرچ میں تمیز کیجئے۔ چند مقدس جملوں کو رٹا ہوئے گلے سے ادا کر دینا علمی و قانونی بحثوں میں کوئی فائدہ نہیں رکھتا۔ ما چیز نے یہ کب کہا کہ قلبی کیفیت پر بھی پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ کیفیت تو دعا اور ہر عبادت میں جان اور روح کا درجہ رکھتی ہے۔ جتنی فروتنی، الحاج، زاری، انکساری، غرقابی، خود سپردگی اور دلریشی دعا میں اختیار کی جائے گی مفید ہی ہوگا لیکن خوب خوب مانگنے اور رو رو کے مانگنے کا یہ مطلب کہاں سے نکل آیا کہ وسیلہ بھی پکڑیے۔ وسیلہ تو

حقیقتاً ایک خیالی دیوار ہے اللہ اور بندے کے مابین۔
خشوع و خضوع تو یہ ہے کہ بندہ یہ محسوس کرنے لگے کہ اللہ سامنے ہے اور بندہ اس کے قدموں میں پڑا بھیک طلب کر رہا ہے۔ اس کی رحمت نہ کسی ولی اور نبی کے توسل کی محتاج ہے نہ وہ انبیاء و اولیاء کے واسطے سے بندے کا خدا ہے۔ وہ براہ راست بلا کسی توسط کے بندے کا مالک، پروردگار اور معبود ہے۔

بہرحال کوئی شخص اگر خاص کیفیات میں کسی بزرگ کا وسیلہ بھی لے لے تو میں نے اس کو ناجائز کب کہا۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ ایسا کرنا افراد کا شخصی معاملہ ہے جس کا تعلق کیفیات سے ہے۔ آداب تو بعض ضوابط کا عنوان ہے۔ ضابطے یا قانون سے وسیلہ کا کوئی تعلق نہیں۔

فقط والسلام
آپ کا مخلص عامر عثمانی

زلزلہ

اس نام کی کتاب پر تجلی ڈاک نمبر حصہ اول (دسمبر ۷۳ء) میں تبصرہ ہوا تھا۔ اس نے بڑی گونج پیدا کی۔ فرمائشیں پوری ہونے سے رہ گئیں۔ فرمائشوں کا سلسلہ برابر جاری ہے اس لئے ہم نے خصوصی اہتمام سے تھوڑی سی کاپیوں کا اہتمام کیا ہے طالب حضرات ڈھائی روپے منی آرڈر سے بھیجکر طلب کر سکتے ہیں۔

(منیجر تجلی)

چند لٹریری کتابیں

اُردو تنقید کا ارتقاء

ڈاکٹر عبادت بریلوی کی معرکۃ الآرا تصنیف۔ بابائے اُردو مولانا عبدالحق کے مقدمہ سے مزیّن۔ مجلّد دس ۱۰ روپے۔

فن افسانہ نگاری

ترمیم و اضافہ شدہ ایڈیشن۔ وقار عظیم کی یہ کتاب فن افسانہ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے خاصے کی چیز سمجھی گئی ہے۔ قیمت مجلّد ـــ سات ۷ روپے

تعلیمی نفسیات

تصنیف :۔ رالف گیری • ترجمہ :۔ راج کمار۔

تجربات اور تفکر کی روشنی میں تعلیم کی نفسیات اور ضروری پہلوؤں پر مفید گفتگو۔ قیمت مجلّد۔ ڈیڑھ روپیہ ۱/۵۰۔

جدید تعلیمی نفسیات

از :۔ ڈاکٹر عبدالرؤف۔ تعلیم کے موضوع پر بہت ہی اچھی اور فائدہ مند تصنیف۔ ہر صاحب اولاد کے مطالعہ کی چیز۔ قیمت مجلّد ـــ آٹھ ۸/ روپے۔

تاریخ اسلام کے حیرت انگیز لمحات

قاہرہ کے ایک فاضل بیرسٹر عبداللہ عنان کی تالیف نئے اسلوب میں۔ تاریخ اسلام کے بعض وقائع پر علم و تحقیق کی روشنی۔ قیمت ـــ ساڑھے سات ۷/۵۰ روپے۔

سرسید اور ان کے نامور رفقاء

ڈاکٹر سید عبداللہ کے قلم سے۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔ معلومات کا بیش قیمت ذخیرہ۔ قیمت مجلّد ـــ دس ۱۰/ روپے۔

دینی و علمی کتابیں

معرفتِ الٰہیہ یعنی خدا کی پہچان

مع اضافات جدیدہ و خاتمۃ السوانح۔ حضرت مولانا اشرف علیؒ کے مشہور خلیفہ شاہ عبدالغنیؒ کے جواہر پارے۔ ورق ورق عرفان و یقین اور نکاتِ نفیسہ سے معمور۔ مجلّد چودہ روپے ۸۰ پیسے ۱۴/۸۰

اسلام اور ترقی

مولانا اشرف علیؒ کے افادیت سے لبریز ارشادات۔
قیمت ـــ ۶۰ پیسے۔

تربیت السالک

مولانا اشرف علیؒ کی مشہور کتاب عمدہ تبویب کے ساتھ دو ۲ جلدوں میں مکمل۔ قیمت مجلّد مکمل ـــ تیس ۳۰/ روپے۔

البدائع

مولانا اشرف علیؒ کے قلم سے گوناگوں مسائل کی تشریح۔ سو سے زیادہ نوادر و بدائع۔ قیمت مجلّد ـــ دس روپے ۵۰ پیسے ۱۰/۵۰

اُردو ہندی لغت

ہر اردو لفظ کا ہندی مرادف آپ حروف تہجی کے اعتبار سے نکال سکتے ہیں۔ قیمت مجلّد ـــ ساڑھے چار روپے ۴/۵۰۔

پہلا سبق (اردو قاعدہ) پچاس پیسے۔
تاج محل ” ایک روپیہ ۱/
جانسن پرائمری (انگریزی کیلئے) ۶۲ پیسے
جانسن ریڈرنگ (حصہ اوّل) ۶۲ پیسے

مکتبہ تجلّی۔ دیوبند (یوپی)

صلی اللہ علیہ وسلم

رؤف خیر

کیا تھا کس نے گھنی تیرگی کو رد کہیئے — وہ آدمی کہ جسے نور مستند کہیئے
زمیں کو بخش دیئے اس نے آسمان کے راز — اب اور رہ گئی کیا جستجو کی حد کہیئے
وہ نیک خو کہ بھلا چاہتا رہا سب کا — تڑپ کے رہ گئی کیا کیا نگاہِ بد کہیئے
کوئی شعورِ حیات اس سے گر نہیں لیتا — اسے شعورِ نظر ہی سے نابلد کہیئے
ملیں گے یوں تو کئی راستے میں "صد راہے" — جو اس کی راہ نہیں، راہِ مسترد کہیئے

سوز و ساز

رئیس نعمانی

بشوقِ قصۂ حسنِ رخ و نگاہ کہو — حدیثِ دار و سلاسل بھی گاہ گاہ کہو
حدیثِ شوقِ طلب، داستانِ ذوقِ جنوں — نگر نگر میں پھرو لیکے، راہ راہ کہو
مرے سوا نہیں کوئی مری نگاہ میں اب — مری نگاہ کو اب حسن کی نگاہ کہو
بکو دنہ غم، کہ زمانہ یقیں کرے نہ کرے — جو بات سچ ہے، وہ بے شاہد و گواہ کہو!
یہی ہے دوستو؟ آئینِ وضعِ دلداری — رفاقت پئے مطلب کو رسم و راہ کہو
سیاہ خانۂ تاریخ میں جو پنہاں ہے — وہ داستانِ گذشتہ بھی بار بار کہو
حدیثِ خالقِ ارض و سما بھی دہراؤ — اگر فسانۂ دنیائے مہر و ماہ کہو
یہ رنگ و نور، یہ ہنگامہ ہائے دہر انھیں — مری سنو تو فریبِ دل و نگاہ کہو
نگاہ پاک نہیں، دل ہیں سوز سے خالی — بسا ہوا سہی عالم، اسے تباہ کہو
وہ مملکت نہ ہو جس میں رواجِ شرعِ وفا — اسے شرافتِ انساں کی قتل گاہ کہو
ہوا کے رُخ پہ ہیں تہذیبِ نو کی بنیادیں — چمکتے دن کو رفیقو! شبِ سیاہ کہو
یہ فکر و فن، یہ سیاست، یہ مذہبِ امروز — یقیں کی موت کا ساماں ہیں لاالہٰ کہو
رئیس گر دلِ عبرت شناس رکھتے ہو — گدائے راہ کو سلطان کج کلاہ کہو

تأثرات

بیرسٹر رفیع الدین قادری

بہت بندے خدا کے صاحبِ فضل و کرم نکلے — مگر مردِ مجاہد جن کو کہہ سکتے ہیں کم نکلے
ہمارا نفس ہی اک فتنہ سامانی کو کیا کم تھا — جو باطل کی حمایت میں یہ پیرانِ حرم نکلے
مٹایا جا رہا ہے دینِ حق کو ہر طرف لیکن — مسلمانوں کی صف میں پھر بھی غیرت مند کم نکلے
یہ طاغوتی نظاموں کا تسلط کس طرح کم ہو — کہ باطل کے مٹانے کو نہ تم اٹھے نہ ہم نکلے

عبدالکریم پاریکھ

رسومات کی لعنت

دینی نقطۂ نظر سے نکاح کی تمام ضروری ہدایات کتاب
ت میں بتادی گئی ہیں۔ عملی طور پر خود حضور اقدس صلی اللہ
سلم کے نکاح آپؐ کی بیٹیوں کے نکاح، صحابۂ کرامؓ اور
ں بزرگوں کے نکاح یہ سب شاید نمونے کے لئے ہمیں
فی نہیں تھے کہ ہم نے ان کی تقلید اور پیروی کرنے کے بجائے
نی رسمیں اور طور طریق ایجاد کیے۔ اب ہمارا حال یہ ہوگیا
کہ چاہے بال بال قرض میں بندھ جائے، مکان جائداد بک
ے یا گروی پڑ جائے اور اولاد کے لئے ترکہ میں چھوڑنے
لئے ہمارے پاس کچھ بھی نہ بچے مگر ہم رسموں اور بدعتوں اور
ود نمائش کے ہنگاموں سے دست بردار ہونے کے لئے
ار نہیں ہیں۔

ضروریاتِ نکاح تو بس یہ ہیں۔ ایجاب و قبول۔ مہر۔
بستہ نکاح۔ لوگوں کی حاضری اور ولیمہ۔ بس شادی ہوچکی۔
مام کام جمعہ کی نماز کی طرح آسان تھے۔ نکاح اگر مسجد میں
تو اور بھی آسان، مگر مسجد آخر خدا کا گھر ہے، مقامِ بندگی
ہے وہاں ہماری رسومات باجے گاجے، پٹاخے بارود۔ بارات
لراق اور رندانہ ہاؤ ہو کی گنجائش کہاں۔ پھر تلک جہیز کی
دے بازی تو شیطان ہی کے دائرِ ظلمت میں موزوں ہو
سکتی ہے مسجد اس کی متحمل کہاں۔ اسی لئے اکثر و بیشتر مقامات
مسلمان شادی بیاہ کے لئے اب مسجد کو زیادہ پسند نہیں کرتے
طرح مسجدیں تو ان خرافات سے محفوظ ہوگئیں مگر مسلمان
شریعت سے دور ہوگئے۔ اب انھیں دین کی تعلیمات
شریعت کی ہدایات سے کوئی تعلق نہیں۔ من چاہی

رسومات میں مگن رہیں اور طاقت سے زیادہ خرچ کریں۔
اب انھیں کوئی پرواہ نہیں کہ قوم کی لڑکیاں تیس تیس چالیس
چالیس سال کی عمر کو پہنچ جائیں انھیں شوہر میسر نہ ہو بعض
لڑکیاں تنگ آکر غیروں کے گھر جا بیٹھیں یا سیول میرج
کرلیں، کوئی خودکشی کرلے، کوئی گھر چھوڑ کر بھاگ نکلے، ناک
کٹے ایک کی لیکن پوری ملّتِ اسلامی بدنام ہو منہ دکھانے
کے قابل نہ رہے لڑکیوں کے ماں باپ کی زندگی موت سے
بدتر ہو۔ مگر کوئی پروا نہیں۔

اسی طرح لڑکے بھی بغیر نکاح کے آوارہ پھریں رسومات
کے لئے پیسہ نہیں تو نکاح ہو بھی کیسے۔ لڑکوں کے ماں باپ
بھی حساب لگائے بیٹھے ہیں کہ لڑکے کی شادی ہو جہیز تلک نقد
کسی غریب سے وصول کرلیں پھر اپنی لڑکیوں کا نکاح اس وصول
شدہ رقم سے کریں۔ عجیب چکر ہے۔ دونوں طرف ہے آگ برابر
لگی ہوئی۔

اب تو کوئی انقلابی قدم اٹھائے بغیر قوم سدھرے گی
نہیں۔ سوچئے بچارئیے۔ حلقے بنائیے اصلاحی قدم اٹھائیے
ہر شہر کے ذمہ دار لوگ سر جوڑ کر بیٹھیں۔ مجالس منعقد کریں۔
جو لوگ فضول رسموں سے برباد ہوتے جارہے ہیں انھیں تنبیہ
کی جائے اور باز نہ آئیں تو ان کا سماجی بائیکاٹ کیا جائے۔
کسی ایسی شادی میں ہرگز ہرگز شرکت نہ کریں جہاں سنتِ
رسولؐ کے مقابلہ میں رسومات کی پیروی کی گئی ہو۔ سماجی دباؤ
SOCIAL PRESSURE لائے بغیر فقط وعظ و نصیحت
سے اصلاح ہونے سے رہی۔

غیرت دینی کا زوال تو اسی طرح سامنے آیا کہ کوئی کچھ بھی کرے ہم نے کیا لیکن اب وقت آگیا ہے کہ مسلمانوں میں اصلاح اور دینی غیرت پیدا کرنے کا سماجی دباؤ کچھ اس طرح لایا جائے کہ نوجوان آگے بڑھ کر اس مسئلے کو ہاتھ میں لیں۔ نکاح کے وقت جو رسم بھی شریعت کے خلاف عمل میں لائی جارہی ہو اس کا مقابلہ کریں۔ شادیوں کے شامیانوں کے سامنے قطار لگا کر اول خاموش احتجاج کریں۔ دوسری طرف قاضیوں کو مجبور کریں کہ وہ کسی ایسے نکاح میں خطیب بن کر نہیں جائیں گے جہاں دین کی بے عزتی کی جارہی ہو۔ گانے باجے، بارات پٹاخے بارود ہجڑے جلوے جلوس، بے حیائی کی تمام باتوں میں سے کوئی ایک بھی دکھائی دے تو قاضی بغیر نکاح پڑھائے واپس ہوجائے۔ اگر کوئی پیشہ ور قاضی یا عالم مولوی اس پر راضی نہ ہو تو اس کی بھی خبر لی جاسکتی ہے۔ میں آپ کو بتادینا چاہتا ہوں کہ ایک دو تو کیا پورے شہر کے سرپھرے مسلمانوں کا دماغ اسی طرح درست کیا جاسکتا ہے۔

اگر کوئی باپ طاقت سے زیادہ جہیز دیتا ہے یا لڑکے والے اسے مجبور کرتے ہیں، دونوں میں سے جو بھی قصوروار ہو اس کی تشہیر کی جائے۔ بارات کے لوگ بڑی تعداد میں چڑھائی کرکے لڑکی والے کی طاقت سے زیادہ خرچ کرانا چاہتے ہوں تو ان سے مل کر اس مسئلے پر قومی وملی اور دینی تحفظ کے جذبے کے تحت گفتگو کی جائے۔ دعوتِ ولیمہ میں دولھا کی طرف سے کہیں سے سودی قرض لے کر یا مکان زمین گروی رکھکر یہ مہیا کیا گیا ہے تو اس کی تشہیر شامیانے کے باہر کھڑے ہوکر کی جائے۔ پیٹ کے مطالبات کے بجائے ہم دین کے مطالبات لیکر اس مقام پر آموجود ہوں۔ موجودہ قانون میں بھی پوری گنجائش ہے کہ جہیز کی ہم اچھی طرح خبر لیں اگر سامان ناجائز حد تک زبردستی لڑکی والے سے لیا گیا ہے تو اس میں مداخلت کرنی چاہئے اور ہمیں یہاں تک تیار ہونا چاہئے کہ کوئی خاندان یا فرد اس اصلاحی قدم کے خلاف کسی بھی طاقت کا استعمال کرکے ہمارا مقابلہ کرنا چاہے تو اس کی نمازِ جنازہ تک قوم کے لوگ نہ پڑھیں۔ شہر کے علماء۔ حفاظ۔ قاری۔ امام۔ مؤذن۔ متولی۔ قاضی طلباء تاجر۔ غریب امیر سب مل کر انجمن بنائیں اور شادی میں قوم کے لوگوں کی بربادی روکنے کا بیڑا اٹھالیں۔

واجبی حد تک ولیمہ واجبی حد تک جہیز جس میں کسی پر جبر کرکے کوئی چیز لادی نہ گئی ہو صرف اسی پر اکتفا ضروری نہیں باجے گاجے۔ پٹاخے۔ بارود۔ اسراف کی حد تک روشنی LIGHTING اور بارات کے جلوس کے ساتھ پلنگ تکیہ۔ لحاف کا بے حیائی سے نظارہ کرانے والوں کی خبر لینے کے لئے تیار ہونا ہی پڑے گا۔ قوم کو اس عذاب سے بچانے کے لئے ہر اٹھنے والا قدم اگر صرف ایک جگہ کامیاب ہوگیا تو قدرت اس کا اثر دس مقام پر دکھائے گی انشاء اللہ العزیز۔ مگر اصلاحی قدم اٹھانے والی انجمن کو ہر موقع پر عدمِ تشدد کا خیال رکھنا ہوگا۔ اصلاحی کام کرتے وقت غلط رسومات کے سدِّ باب کے لئے مارپیٹ۔ گالی گلوچ فتنہ و فساد ہرگز نہ ہونا چاہئے۔ صرف خاموش مظاہرہ ہو اور وہ بھی اخلاقِ کریمہ کے دائرے کا ہو بازاری قسم کا احتجاج ہمارے مقصد کو نقصان پہنچائے گا اور جاہلیت کو آپس میں گٹھ جوڑ کا موقع فراہم کریگا۔

تجلی

فاضل مضمون نگار جناب عبدالکریم صاحب نے ایسے ہی چھوٹے چھوٹے چند مضامین اشاعت کے لئے بھیجے ہیں جن سب کا تعلق شادی بیاہ ہی کے معاملات سے ہے۔ زبان اور انداز کے اعتبار سے اگرچہ یہ مضامین ایسے تھے کہ کسی ہلکے پھلکے پرچے میں چھپتے لیکن تجلی میں ان کی اشاعت کو اس لئے موزوں تصور کیا گیا کہ اصلاح طلب رسوم کا وبال کسی خاص حلقے تک محدود نہیں۔ بلکہ رفتہ رفتہ ہمارے ملک کا سارا مسلمان معاشرہ اس سے مسموم ہوتا چلا جارہا ہے اور شاید ہی کوئی حلقہ ایسا بچا ہو جو ہر طرح کی غلط رسوم اور ضرر رساں طور طریق سے مکمل طور پر پاک صاف ہو۔ لہذا افادیت کے پہلو سے یہ تمام حلقوں کے لئے مستحقِ التفات ہیں۔

اصلاحِ حال کے لئے محترم مضمون نگار نے جو خطوط تجویز کئے ہیں ان کی حیثیت مثال اور نمونے کی ہے۔ حالات اور

ماحول کی مناسبت سے جہاں جو طرز عمل موزوں اور کارآمد معلوم ہو وہی اختیار کرنا چاہیئے۔ غیر ممکن نہیں ہے کہ اگر درد مند اہل فہم اصلاح کا بیڑہ اٹھالیں تو نتائج خوشگوار نکلیں۔ بڑے پیمانے پر نہ سہی چھوٹے پیمانے پر سہی اور ہمہ گیر سطح پر نہ سہی حلقوں اور کنبوں کی سطح پر سہی۔ کوششیں بہرحال ہونی چاہئیں اور یہ تصور نہ ہونا چاہیئے کہ جب پورا ہی معاشرہ آلودہ ہو چکا ہے تو ہم اپنے چھوٹے سے حلقے کی اصلاح سے کیا انقلاب لا سکیں گے۔ قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے۔ چھوٹے چھوٹے اصلاح پذیر حلقوں کی تعداد وافر ہو جائے تو باقی حلقے بھی ان کا اثر ضرور قبول کریں گے۔

ناظم انجمن اصلاح المسلمین
(نرکٹیا گنج۔ چمپارن)

کیا جہیز اسلامی رسم ہے؟

غضب تو یہ ہے کہ کچھ مسلمانوں نے اسے سنت رسولؐ بھی قرار دے دیا ہے۔ سب سے زیادہ دلچسپ استدلال جہیز کے سنت ہونے پر یہ ہے کہ حضور اکرمؐ نے سیدہ فاطمہ زہرہؓ کو جہیز دیا تھا جس میں بان کی چارپائی، چکی، مٹی کے گھڑے، بیل دندان کے کنگن، چاندی کا ہار، مشکیزے اور اذخر سے بھری ہوئی توشک تھی۔ گویا مقدمات کی ترتیب یوں ہوئی کہ حضورؐ نے حضرت فاطمہؓ کو فلاں فلاں چیزیں جہیز میں دیں لہٰذا جہیز دینا سنت ٹھیرا ——— اب ذرا ہماری معروضات کو بھی بغور سن لیجئے۔ آپ کے سامنے خدا کی کھلی کتاب ہے۔ احادیث کے دفتر موجود ہیں۔ ہر مشرب کی کتب فقہ رکھی ہوئی ہیں آپکو ہر جگہ زر مہر کی تصریح ملے گی۔ قرآن نے اسے فریضہ، صدقہ اور اجر کہا ہے۔ احادیث میں اسے صداق اور مہر بھی کہا گیا ہے کتب فقہ میں اس کے مستقل ابواب موجود ہیں اور ہر جگہ اسے ایک واجب الادا فرض بتایا گیا ہے۔ حتیٰ کہ مسند احمد کی روایت ہے کہ "جو شخص ایک عورت سے کسی مہر پر نکاح کرے اور نیت یہ ہو کہ وہ اسے ادا نہیں کرے گا تو اس کا شمار زانیوں میں ہے۔" اور قرآن میں تو بار بار اس کی تاکید کی ہے کہ عورتوں کو ان کا مہر خوش دلی سے ادا کرو۔ سب کا ذکر یہاں مقصود نہیں۔ عرض یہ کرنا ہے کہ مہر کے سارے احکام قرآن میں، حدیثوں اور فقہ میں وضاحت کے ساتھ موجود ہیں۔ لیکن جو چیز آپ کو کہیں بھی نہیں ملے گی وہ ہے جہیز کا ذکر۔ قرآن اس کے ذکر سے قطعاً خالی ہے۔ احادیث میں اس کا ذکر نہیں حتیٰ کہ فقہ میں کہیں کوئی باب الجہیز موجود نہیں ——— پھر یہ چیز سنت کیسے بن گئی؟

پھر اس پر بھی غور فرمایئے کہ حضورؐ کی اور بھی تین صاحبزادیاں تھیں۔ زینبؓ، رقیہؓ، ام کلثومؓ۔ لیکن کیا آپ نے کبھی یہ بھی سنا کہ حضورؐ نے زینبؓ کو یہ یہ چیزیں دیں یا رقیہؓ و ام کلثومؓ کو جہیز دیا جس میں فلاں فلاں چیزیں تھیں حضورؐ کے شرف زوجیت میں کتنی امہات مومنینؓ آئیں۔ لیکن آپ نے کہیں یہ بھی پڑھا ہے کہ عائشہؓ کے جہیز میں یہ یہ چیزیں تھیں یا دوسری ازواج النبیؐ فلاں فلاں چیزیں اپنے ساتھ لائیں جہیز کے نام پر۔ دوسرے بے شمار صحابہؓ نے بھی شادیاں فرمائیں لیکن کتنوں کے متعلق آپ نے کبھی یہ ذکر پڑھا کہ ان کی ازواج "سنت رسولؐ" کے مطابق اپنے ساتھ جہیز لائی تھیں؟

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حضورؐ نے وہ چیزیں جناب فاطمہؓ کو دیں لیکن کیا یہ وہی چیز تھی جسے ہم عرف عام میں جہیز کہتے ہیں؟ اصل بات یہ ہے کہ حضورؐ جناب فاطمہؓ اور حضرت علیؓ دونوں کے کفیل و سرپرست تھے اس لئے دونوں کے ازدواج کا اہتمام بھی حضورؐ ہی کو کرنا تھا۔ جناب علیؓ کا کوئی الگ گھر نہ تھا۔ حضورؐ کو ایک نیا الگ گھر بسانا تھا اس لئے اس کا انتظام بھی خود حضورؐ ہی فرما رہے تھے۔ گھرداری کے انتظام کے لئے جو کچھ مختصر سا اہتمام حضورؐ نے مناسب سمجھا کر دیا۔ چاندی کا ہار تو حضرت

فاطمہؓ کا تھا۔ اگر حضرت علیؓ کا پہلے کوئی الگ گھر ہوتا تو حضورؐ اتنا بھی نہ کرتے۔ حضرت ابوالعاصؓ کا گھر پہلے سے موجود تھا اس لئے سیدہ زینبؓ کو بیاہنے کے لئے حضورؐ نے ایسا کوئی انتظام نہ کیا۔ سیدنا عثمانؓ کا الگ گھر بھی پہلے سے موجود تھا۔ اس لئے سیدہ رقیہؓ اور سیدہ ام کلثومؓ کو بیاہنے میں حضورؐ کو ایسے کسی اہتمام کی ضرورت نہ پڑی لیکن سیدنا علیؓ کی حیثیت ان سب سے مختلف تھی۔ اب تک وہ حضورؐ کے ہی ساتھ رہتے تھے اور جب ازدواج فاطمہؓ ہوا تو سارا اہتمام از سرِ نو کرنا پڑا۔ سیدنا علیؓ کے پاس کوئی الگ گھر نہ تھا۔ ایک انصاری حارثہ بن نعمانؓ نے اپنا ایک گھر حضورؐ کی خدمت میں اسی مقصد کیلئے بخوشی پیش کر دیا اور گھر داری کے فقیرانہ اسباب وہاں بھیج دیئے گئے جسے جہیز سمجھ لیا گیا۔

اس کے جہیز نہ ہونے کی ایک اور دلیل بھی سن لیجئے۔ جناب خدیجہؓ کے متروکات کے سوا دوسری چیزیں حضورؐ نے کہاں سے مہیا فرمائی تھیں؟ حضورؐ نے حضرت علیؓ سے حقِ مہر پہلے ہی لے لیا تھا۔ یہ ایک خطیہ زرہ تھی جو حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھوں فروخت کی تھی۔ یہی مہر کی رقم حضرت علیؓ حضورؐ کی خدمت میں لے کر آئے اور اس رقم سے حضورؐ نے گھر داری کا سارا سامان کچھ خوشبو وغیرہ منگوائی تھی ـــــــ اگر لوگ فی الواقع جہیز کو سنت سمجھتے ہیں تو انھیں چاہیئے کہ زرِ مہر ہی سے مہیا بھی کریں۔

اب آیئے ذرا اس پر بھی غور کریں کہ جہیز کی یہ غلط فہمی کیسے پیدا ہوئی؟ بات یوں چلی کہ بیہقی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ جَهَّزَ رسُول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فاطمۃؓ فی خمیل۔۔۔۔الخ

حضورؐ نے حضرت فاطمہؓ کے لئے فلاں فلاں چیزیں مہیا فرمائیں۔ یہاں جَهَّزَ کے معنی کسی دور میں جہیز دینا کر لئے گئے اور یہ غلطی چل پڑی۔ جَهَّزَ تجہیز کے معنی میں سامان تیار کرنا مہیا کرنا۔ خواہ وہ کسی مسافر کے لئے ہو یا کسی دلہن کیلئے یا کسی میت کے لئے۔ سورۂ یوسف میں ہے فلما جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ۔ جب یوسفؑ نے اپنے بھائیوں کا سامان تیار کر دیا۔۔۔۔۔۔ یہاں کون یہ ترجمہ کر سکتا ہے کہ جب یوسفؑ نے اپنے بھائیوں کو جہیز دیا؟ ہم جب "میت کی تجہیز" کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے جہیز کون مراد لیتا ہے؟

یہی شکل دلہن کی ہوتی ہے۔ کوئی والدین اپنی بیٹی کو شادی کے بعد گھر سے اس طرح رخصت نہیں کرتا کہ اس کے کپڑے بھی اُتروا لے۔ پدری اور مادری محبت کچھ نہ کچھ ساتھ کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔

پس حضورؐ نے ایک الگ گھر بسانے کے لئے جو کچھ بھی جناب فاطمہؓ کو دیا اس کو جہیز سمجھنا ایک ایسی غلطی ہے جس کے حق میں کوئی معقول دلیل نظر نہیں آتی۔ حضورؐ نے کبھی کسی موقع پر والدین کو اپنی بیٹی بیاہنے کے لئے جہیز دینے کا حکم دیا نہ کوئی ترغیب۔ سنتِ نبوی میں تو یہ اصطلاح ہی کبھی نہیں رہی۔

تجلّی

حضورؐ نے اپنی بیٹی فاطمہؓ کو شادی کے موقع پر جو کچھ دیا اس کا نام جہیز رکھا جائے یا نہیں یہ ایک غیر ضروری بحث ہے اور آپؐ نے اپنی باقی بیٹیوں کو بطور جہیز کچھ دیا تھا یا نہیں دیا تھا اس پر این وآں بے کار ہے۔ دراصل گفتگو جہیز کی اُس ہولناک صورت حال میں ہے جو متعدد عوامل کے تحت جنم پا گئی ہے۔

والدین اپنی بیٹی کو بیاہتے وقت اپنے دلی تقاضے سے کچھ ساز و سامان دیں اور نیت نمود و نمائش کی نہ ہو بلکہ بیٹی کا آرام مقصود ہو تو یہ بات انسانی طبیعت کے عین مطابق اور شریعت کی نگاہ میں قطعاً مباح ہے۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے مان ہی لیا جائے کہ بیٹی کو جہیز میں کچھ نہ کچھ دینا سنت ہے تب بھی اس سنت کا طول و عرض اور دائرہ و حد کو نگاہ میں رکھنا ہوگا۔ نمازوں سے قبل اور بعد کچھ رکعات سنت ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ دو کی جگہ چار اور چار کی جگہ چھ پڑھیں تب بھی

ان پر سنت کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح حضورؐ نے جو جہیز اپنی بیٹیوں کو دیا اس کی خصوصیات ظاہر و باہر ہیں۔ ایک یہ کہ وہ آپ نے اپنی حیثیت کے مطابق دیا۔ ہم سب جانتے ہیں کہ حضورؐ نے اپنے لئے فقر پسند فرمایا تھا۔ بے شمار دولت آپؐ کے پاس آتی رہی مگر آپ اسے ہاتھوں ہاتھ راہِ خدا میں صرف کرتے رہے۔ اس طرح آپ کی مالی حیثیت ہمیشہ غریبوں جیسی رہی۔ چنانچہ حضرت فاطمہؓ ہوں یا دوسری بیٹیاں ہوں۔ تاریخ سے ان کا جو بھی جہیز ثابت ہے یا ثابت ہو سکتا ہے وہ ایسا ہی ہو سکتا ہے جو ایک غریب شخص کی حیثیت سے مطابقت رکھتا ہو۔

دوسرے یہ کہ آپ نے جو کچھ دیا اپنے دلی تقاضے سے دیا۔ لڑکے والوں کی طرف سے نہ کوئی فرمائش تھی نہ دباؤ۔ تیسرے یہ کہ نمود و نمائش کا مطلق سوال ہی نہ تھا۔ یہ تینوں اجزاء سنت کے حدود و قیود متعین کرتے ہیں۔ آج ہم میں سے کوئی اگر سنت کی تعمیل میں اپنی بیٹی کو جہیز دیتا ہے تو ان تینوں اجزاء کا لحاظ رکھنا ہوگا۔ یہ نہیں کہ چونکہ جہیز دینا سنت ہے اس لئے کسی بھی شرط و قید کا لحاظ کئے بغیر یہ سنت ادا کر دو۔

آج کل مسلمانوں کے ایک بڑے حلقے میں دوسری قوموں سے یہ عذاب گھس آیا ہے کہ لڑکے والے یا تو باقاعدہ جہیز طلب کرتے ہیں یا معنوی طور پر دباؤ ڈالا جاتا ہے کہ خوب جہیز ملنا چاہئے۔ یہ چیز بنیاداً حرام ہے کیونکہ اس سے لڑکی والے پر ایسا بار پڑتا ہے جسے ڈالنے کی اجازت شریعت نے نہیں دی۔ جن حلقوں میں طلب یا دباؤ کی وبا ابھی نہیں پھیلی ہے وہاں بھی یہ فتنہ تو موجود ہے ہی کہ لڑکی والا اپنی حیثیت سے بڑھ کر ساز و سامان کرتا ہے اور اس ساز و سامان کی نمائش بھی خوب ہوتی ہے۔ کثیر جہیز دینے کو عزت اور فخر کا سبب بنا لیا گیا ہے جس کے نتیجے میں ہر شخص چاہے وہ کتنا ہی غریب ہے اس آفت میں گرفتار ہے کہ بہت سا جہیز دے کر اپنی ناک رکھے اور ہم عصروں کے طعن و طنز سے بچے۔

خلاصہ یہ کہ لفظ جہیز کے لغوی معنی پر بحث یا اصطلاحاً اس کے سنت ہونے نہ ہونے پر مناظرہ قطعاً لاحاصل ہے۔ اصل مردود شے ہے وہ مبالغہ اور جذبۂ نام و نمود جو جہیز کے ساتھ وابستہ کر لیا گیا ہے اور اس سے بڑھ کر مردود و ملعون وہ مطالبات ہیں جو لڑکے والے کی طرف سے کئے جاتے ہیں۔ مطالبہ کر کر کے جہیز لینے والوں کا حشر آخرت میں شاید ڈاکوؤں اور شرابیوں سے بھی بدتر ہو کیونکہ ڈاکوؤں کی تاخت تو محدود ہوتی ہے اور شرابیوں کے ناپاک اثرات بھی اتنے وسیع نہیں ہوتے جتنے وسیع اس مطالبہ والے طرزِ عمل کے اثرات ہیں۔ اس طرزِ عمل نے پورے معاشرے کو گندہ کر دیا ہے اور لڑکیوں کی جو حرمت و عزت اسلام نے بحال کی تھی وہ پھر سے غارت ہوتی جا رہی ہے۔

ملّا ابن العرب مکّی

مسجد سے میخانے تک

ہاتھ میں ایک اشتہار سا تھامے خواجہ چمن علی صبح ہی صبح تشریف لائے۔ ان کے ہمراہ مولانا ہدایت علی بھی تھے۔

تن بہ تقدیر ان کی مدارات کرنی ہی تھی۔ بیٹھک کھول لی اور دونوں بزرگ بڑے آسودہ انداز میں کرسیوں پر فروکش ہو گئے۔

میرا موڈ ٹھیک نہیں تھا۔ ٹھیک کہاں سے ہوتا کل ہی تو زوجہ نیک بخت سے یہ وارننگ سُن چکا تھا کہ مہمان بازی بند۔ آئندہ میرے کسی ملاقاتی کو ناشتے نہیں ٹھنسائے جائیں گے

یہ زوجہ ہی کے الفاظ تھے۔ الفاظ خود بتا رہے ہیں کہ اس نے کس عالم میں کہے ہوں گے۔ انصاف کی بات ہے کہ حالات کے اعتبار سے اس کا طرارہ بے جا بھی نہیں تھا۔ حالات کا مطلب ہے میری خالی جیب اور ناشتہ خور احباب کی مسلسل کرم فرمائی۔

یوں تو یار باشی کا سلسلہ ازل ہی سے چل رہا تھا لیکن حالیہ دو مہینوں میں اسے خوب فروغ ملا، کیونکہ جملہ احباب کو پتا چل گیا تھا کہ ملّا کی زوجہ نے اعلیٰ قسم کی مرغیاں پال لی ہیں اور دو چار انڈے روز گھر کے گھر میں ولادت پذیر ہو ہی جاتے ہیں۔

بعض احباب کا کہنا تھا کہ بھئی گھر کے انڈوں کی جو بات ہے وہ بازار کے انڈوں کی کہاں۔ بعض کا کہنا تھا کہ ملّا کی خوش خصال زوجہ یقیناً اپنی مرغیوں کو کوئی شاندار غذا کھلاتی ہے جس کی بنا پر انڈوں کا سائز بھی بڑھ جاتا ہے اور ذائقہ بھی۔

شروع شروع میں تو ہم میاں بیوی ان تعریفات پر پھولے نہیں سمائے۔ زوجہ شاید اس لئے مسرور تھی کہ مُرغیاں بہرحال اس کی ہیں اور مرغیوں کے کسی بھی کارنامے کا کچھ نہ کچھ کریڈٹ اسے بھی ضرور پہنچتا ہے۔ میں غالباً اس لئے خوش تھا کہ مرغیوں کی مالکن میری زوجہ ہے اور ناممکن ہے کہ زوجہ کو پہنچنے والے کسی بھی کریڈٹ کا کچھ نہ کچھ حصّہ شوہر نامدار تک بھی نہ پہنچے۔

بس اسی رو میں ہم دونوں نے کتنے ہی دنوں تک دریا دلی کے ریکارڈ قائم کئے۔ خواجہ رمضان، قاری ممنون، حاجی ابرق، صوفی الحاق، مرزا نشیمن جسے دیکھو چلا آ رہا ہے صبح ہی صبح۔ اب ظاہر ہے خالی انڈے تو سینی میں سج کر جانے سے رہے بہت سے لوازمات بھی ضروری ہی تھے۔ چائے۔ ڈالڈ ... ٹ ...

بسکٹ، روغنی ٹکیاں وغیرہ وغیرہ۔

مگر فخر و مسرت کے جذبات کا غبارہ آخر کار چھوٹا ہونا شروع ہوا۔ پھر چند روز میں اس کی ساری ہی پھونک نکل گئی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ زوجہ ایک روز جھلا کر بولی :۔

"میرا خیال ہے ہمیں بے وقوف بنایا جا رہا ہے۔"

میں نے سوالیہ نظروں سے اسے گھورا۔ وہ اور بھی جھلا گئی "گھور کیا رہے ہیں۔ یہ آپ کے دوست احباب ہم سے بھیک منگوا دیں گے۔"

میں خاموش ہی رہا۔ جھلاہٹ میں بعض اوقات اس کا چہرہ اتنا دل کش ہو جاتا ہے کہ میری لوحِ تصور پر شادی کے ابتدائی ایام کی یادیں فلم کی طرح تھرکنے لگتی ہیں اور ان کی لہروں پر بہتا ہوا میں دُور بہت دور اُفق کے اُس پار نکل جاتا ہوں۔

"ارے تو ٹکٹکی لگا کر کیا دیکھے جا رہے ہیں۔ کل سے کوئی قدم نہ رکھے بیٹھک میں۔ مفت خوروں نے شاہی مہمان خانہ سمجھ رکھا ہے۔"

"دراصل سبھی تمہارے حسنِ اخلاق اور سلیقہ مندی سے بے حد متاثر ہیں۔"

"جہنم میں گیا تاثر۔ کل سے آپ نے بیٹھک میں چائے منگوائی تو میں کورا جواب دے دوں گی۔"

"غضب کر رہی ہو۔ سچ جانو مرغیوں کی فنکارانہ پرورش کے سلسلے میں تمہارا نام دُور دُور مشہور ہو رہا ہے۔ مولنا صبغتہ اللہ تک کہہ رہے تھے کہ ہم کسی دن انڈے کھانے ضرور آئیں گے۔"

"میں آج ہی بھیا کے گھر جا رہی ہوں۔ میرے پیچھے جو چاہے کرتے رہیے گا۔"

"جاؤ شوق سے۔ میں انڈوں کے بجائے مرغیاں ہی کاٹ کاٹ کر کھلا دوں گا مہمانوں کو۔"

"مرغیاں بھی اپنے ساتھ ہی لے جاؤں گی۔ آئے بڑے مہمان۔ سب کی شرم حیا اُڑ گئی ہے۔"

"بھاگوان۔ میں بلانے تو جاتا نہیں کسی کو۔ اب خود ہی آ جائیں تو بتاؤ کیا دھکے دے کر نکال دوں؟"

"یہ بھی تو ضروری نہیں کہ ناشتے ہی کرائے جائیں۔ حقہ پان بہت ہے۔ حالانکہ پان بھی اب کس قدر مہنگے ہو گئے ہیں۔"

"مہنگی کیا چیز نہیں ہو گئی لیکن ہمیں بد اخلاق تو نہ بن جانا چاہیئے۔ بقول شاعر۔ امتحاں ہے ترے ایثار کا خودداری کا۔"

"اخلاق سارا آپ ہی کے لئے رہ گیا ہے۔ کیا چٹوروں کے مُنھ پر آنکھیں نہیں ہیں جو ذرا حالات کو بھی دیکھیں۔ ان کے گھر بار آخر کہاں پھُنک گئے۔ صبح ہی صبح ہر شریف آدمی اپنے گھر سے ناشتہ کر کے نکلتا ہے۔"

"وہ سب بھی شریف ہی لوگ ہیں۔ بغیر ناشتے کے تو نہ آتے ہوں گے مگر تمہارے ہاتھ کی چائے۔ تمہاری مرغیوں کے انڈے تمہاری روغنی ٹکیاں انھیں بے حد پسند ہیں۔ صوفی یلغار جیسے متقی بزرگ فرما رہے تھے کہ ملّا برخوردار تمہاری زوجہ تو لاکھوں میں ایک ہے۔ صورت بھی نورٌ علیٰ نور اور سیرت بھی مثلِ جلوۂ طور۔"

"انھوں نے میری صورت کہاں سے دیکھ لی۔" وہ پھاڑ کھانے کے انداز میں بولی۔

"آئینۂ کشف ہیں۔ وہ بتا رہے تھے کہ تمہارا درجہ عالمِ مثال میں بہت اونچا ہے۔ ملاءِ اعلیٰ والے تمہیں حورانِ بہشتی میں شمار کرتے ہیں۔ اللہ جلّ شانہٗ نے شوہر کی فرماں برداری کے صلہ میں تمہاری مغفرت وفات سے پہلے ہی فرما دی ہے۔"

"جانتی ہوں جیسے کشف والے ہیں۔ آپا جمیلہ سے جا کے پوچھو۔۔۔"

"پروا نہ کرو۔ ہوتی آئی ہے کہ اچھوں کو برا کہتے ہیں۔ ان کے والد رحمۃ اللہ علیہ قطب تھے۔ وہ بھی اپنے وقت کے قطب ہیں اور ان کی اولادیں بھی قطبیت ہی کے مراحل طے کر رہی ہیں۔"

"کون آپ کے دماغ مارے۔ میں کہے دیتی ہوں کل سے ناشتوں کا سلسلہ بند۔ کچھ خبر بھی ہے۔ گھی آٹا شکر گرفت سب اُدھار آ رہا ہے۔ کپڑے کی قسط بھی اب کی نہیں جا سکی

معاذ اللہ۔ شروع کردی بوریت۔ لاکھ بار سمجھا چکا ہوں کہ ایسی غیر شاعرانہ باتیں مت کیا کرو۔ رومانس کا خون ہو جاتا ہے۔"

"رومانس ہی اُبال کر کھلایا کیجئے لگوں سگوں کو۔ غضب خدا کا نو دن میں تیس انڈے کھا گئے۔ تیس کم سے کم پندرہ روپے کے جاتے۔ ایک اور منار کا مرغی آجاتی۔"

"کیوں گھبراتی ہو۔ میرا معمہ نکلنے والا ہے۔ پہلا انعام ساٹھ ہزار۔ اللہ نے چاہا تو اکیلا ماروں گا۔"

"خاک ماریں گے۔ پچھلے مہینے بھی یہی کہہ رہے تھے۔"

"غلط کیا کہہ رہا تھا۔ بس ایک لفظ کی کسر رہ گئی۔ میں نے اکڑ فوں لکھا تھا مردود نے غٹر غوں کھول دیا۔ خیر غٹر غوں بھی میں نے چھوڑا تو نہیں تھا مگر جس حل میں غٹر غوں لکھا تھا اس میں بدقسمتی سے امرود کی جگہ نمرود آگیا۔ امرود آجاتا تو پانچ ہزار ہاتھ لگتے۔ بارہ صحیح حل نکلے تھے۔"

"جان جلتی ہے یہ باتیں سنکر۔ میں بہرحال آج جا رہی ہوں ورنہ وعدہ کیجئے کہ۔۔۔"

"بالکل وعدہ کرتا ہوں۔ مگر یہ مت بھولو کہ تدریج قانونِ فطرت بھی ہے اور سنتِ الٰہیہ بھی اک دم بریک لگانے سے گاڑی اُلٹ بھی سکتی ہے۔"

"میں کچھ نہیں جانتی۔"

"کوئی کچھ نہیں جانتا۔ ہم خاک کے پتلوں کا علم ہر حال میں جہالت کی منزل پر جاکر ختم ہوتا ہے لہٰذا ناشتے رفتہ رفتہ ہی بند ہو سکیں گے۔ کل صبح صوفی سمرقندی اور خواجہ تجارت آنے والے ہیں۔ صوفی سمرقند فرما رہے تھے کہ بغداد شریف میں انھوں نے انگلو عربک مرغیوں کے انڈے کھائے ہیں۔ ان کے ذائقے سے ہمارے انڈوں کا مقابلہ کر کے دیکھیں گے۔ اگر تجربہ کامیاب رہا تو اپنی بیگم کو تمہارے پاس مرغیاں پالنے کا فن سیکھنے بھیجیں گے۔"

پھر یہ دونوں بزرگ واقعی اگلی صبح آگئے تھے اور زوجہ نے "آخری ناشتے" کے عنوان سے ناشتہ کرا ہی دیا تھا۔

لیکن آج پھر آزمائش کی گھڑی آپہنچی کہ صوفی چمن علی اور مولانا ہدایت بیٹھک کی کرسیوں پر بہ چشمِ سر نظر آ رہے تھے۔

"پہلے عزیزم چائے منگواؤ۔" صوفی صاحب نے فرمایا۔ "پھر ہم تمھیں ایک معرکۃ الآرا شے دکھلائیں گے۔" یہ فرماتے ہوئے ان کی نظر اپنے ہاتھ والے پمفلٹ پر گئی تھی۔ میں سمجھا کوئی خوش خبری چھپی ہوگی۔

"کیا اسرائیل نے عربوں کے آگے گھٹنے ٹیک دیئے؟" میں نے پُرشوق لہجے میں دریافت کیا۔ انھوں نے برا سا منھ بنایا۔

"میاں تم پر ہر وقت سیاست ہی سوار رہتی ہے۔ صبح ہی صبح اللہ رسولؐ کا نام لو۔ جاؤ چلو۔ سردی کافی ہے چائے خوب گرم ہونی چاہیئے۔"

کیسے کہتا کہ زوجہ کس موڈ میں ہے۔ کان دبائے گھر میں آیا۔ زوجہ کیاری میں پانی دے رہی تھی۔ چولھا دور ہی سے ٹھنڈا نظر آرہا تھا۔

اس نے مجھے اپنے قریب خاموش کھڑا پاکر مستفسرانہ انداز میں نظریں اونچی کیں۔ میں نے لمبی آہ کھینچی۔ اسکے ماتھے پر شکن پڑ گئے۔ میں نے ایک اور آہ کھینچی۔

"کچھ منھ سے تو بولئے۔ کیا پیٹ میں درد ہو رہا ہے؟"

"درد نہیں۔ تپ لرزہ۔ پورے بدن میں۔ ذرا چولھا گرم کردو دوا جوش دینی ہے۔"

"کون کون ہے بیٹھک میں؟" وہ دفعتاً غرائی۔

"منکر نکیر۔ میرا وارنٹ لے کر آئے ہیں عالمِ برزخ سے۔"

"ہوں گے صوفی مسکین یا خواجہ عمر دراز۔"

"ناموں سے کیا فرق پڑتا ہے۔ یہ بتاؤ کروں کیا؟"

"بیٹھ کر ان سے باتیں کیجئے۔ پان بھجوائے دیتی ہوں حقہ کے بجائے سگریٹ پلائیے کیونکہ تمباکو ختم ہے۔"

"یہ سب تو ٹھیک ہے مگر۔۔۔۔ مگر چائے کی ان۔"

"ہاں ہاں مگر کیا۔"

"غالب کا شعر یاد آئے چلا جا رہا ہے۔ خموشی گفتگو

ہے بے نزاکت ہے زبان میری۔"

"مصرعہ کو شعر نہیں کہتے اور اقبال کا تخلص غالب کبھی نہیں تھا لہذا چائے کی اُمید قطعاً نہ رکھئے۔" یہ کہہ کر وہ کیاری کی طرف متوجہ ہوگئی۔

"ایک شعر اور سنو۔ محبت معنی و الفاظ میں لائی نہیں جاتی۔"

"ایسے شعر مجھے بھی سیکڑوں یاد ہیں۔ بس جائیے۔ آج پُھسلاوے میں نہیں آسکتی۔"

"کہاں جاؤں۔ میرا تو کوئی میکہ نہیں۔ کوئی بھیا نہیں ——— اے ہجوم نامرادی جی بہت گھبرائے ہے۔"

"بیٹھک میں جائیے۔ آخر کیا مصیبت ہے کہ آپ کے ملاقاتی بغیر چائے کے مانتے ہی نہیں۔ بے حیائی کی بھی حد ہے۔ مانگ مانگ کر پیتے ہیں۔"

"بے شک بہت برا زمانہ ہے۔ میں سارے زمانے میں آگ لگا دوں گا۔ تم بس چولھے میں آگ لگاؤ ——— زیادہ نہیں دو ہیں۔ بس تین چار پیالی۔ دو چار انڈے۔"

"شکر بھی نہیں ہے۔ آپ سے رات کہا تھا بڑے لے آئیے لاتا مگر اپنی والی دکان بند ہوگئی تھی۔ اور کہیں سے بغیر پیسوں کے کیسے مل جاتی۔ چلو نعمت خانے والی نکال لو۔"

"ہائیں" وہ اچھل پڑی۔ "آپ کو نعمت خانے کی کیا خبر؟"

"تمہیں کب یقین آئے گا کہ تمہارا شوہر بھی ارباب کشف میں سے ہے۔ نعمت خانے کے اوپر والے حصے میں فیروزی رنگ کا ڈبہ۔ اس میں دو تین کلو شکر۔ کشف کے آئینۂ صافی میں یہ سب نظر آرہا ہے۔"

"دیکھئے۔ وہ میں نے ایسے ویسے وقتوں کے لئے لگا رکھی ہے۔"

"ڈارلنگ۔ ایسا ویسا وقت کیا قیامت کو آئیگا۔ جانِ تمنا بلکہ روحِ زندگی فقط آج اور۔ صوفی چمن اور مولانا ہدایت مجھے ہی پھاڑ کھائیں گے۔ وہ بخشنے والوں میں نہیں ہیں۔"

اس کی کشیدہ عضلات میں ڈھیلا پن پیدا ہوا۔ ماتھے کے شکن غائب ہوگئے۔ ہونٹوں سے مسکراہٹ جھانکی۔

اور پھر شایانِ شان ناشتہ بیٹھک کی میز پر لگ ہی گیا تھا۔ صوفی صاحب نے ایک انڈا حلق سے اُتارنے کے بعد ہاتھ والا پمفلٹ میری طرف بڑھایا ——— "لو اسے پڑھو۔"

میں نے بڑے اشتیاق سے اس پر نظریں دوڑائیں مگر عنوان دیکھتے ہی بوریت کی لہر ایڑی سے چل کر چوٹی تک پہنچی۔ بہ حروفِ جلی چھپا ہوا تھا۔

"جماعتِ اسلامی سے اعلانِ بیزاری۔"

صوفی صاحب شاید میرے چہرے ہی کو گھور رہے تھے۔ تمسخر کر بولے:۔

"میاں برے برے منہ کیسا بنا رہے ہو۔ پڑھ کے تو دیکھو۔"

"نہیں قبلہ ——— ایسی منحوس جماعت کا ذکر تک میں صبح ہی صبح سننا نہیں چاہتا۔"

"ہائیں ——— یہ تم کہہ رہے ہو۔" وہ چونکے۔ ان کے مبارک چہرے پہ حیرت اور مسرت کی بجلیاں آنکھ مچولی کھیلنے لگیں۔

"کیوں نہ کہوں ——— مجھے بڑا نقصان پہنچا ہے اسکی وجہ سے۔"

"سچ؟" ان کا ہاتھ دوسرے انڈے کو دہانِ مبارک تک لے جاتے لے جاتے رُک گیا ——— "ذرا سناؤ تو کیا ہوا تھا؟"

"کباڑا ہوگیا تھا۔ اب آپ کو کیا سناؤں۔ پرائیوٹ معاملات ہیں۔"

"نہیں تمہیں ہمارے سر کی قسم ———"

"آپ بھی مجبور کردیتے ہیں۔ لیجئے سُنئے۔ میری پھوپی زاد بہن کی ایک خالہ زاد بھانجی ہے۔ اس کی ایک سہیلی تھی شاہینہ آپ نام ہی سے اندازہ کرلیجئے کہ کیا کچھ قیامت نہ رہی ہوگی۔ چندے آفتاب چندے ماہتاب۔ بس دیکھئے تو دیکھتے ہی رہیئے۔"

میں چائے کا گھونٹ لینے کے سلسلے میں رکا تو صوفی صاحب بیتابانہ بولے:۔

"ہاں پھر؟" وہ بہت ہی اشتیاق سے گوش بر آواز تھے۔

مختصر کیا ہے۔ مختصر یوں سمجھئے کہ میرا اس سے رُومانس … نہ جانے کہاں سے اس کا ایک ماموں زاد بھائی … تھا۔ وہ جماعت اسلامی سے متعلق تھا۔ بظاہر تو سیدھا سادھا مگر اندر سے بے حد چالاک۔ ہم دونوں یہ سمجھ رہے تھے کہ وہ بدھو ہے مگر اس نے تو چند ہی روز میں تاڑ لیا کہ دال میں کچھ کالا ضرور ہے۔ پھر خبیث نے نہ جانے کیا پٹی شاہینہ کے گھر والوں کو پڑھائی کہ ان کے تیور ہی بدل گئے۔ ایک دن شاہینہ کے والد صاحب نے صاف صاف کہہ دیا کہ برخوردار! اتنے زیادہ مت آیا کرو۔ شاہینہ سے تمھارا پردہ کرا دیا گیا ہے۔ میں اپنا سا منہ لئے گھر آیا اور شاہینہ کو خط لکھا کہ اب ہماری اور تمھاری ملاقات خالہ اتّو کے گھر ہوا کرے گی۔ خط جس کے ہاتھ بھیجا تھا وہی جواب بھی لے آیا۔ شاہینہ نے لکھا تھا کہ دیکھئے بھائی صاحب۔ اب تک میں خدا کی چھٹکار میں گرفتار تھی۔ سوچا ہی نہیں کہ رومانس بازی کوئی بُری چیز ہے۔ مگر اب فرقان بھائی نے میری آنکھیں کھول دی ہیں۔ خدا کے لئے آپ بھی اپنی آنکھیں کھولئے۔ مر کے خدا کو حساب دینا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔"

میں نے داستان ختم کر کے طویل سانس لیا۔ صوفی اور مولانا دونوں بڑی توجہ سے سن رہے تھے۔

"پھر کیا ہوا؟" صوفی صاحب نے پوچھا۔

"بس پھر کیا ہوتا ——— میرے دل کی دنیا اُجڑ گئی۔ اُجاڑنے والا کمبخت فرقان ہی تھا۔ وہ ہرگز نہ اُجاڑتا اگر جماعتِ اسلامی والوں نے اس کا دماغ نہ خراب کر دیا ہوتا۔ دوسروں کے معاملات میں ٹانگ اڑانا اس جماعت کی پرانی عادت ہے اور اس عادت کا نام ان مسخروں نے رکھا ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ ایک شاہینہ ہی کیا اللہ نہ جانے کتنی لڑکیوں کو انھوں نے شاہراہِ ترقی سے ہٹا کر دقیانوسیت کے اندھیروں میں دھکیلا ہوگا۔ میں پہلے انھیں شریف لوگ سمجھتا تھا مگر ایسی بھی کیا شرافت کہ اب کوئی رومانس بھی نہ لڑائے۔"

صوفی اور مولانا صاحبان ایک دوسرے کی طرف دیکھ کر داد طلب انداز میں مسکرا رہے تھے۔ مجھ پر بلا کی سنجیدگی طاری تھی۔

"خدا کی قدرت ہے۔" صوفی صاحب دفعتاً بولے "تمھارے ایڈیٹر تجلّی تو خبر نہیں کیا دیکھ کر جماعتِ اسلامی پر ریجھے ہوئے ہیں مگر تمھارے دل میں اللہ نے نور ڈال دیا۔ ہمیں خود بھی تجربہ ہے ان وہابیوں کا۔ یاد ہوگا دو سال ہوئے اپنی درگاہ کے عرس میں گل بکاؤلی نام کی قیامت آئی تھی۔ وہ ہماری کافی عقیدتمند ہوگئی تھی مگر شیخ یونس نے اسے ورغلا دیا۔ شیخ یونس بھی جماعت کے پھیرے میں آئے ہوئے ہیں۔ خدا جانے اُس فتنۂ عالم کو کیا گھول کر پلایا کہ یہاں سے جاتے ہی وہ پردے میں بیٹھ گئی اور سنا ہے کچھ روز ہوئے اس نے شادی بھی کر لی ہے۔"

"جی ہاں ——— دوسروں کے رنگ میں بھنگ ڈالنا ان جماعت والوں کی پرانی عادت ہے۔ جان جلتی ہے انکی صورتیں دیکھ کر۔ میرا بس چلے تو سب کو کشتی میں بھر کر بحرالکاہل میں غوطہ دیدوں۔"

"جب یہ بات ہے برخوردار تو اپنے سالے میاں کو کیوں نہیں راہِ راست دکھلاتے۔ دھمکی دو کہ یا تو جماعت سے بیزاری کا اعلان کریں ورنہ ان کی بہن کے حق میں اچھا نہ ہوگا۔"

"دی تھی ایک دفعہ۔ اُن نابٹ صاحب نے اسی روز اپنی بہن کو گھر بلا لیا اور میری مٹی پلید ہوگئی۔ بھلا ہانڈی چولھا میرے بس کا کہاں تھا۔ چار دن ہوٹل میں کھایا تو آدھی تنخواہ ختم ہوگئی۔"

"کمال کرتے ہو ——— تمھارے یار دوست شہر میں کم ہیں کیا ——— باری باری ایک ایک کے یہاں کھاتے تب بھی کئی ماہ گذار لے جاتے۔"

"قبلہ بے حد تلخ تجربہ ہوا ہے۔ بقول شاعر بوقتِ تنگدستی آشنا بیگانہ می گردد۔"

"شاعروں کی بکواس پر یقین کیوں کرتے ہو۔"

"چلئے۔ آپ ایسا فرماتے ہیں تو بندہ پھر دھمکی دہرا دیگا۔ پہلا ہفتہ آپ کے دسترخوان پر گذارے گا۔"

"آں ... ہاں ——— دراصل میاں ہماری زوجہ تو

بڑی واہیات ہے۔ پہان داری تو اس کی چڑھ ہے۔ یہ بات نہ ہوتی تو تمہارے لئے جان بھی حاضر تھی۔"

"ناچیز کے حق میں کسی بھی دوست کی توجہ واہیات سے کم نہیں ہے۔"

"اچھا خیر اشتہار تو پڑھ لو۔"

"آپ اصرار کرتے ہیں تو پڑھے لیتا ہوں۔"

اشتہار یہ تھا۔ لفظ بہ لفظ ہدیۂ ناظرین ہے:۔

جماعت اسلامی سے اعلانِ بیزاری

برادرانِ اسلام! ہم دستخط کنندگان یہ اعلان کرتے ہیں کہ جناب عبدالحمید صاحب جبلپوری جن کا گہرا تعلق نام نہاد جماعتِ اسلامی سے تھا اور وہ اس کو اہلِ حق کی جماعت مانتے تھے مگر اب جب کہ جناب عبدالحمید صاحب جماعتِ اسلامی کے عقائدِ باطلہ پر مطلع ہوگئے ہیں اس جماعت سے تحریری طور پر بیزاری کا اعلان کر دیا ہے اور جماعتِ اسلامی کو اس کے عقائدِ باطلہ کی بنا پر کافر مانتے ہیں اس سلسلے میں جو تحریر موصوف نے اپنے دستخط خود سے دو گواہان کے روبرو ہمیں دی ہے اس کی نقل بعینہٖ درج ذیل ہے:۔

نقل مطابق اصل

میں عبدالحمید عبدالعزیز اقرار کرتا ہوں کہ جماعتِ اسلامی اور تبلیغی جماعت سے بیزاری کا اقرار کرتا ہوں اور ان جماعتوں کو ان کے عقائدِ باطلہ کی وجہ سے کافر جانتا اور مانتا ہوں۔

دستخط خود

عبدالحمید۔ ۲۳ - ۱۲ - ۷۳

گواہ نمبر ۱ محمد حمید اللہ خاں رضوی

گواہ نمبر ۲ محمد عبدالعزیز خاں اشرفی رضوی۔

المشتہرین

(۱) محمد عبدالعزیز خاں اشرفی رضوی۔

(۲) عبدالرحیم (۳) بدیع الزماں یزدانی ازہر

(۴) نور محمد (۵) محمد ابراہیم رضوی۔

پتہ:۔ انواری ریلوے سٹیشن چنگی ناکہ ۱۵ ناگپور۔

میں دل ہی دل میں پڑھنا چاہتا تھا۔ صوفی صاحب نے فرمائش کی کہ زور سے پڑھوں۔ فرمائش پوری کرنی پڑی۔ بیچ بیچ میں دونوں بزرگوں کی طرف دیکھ بھی لیتا۔ دونوں کے مبارک چہرے بہار دے رہے تھے۔ آنکھوں میں فخر کی ایسی کیفیت تھی جیسے یہ پمفلٹ خود ان کے ہی کسی شاندار کارنامے سے متعلق ہو۔

"اب کہو ـــ کھل گیا ناڈھول کا پول۔" صوفی صاحب نے خاتمے پر کہا۔

"یہ عبدالحمید غالباً وہی ہیں جو انگریز کے زمانے میں ترکی کے سلطان تھے۔" میں نے اپنا خیال ظاہر کیا۔

"لاحول ولاقوۃ ـــ کیا فضول ہانکتے ہو۔"

"پھر شاید ملکہ وکٹوریہ کے بھتیجے ہوں گے ـــ"

"آگئے اپنی اصلیت پر ـــ تمہارا یار بنا ہی نہیں چلتا۔ ذرا میں تولہ ذرا میں ماشہ۔ گرگٹ کی طرح رنگ بدلتے ہو۔"

"آپ غلط سمجھے۔ میرا مطلب ہے کہ پڑ فتائیوں کو بھلا کون پوچھتا ہے۔ فرض کیجئے۔ اخبار میں خبر چھپے کہ رمضان خاں اسلام سے تائب ہو کر عیسائی بن گئے تو کون اسے اہمیت دے گا۔"

"ہوش کی باتیں کرو۔ جبل پور کوئی گمنام جگہ ہے۔ بڑا بھاری شہر ہے۔ وہاں جو شخص رہے گا اسے چھٹ فتائیا نہیں کہہ سکتے ـــ کفر کیوں بکتے ہو برخوردار۔ عبدالحمید نام ہے۔ عبدالحمید کی تذلیل کر کے تم بالواسطہ خدا کی شان میں گستاخی کر رہے ہو۔"

"میں نے آپ کی طرح علم کلام نہیں پڑھا۔ موٹی عقل ہے ایسی باریکیاں نہیں سمجھ میں آتیں۔"

"دیگر معاملات میں تو بڑے چالاک بنتے ہو۔ فضول ہے تم سے بہتر رائی کی امید رکھنا۔ ہم سمجھتے تھے اللہ نے تمہارے دل میں نور ڈال دیا۔ مگر لعنت۔ ناہینہ بیگم کا قصہ بھی تم نے جھوٹ ہی گھڑا ہوگا۔"

"ناہینہ بیگم نہیں، مس ناہینہ۔ کاش آپ اسے ایک نظر دیکھ سکتے۔ اسے دیکھنے والا اپنے ہوش ہی میں کہاں رہتا ہے کہ قصے گھڑ سکے۔"

"میاں تو دکھلاؤ نا —— اس کا وجود ہم دیکھنے ہی پر تسلیم کریں گے۔ مگر کہاں سے دکھلاؤ گے۔ خود تمھیں ہی اسکے ابا میاں نے گھر کا راستہ دکھلا دیا۔" انھوں نے قہقہہ مارا۔

"یہی تو مشکل ہے۔ خیر یہ نہ سمجھئے میں ہار مان گیا —— آپ کی دعا سے اب ایک اور جگہ چھیڑ چھاڑ چل رہی ہے۔ جماعتِ اسلامی والوں کی تو ایسی کی تیسی۔"

"بس رہنے دو۔ ہم بے وقوف بننے والوں میں نہیں۔ کاش تم طریقت کی راہ پر ثابت قدم رہتے۔ اب کی تو تم عرس پیران کلیر شریف بھی نہیں گئے۔"

"کیا فائدہ اب جاکر۔ سنا تھا کہ اب وہاں زنانِ عاشقانِ اولیاء کی ریل پیل نہیں ہوگی۔ پھر بھلا کیوں جاتا۔"

"میاں بچے ہو عقل کے کچے ہو —— جاکے تو دیکھا ہوتا۔"

"موضوع بدل گیا ہے صوفی بھائی" مولانا ہدایت نے ٹوکا۔

"ارے ہاں —— زنانِ عاشقانِ اولیاء کے مسئلے پر پھر گفتگو کریں گے۔ فی الحال مسئلہ یہ ہے کہ اس اشتہار کو دس بیس ہزار چھپوا کر بٹوانا ہے۔ کاغذ کمبخت بے حد مہنگا ہوگیا ہے۔ کئی سو خرچ آئیں گے —— مگر ثواب کے کام میں خرچ کا کیا دیکھنا۔ تمھیں کم سے کم بیس روپے چندے میں دینے ہیں۔"

"مجھے" میں اچھل پڑا۔

"اور کسے —— انکار نہیں کرسکتے۔ یا پھر تم یہ مانو کہ جماعت اسلامی سے تمھارا بھی تعلق ہے۔"

"مان لوں گا —— اگر آپ کہیں تو میں کالے دیو تک سے اپنا تعلق مان لوں گا مگر بیس روپے میرے فرشتے بھی نہیں دے سکتے۔"

"کیسے نہیں دے سکتے۔ دینے پڑیں گے۔ تمھاری دوستی پر تو ہمیں ناز ہے۔ پہلے سوچا تھا پچاس وصول کریں گے مگر خلاف توقع مولانا غفران سے تیس مل گئے۔ چلو تمھارا بوجھ کم ہوا۔"

"میری ہستی پلید ہو جائیگی قبلہ۔ اچھا ایک بات سمجھا دیجئے۔"

"پوچھو۔"

"عبد الحمید صاحب جتنے دنوں جماعتِ اسلامی سے متعلق رہے ان کے کچھ بال بچے بھی ہوئے ہوں گے۔ ان کے بارے میں کیا فتویٰ ہے؟"

صوفی صاحب نے مولانا ہدایت کی طرف دیکھا۔ مولنا ہدایت نے کھکار کر کہا:۔

"سوال کا مطلب واضح کرو۔"

"مطلب یہ ہے کہ جماعت سے ان کے تعلق کا زمانہ تو ظاہر ہے ان کے کفر کا زمانہ ہوگا۔ بیوی مسلمان میاں کافر۔"

"ٹھیرو —— یہ قیاس کیسے کرلیا کہ جماعت سے انھوں نے شادی سے پہلے تعلق قائم کیا ہوگا۔ ممکن ہے بعد میں کیا ہو۔"

"کوئی فرق نہیں پڑتا —— فرض کیجئے شادی سے پہلے ان کا تعلق جماعت سے قائم ہوچکا ہو تو دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے گا کہ وہ کنوارے کافر تھے —— اب ان کا نکاح ایک مسلمان بچی سے کیسے درست ہوا ہوگا —— یا پھر فرض کرلیجئے کہ بوقت نکاح تو جماعت سے تعلق نہ تھا لہذا کافر بھی نہ تھے۔ پھر شامتِ اعمال سے یہ تعلق قائم ہوگیا تو گویا مرتد ہوگئے۔ اب رشتۂ نکاح کا کیا بنے گا۔ سنا ہے مرتد ہوتے ہی نکاح الفط ہوجاتا ہے۔"

"وہ تو ہوجاتا ہے مگر میاں ہمیں ان کے بچوں سے کیا مطلب۔ اللہ خود حساب لے گا۔ ہمارا کام تو عامتہ المسلمین کو جماعتِ اسلامی کے شر سے بچانا ہے۔ عبد الحمید اور ان کے بال بچے جنت میں جائیں یا جہنم میں یہ تو پروردگارِ عالم کے ہاتھ میں ہے۔"

"جی بے شک۔ پروردگارِ عالم کے ہاتھ میں تو یہ بھی ہے کہ آپ سے مجھے فی الحال سو روپے قرضِ حسنہ دلا دے۔ لیکن طے ہے کہ آپ نہیں دیں گے لہذا عبد الحمید بے چارے کے اہل و عیال کے سلسلے میں قدرتِ الٰہی کے حوالے سے کیا فائدہ۔"

"پھر کیا شیطان کو بھی کوئی قدرت ہے۔" مولنا آنکھیں نکال کر غرائے۔

"شیطان کافی دنوں سے رخصت پر ہے — اس
ب کو اس بحث میں کیوں گھسیٹتے ہیں"
"کفر بکتے ہو۔ شیطان کو تو اللہ تبارک تعالیٰ نے
ست تک کی مہلت دی ہے۔ وہ رخصت لیکر کہاں
ے گا"
"آپ سمجھے نہیں۔ میرا مطلب تھا کہ خلقِ خدا کو
اکرنے کا فریضہ تو زور شور سے جماعتِ اسلامی ادا
ہی ہے۔ درجنوں روز کے حساب سے کافر تیار ہو رہے
پھر شیطان کیوں مشقت اٹھائے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ وہ
غنیمت جان کر کشمیر یا سوئٹزرلینڈ یا فرانس وغیرہ کی
یح کو نکل گیا ہو"
"عجیب باتیں کرتے ہو — میاں چندے کو اس
با دخل۔ اشتہار چھپوانا ہے تم ہیں دے دلاکر قصہ
رو —"
"اور کیا" صوفی صاحب نے تائید کی "دینی معاملہ
ن و چرا اور آئیں بائیں شائیں زندیقوں کا طریقہ ہے
شاء اللہ صحیح العقیدہ ہو۔ لاؤ نکالو"
"کہاں سے نکالوں — کاش پانچ روپے ہی
ں ہوتے تو سلور موووی ٹون کی ملکہ بازِ معشوقہ دیکھتا
یں لگی ہے۔ کھڑکی توڑ ہفتہ چل رہا ہے"
"مردود تم فلمیں بھی دیکھتے ہو —" صوفی صاحب
ے۔
"نہ دیکھتا اگر آپ کی طرح میری بھی کوئی درگاہ ہوتی
ں عرس کے میلے لگا کرتے"
"نعوذ باللہ — عرس کو میلہ کہتے ہو۔ اب سمجھے۔
ے بھی عقائد اپنے ساہلے سے مختلف نہیں ہیں۔ جہنم
ر۔ عقیدے کچھ بھی ہوں اشتہار کا چندہ تو دینا ہی ہوگا۔
خاطر ہم عقائد کے اختلاف کو نظر انداز کر سکتے ہیں"
ایک بات اور سمجھ میں نہیں آئی" میں نے مولانا
رخ کیا "یہ ایک ہی صاحب کے دو نام۔ عبدالحمید
نیر — اسے شاید دوغلا پن کہیں گے"

"زبان کو لگام دو۔ حضرت ابوبکرؓ کا نام ابوبکر بھی تھا اور صدیق بھی۔ اسی طرح حضرت فاروقؓ کا نام فاروق بھی تھا اور عمر بھی" یہ کہتے ہوئے مولانا نے فخر سے گردن ہلائی۔

"سمجھ گیا — اچھا ایک اور بات۔ کافر معشوق کو بھی تو کہتے ہیں۔ کیا عجب ہے، ان دوہرے ناموں والے بزرگ نے جماعتِ اسلامی اور جماعتِ تبلیغی کو اسی معنی میں کافر کہا ہو۔ جب تک ان کی طرف سے وضاحت نہ ہو جائے بات مشکوک ہی رہے گی"

"بھس بھرا ہوا ہے تمھاری کھوپڑی میں" صوفی صاحب جھنجلا کر دخیل ہوئے — "کافر معشوق کے معنی میں استعمال ہوا ہوتا تو اعلانِ بیزاری کے کیا معنی تھے۔ معشوقوں سے بھی کوئی بیزار ہوتا ہے"

یہ کہتے ہوئے صوفی صاحب کی آنکھوں میں خاص قسم کی چمک آگئی تھی۔

"سنا تو ہے کہ ہوتے ہیں —" میں بولا "آپ نے بھی شیخ سعدی کا شعر سنا ہوگا:

چناں قحط سالی شد اندر دمشق
کہ یاراں فراموش کردند عشق

استاد علیہ الرحمۃ نے اس کا یہ مطلب بتایا تھا کہ قحط سالی کی بنا پر دمشق کے اہلِ دل نے عشق تک کرنا چھوڑ دیا تھا اور نون تیل ادرک کے چکر میں پھنس گئے تھے"

"استغفر اللہ۔ صدیوں پہلے کی بات اس وقت لیکے بیٹھ رہے ہو۔ کونسا ہمارے یہاں قحط پڑ رہا ہے"

"نہیں پڑ رہا!" میں نے حیرت سے آنکھیں پھیلائیں۔

"کہاں پڑ رہا ہے" صوفی صاحب غرائے۔

"آٹا ایک روپیہ ۷ پیسے کلو۔ بناسپتی گیارہ روپے کلو۔ ایندھن دس روپے من —"

"بس بس — یہ فہرست ہمیں بھی معلوم ہے۔ قحط تو نہ ہوا۔ کیا چیز ہے جو بازار میں نہیں ملتی"

"ہو سکتا ہے آپ کو ملتی ہو — ناچیز جس زمانہ عالم

سے رومانس لڑا رہا ہے اس نے فرمائش کی تھی کہ ایک ٹین ڈالڈا بناسپتی کا تحفہ لاکر دو — میں شہر بھر میں ڈھونڈ آیا کہیں نہیں ملا۔"

"یونہی تھوڑی ہی مل جاتا ہے۔" صوفی صاحب رو دیں بولے "بلیک کے دام جیب میں ڈالو پھر ہمارے ساتھ چلو دیکھیں کیسے نہیں ملتا ہے۔"

"داموں ہی کا تو چکر ہے — دام اُس بے چاری کے پاس بھی نہیں — تبھی تو مجھ جیسے گدھے سے رومانس لڑا رہی ہے۔ اب اسے کیا معلوم کہ شیخ سعدی کیا کہہ گئے تھے۔"

"بھئی یہ فضول باتیں ختم ہونی چاہئیں" مولٰنا نے اُکتا کر کہا "چندے کا ان مسائل سے تعلق ہی کیا ہے دفع کرو برخوردار۔ بیس دے کر جان چھڑاؤ۔"

"بس ایک بات اور — میرے سالے بزرگوار بھی تو جماعتِ اسلامی کے سربراہ ہیں۔ کفر میں کیا شک رہا۔ اب بتلائیے ان کی بہن یعنی میری زوجہ کا کیا بنے گا۔"

"خواہ مخواہ کے سوال کھڑے کرتے ہو بھائی کافر ہو جائے تو بہن پر کیا اثر پڑے گا۔"

"خواجہ راحت حسین تو فرما رہے تھے کہ جو شخص جماعتِ اسلامی کا حامی ہو اس کے بھائی بہن ماں باپ اور اولاد کافر ہو جاتے ہیں۔"

"خواجہ راحت حسین مجذوب آدمی ہیں۔ ان کی باتیں تمھاری سمجھ میں نہیں آسکتیں — چھوڑو کیا لے بیٹھے۔ بیس اس وقت نہیں تو دس دیدو۔ دس کل دیدینا۔" صوفی صاحب نے بڑی شفقت سے میرے شانے پر ہاتھ رکھا۔

"کل ہی پورے لے لیجئے گا — میں شبراتی کو آج مکہ باز معشوقہ کے بکنگ آفس پر لگوا رہا ہوں۔ دس بیس ٹکٹ خرید کر بلیک کرے گا۔ انشاء اللہ پچاس چالیس تو ہاتھ آہی جائینگے — بیس آپ کے۔"

"ارے بدمعاش — یہ دھندے بھی کرتے ہو" صوفی صاحب لہرائے — "تمھارا اعتبار تو نہیں مگر چلو کل کا انتظار کئے لیتے ہیں۔ اچھا اب چل رہے ہیں طفیل احمد صاحب کے یہاں چائے کی دعوت ہے انتظار ہو رہا ہوگا۔ چلئے مولانا۔"

"خدا کی پناہ — ابھی آپ وہاں بھی چائے پئیں گے۔" میرا منہ پھاڑ سا کھل گیا۔

"ارے تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ تمھارے مختصر سے ناشتے سے ہمارا کام چل گیا —" یہ صوفی صاحب کے الفاظ تھے — "اگر یوں پھول سونگھنے لگیں تو ریاضت ہو چکی — برخوردار۔ عبادت و ریاضت کے لئے ہاتھیوں جیسی طاقت چاہئے۔ کھائیں پئیں نہیں تو دو دن میں سوکھ ساکھ کر تمھاری طرح چھوارا بن جائیں۔"

اور ان کے جانے کے بعد میں نے آئینہ دیکھا تو واقعی چہرے پر ڈھائی بج رہے تھے اور ڈھانچا ایسا لگ رہا تھا جیسے ایک تنکا ہے جو ابھی ہوا کے جھونکے میں اڑا چلا جائیگا۔

زوجہ نے تحیر آمیز لہجے میں ٹوکا۔

"ہائیں — آج یہ کیا بدعت۔ آپ اور آئینہ۔"

"عمر یونہی ضائع کردی۔ صوفی چمن علی عمر میں مجھ سے کہیں بڑے ہیں مگر رخسار دیکھو تو گیند جیسے۔ کلائیاں دیکھو تو رستم جیسی۔ وزن دو کا ڈنٹل سے کم نہ ہوگا — کہہ رہے تھے کہ اب طفیل احمد کے یہاں ناشتہ کریں گے۔"

"بیل بھینس اس سے زیادہ کھا لیتے ہیں۔ حرام کی ملے تو آپ کی بھی خوراک بڑھ جائے گی۔"

"سوال حرام اور حلال کا نہیں ڈارلنگ۔ عبادت و ریاضت کے لئے بلاشبہ طاقت چاہیئے اور طاقت بغیر غذا کے کیسے آئے۔ مجھے سمجھ میں نہیں آتا ہم لوگ کیوں جی رہے ہیں۔"

"ان دوست احباب نے آپ کو کم سے کم ذہنی طور پر تو تباہ کر ہی دیا ہے۔"

میں جواب دینے جا رہا تھا کہ دفعتاً شور اٹھا لاؤڈ اسپیکر پر ریکارڈ بج رہا تھا۔

بجکا ہی مری بنادے اجمیر والے خواجہ

یہ دراصل ڈی پی سی کے اُمیدوار مجھلن شاہ کے پروپگنڈے کی ایک کڑی تھی۔ کئی دن سے اکثر اوقات محلہ گونجتا ہی رہتا۔ ریکارڈنگ کے بیچ بیچ اس طرح کے فقرے دہرائے جاتے۔

"اپنے ہردلعزیز رہنما جناب بھلن شاہ کو ووٹ دیکر کامیاب بنائیے۔ ان کی کامیابی آپ کی ہی کامیابی ہے۔ یہ کامیاب ہوگئے تو غریبی، رشوت خوری، ناانصافی سب دور ہوجائے گی۔ ان کا چناؤ نشان مرغا ہے۔"

ریکارڈنگ میں ہر ذوق کا لحاظ رکھا جارہا تھا۔ کبھی آواز آتی :۔

"مجھے کوئی مل گیا تھا سرِ راہ چلتے چلتے۔"
"موسم ہے عاشقانہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"
"ہوگئی آدھی رات اب گھر جانے دو۔"
"بول تیرے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔"
"میں میکے جارہی ہوں خبردار مجھے نہ روکنا۔"

اور کبھی آواز آتی :۔

"خواجہ پیا مری رنگ دے چندریا۔"
"سبز گنبد کے مکیں میری مدد فرمائیے۔"
"جو کچھ ہمیں لینا ہے لے لیں گے محمدؐ سے۔"
"بگڑی مری بنادے اجمیر والے خواجہ۔"

زوجہ سخت بیزار تھی۔ اس وقت بھی وہ بھنّا اٹھی۔

"خدا غارت کردے۔ دماغ کی چولیں ہلا دیں کمبختوں نے۔ آخر کبھی کو یہ عذاب ختم بھی ہوگا یا نہیں۔"

"عذاب کہتی ہو ـــ بھاگوان بھلن شاہ ووٹ مانگ رہے ہیں۔ مردے تک قبروں سے اُکھڑ آئیں گے۔ کیا سمجھتی ہو۔ لو یہ شاہ کے خلفاء میں سے ہیں۔ ممبری پر آگئے تو دیس کی کایا پلٹ ہوجائے گی۔"

"یہ بے پر کی آپ اپنے احباب ہی تک محدود رکھا کیجئے۔ میرے کان پک گئے ہیں۔"

"چلو ہم تم خواجہ اجمیری کے مزار پر چلیں۔ عرض تو کریں کہ یہ کیا اندھیر ہے آپ کے ہوتے ملک کہاں پہنچ گیا ہے۔"

"ہاں جو تھوڑا سا دین رہ گیا ہے اسے بھی غارت کراؤ ـــ خدا جانے شیطان نے عقلوں پر کیا پتھر ڈالدیئے ہیں۔ بگڑی مری بنادے اجمیر والے خواجہ۔ پاگلوں کے سوا ایسے ہذیان کا تصور بھی آخر کون مسلمان کرسکتا ہے۔ اس سے تو وہی اچھے جو دیوی دیوتا پوجتے ہیں۔"

"اب تم وہابیت پر بور کروگی ـــ تمھاری آپا سلیمن کے جو بچہ ہوا وہ اجمیر ہی جاکر تو ہوا تھا۔"

"مجھے غصہ نہ دلائیے سلیمن آپا ہوگی آپ کی۔ اجمیر میں تو بچوں کی کاشت ہو رہی ہے نا۔ لگے جان جلانے۔"

"مذاق نہیں کررہا۔ سلیمن کا میاں کہہ رہا تھا کہ جب اس نے خواجہ اجمیری کے مزار پر ہاتھ جوڑ کر عرض کیا کہ اے داتا مجھے اولاد دیجئے تو خواجہ لیٹے سے اُٹھ بیٹھے تھے اور کہا تھا کہ جا تیری عرضی منظور ہوئی۔ درگاہ کے فنڈ میں اکتالیس روپے ستر نئے پیسے دیدے چاند سا بیٹا ملے گا۔"

"بیٹا کہاں ملا۔" زوجہ تڑخی "لونڈیا ہے بالشت بھر کی۔"

"ہاں۔ وہ کہہ رہا تھا یہ بیوی کمبخت ہی کی غفلت سے ہوا۔ سجدے کے بجائے بس رکوع کرکے رہ گئی مزار شریف پر۔ منحوس سے لاکھ کہا کہ سجدے میں گرجا مگر وہابیوں کے خاندان سے جو ہے۔ منمنانے لگی کہ سجدہ نہ کرا ہے رکوع بھی بہت ہے۔"

"آپ خدا کے لئے کہیں ٹہل آئیے ـــ میں لڑ پڑوں گی۔"

"ضرور لڑو ہم جنیوا کانفرنس منعقد کرکے صلح کرلیں گے۔"

"میں ہاتھ جوڑتی ہوں ـــ"

"مجھے کیا فائدہ ـــ پانچ روپے دلواؤ۔ مکہ بازحسنہ کا کھڑکی توڑ ہفتہ چل رہا ہے۔ غم غلط کرنے کیلئے شراب نہ سہی پکچر ہی سہی۔ ذرا غور کرو مکہ بازحسینہ۔ سبحان اللہ بلکہ جزاک اللہ۔"

"اچھا اچھا ـــ اچھا۔" وہ طرارے میں جھپٹتی ہوئی اندر گئی اور سچ مچ پانچ کا نوٹ نکال لائی۔

"لو مکے باز حسینہ دیکھو۔ جوتے باز محبوبہ دیکھو۔

جو چاہے دیکھو مگر میرا پیچھا چھوڑ دو۔ یہ بگڑی مری بنانے والا ریکارڈ مجھے پاگل کر دے گا۔ کیا آپ سے نہیں ہو سکتا کہ اسے بند کرا دیں۔"

"میں کرا دوں ـــــ بھلن شاہ بھسم کر کے رکھ دیں گے میں تمھاری بیوگی نہ دیکھ سکوں گا۔"

"اتنا تو کہہ سکتے ہیں جا کر کہ اور ریکارڈ بجائیں۔ فلمی گانوں کی کونسی کمی ہے۔"

"ارے تو انھیں سے کونسی شبنم کانوں پر ٹپکتی ہے۔"

"کانوں کمبختوں پر کچھ بھی گذر جائے مگر روح کی بیکلی سے تو نجات ملے گی ـــــ کھلا شرک۔ خدا کا مضحکہ ـــــ مجھ سے برداشت نہیں ہوتا ـــــ"

"تم کوئی ٹھیکہ دار ہو دنیا کی ـــــ ہوگئی آدھی رات سے تو اچھا ہی ہے۔"

"مغلظ گالیاں بھی اتنی نہیں کھل سکتیں۔ کمبختوں سے کہہ کے تو دیکھئے۔"

"اتنا پٹوں گا کہ ہڈیاں ڈھونڈتی پھروگی۔"

"بس تو میں بھیا کے گھر جا رہی ہوں۔"

"کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اُدھر تو دو طرفہ ریکارڈنگ چل رہی ہے۔ ایک طرف مرزا طغرل ہیں دوسری طرف شیخ جہتاب۔ ایک پر ایک بازی لے جانے کی دھن میں ہے۔ بس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پاگل کتے ایک دوسرے پر چڑھ دوڑے ہیں ـــــ"

"شور برداشت ہو سکتا ہے۔ شرکیات سے تو نجات ملے گی۔"

"یہ بھی امید مت رکھو۔ قوالیاں سب طرف مقبول ہیں۔ وہاں میں نے خود وہ ریکارڈ سنا ہے۔ ترے در پہ آیا ہوں خواجہ سوالی۔ چڑھاتا ہوں قدموں پہ سجدوں کی ڈالی۔"

"بس تو زہر لا دیجئے۔ کانوں میں روئی ٹھونس کر دیکھی تب بھی حاصل نہ نکلا۔"

"پانچ روپے ادھر دو۔ کوئی دیسی زہر خرید لاؤں گا۔ انگریزی زہر تو شاید زیادہ میں ملے۔"

"آخری نوٹ دیا ہے آپ کو۔ اب نیا پیسہ بھی نہیں۔"

"بس تو خواجہ اجمیری زندہ باد۔"

یہ نعرہ لگاتا میں بھاگ ہی نکلا ورنہ یہ بھی ممکن تھا کہ اس کا موڈ بدل جائے اور دیئے ہوئے پانچ واپس لے لے۔ ایسی صورت میں مکہ باز معشوقہ ـــــ یا حسینہ جو کچھ بھی وہ ہو ـــــ کیسے دیکھی جا سکتی تھی۔ نہ دیکھ پاتا تو غالب کی طرح مجھے بھی حشر کے دن یہ شعر پڑھنا پڑتا:۔

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد
یا رب یہ اگر کردہ گناہوں کی سزا ہے

خیر۔ عاجز میں بھی تھا کان پھوڑ قسم کی ریکارڈنگ سے۔ سوچا چلو کچھ کہہ سن لوں یہ بند نہ کریں آواز کچھ ہلکی کر دیں۔ آواز بھی ہلکی نہ کریں تو وقت ہی میں کچھ کٹوتی ہو جائے۔

لنگر شاہ کے مزار کی بغل میں جو کوٹھری ہے گراموفون ہیں سیٹ تھا اور خواجہ ناشاد کے معروف صاحبزادے کریمو اس کے انچارج تھے۔ کریمو سے تو لوہا لینے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا۔ ظالم بات بات پر لاٹھی چاقو کا عادی تھا۔ گالیاں تو گویا نوکِ زباں پر رکھی رہتیں۔ میرا تھوڑا سا پاس لحاظ کرتا مگر اتنا بھی نہیں کہ میں اسے حکم دے سکوں۔

بات کس ڈھب سے کروں گا یہ سوچتا میں کوٹھری کی طرف بڑھ ہی رہا تھا کہ دفعتاً ریکارڈ چڑھا:۔

ہم تم ایک کوٹھری میں بند ہوں اور تالی کھو جائے۔

یہ ریکارڈ اس مہینے میں نہ جانے کتنی بار کانوں میں پڑا ہے اور خدا جانے کیوں ہر بار یہ محسوس ہوا ہے کہ کسی نے کھوپڑی پر گھونسوں کی بارش شروع کر دی ہے۔ اس وقت بھی گھونسے کا احساس ہوا اور قدم رک گئے۔

"ہائیں۔ میاں رُک کیوں گئے۔" دفعتاً خواجہ سلطان کی آواز کانوں سے ٹکرائی۔ وہ مزار کی چھوٹی سی چار دیواری کے باہر کرسی ڈالے بیٹھے تھے۔ پاس ہی ایک دو خالی کرسیاں بھی پڑی تھیں۔

"سلام علیکم" میں بڑبڑایا۔

"آؤ بیٹھو —" یہ کہتے ہوئے انھوں نے میرا بازو پکڑا اور برابر کی کرسی پر کھینچ لیا۔

"کہئے خواجہ صاحب۔ مزاج تو بخیر ہیں۔" میں نے پوچھا

"چند منٹ خاموش رہو — یہ ریکارڈ پورا ہو جائے۔" انھوں نے اپنے ہونٹوں پر انگلی رکھی۔ میں نے حیرت سے انکی طرف دیکھا۔ وہ کسی اور دنیا میں پہنچے ہوئے تھے۔

ریکارڈ ختم ہوا تو پھڑک کر بولے:۔

"بھئی سبحان اللہ۔ کیا نظم کہی ہے اور کیسا عجیب لحن ہے۔"

"نظم" میری آنکھیں حیرت سے پھیل گئیں —

"ہاں۔ اور نہیں تو کیا نثر۔ بتاؤ اچھا کیا سمجھے؟"

"کس چیز کے بارے میں؟"

"ہم تم ایک کمرے میں بند ہوں — بتاؤ اسمیں شاعر نے کیا کہا ہے۔"

"شاعر سے آپ کی کیا مراد ہے؟"

"ہائیں — شاعر سے سوائے شاعر کے اور کیا مراد ہو سکتی ہے —" انھوں نے آنکھیں نکالیں۔

"آپ کونسی شاعری کو پوچھ رہے ہیں۔"

"تمھارے سر کی شاعری کو۔ یہ جو یہ کمرے میں بند ہوں والی شاعری۔"

"خدایا آپ اسے شاعری کہتے ہیں۔"

"اخاہ — نہیں تو کیا کہیں —"

"یہ تو میں بھی نہیں جانتا — شاید الہام کہہ سکیں۔"

"بس باتیں نہ بناؤ — عقل نے کام نہیں کیا تو اول فول ہانکنے لگے — میاں شعور سیکھو۔"

"سکھائیے۔" میں کراہا۔

"کمرے سے عالم لاہوت کی طرف اشارہ ہے۔ شیخ اور مرید تجلیات کی فراوانی میں ایسے گم ہوئے ہیں کہ راستہ ہی نہیں ملتا۔ اسی کو شاعر کہہ رہا ہے کہ چابی کھو جائے تو کیا ہو۔"

"مگر یہ تو کسی فلم میں آیا ہے۔"

"آیا کرے۔ اہل دل تو فلم والوں میں بھی ہوتے ہیں۔

صوفی دلدار کل اس نظم پر دو گھنٹے وجد کرتے رہے۔"

"میں چار گھنٹے کر سکتا ہوں لیکن آواز تو کچھ ہلکی کرائیے۔ کان پھٹے جاتے ہیں۔"

"کمال کرتے ہو۔ کل سے یہاں دو اور بھونپو لگیں گے آواز گلاب نگر تک نہیں جا رہی ہے۔"

ٹھیک اسی وقت نیا ریکارڈ چڑھا:۔

"اے خواجہ اجمیری ہم پر اپنے کرم کا سایہ ڈال۔"

ان کی انگلیاں یک بیک کرسی کے ہتھے پر تھرکنے لگیں۔ گردن میں جنبش ہوئی۔ چہرہ دمکنے لگا۔

"ہائے — کیا ڈوب کر کہا ہے ظالم نے — اپنے کرم کا سایہ ڈال۔"

وہ مجھ سے کم اور اپنے آپ سے زیادہ مخاطب تھے — پھر مجھے جھنجوڑا۔

"تم بدذوق کیا حاصل کر سکو گے — اپنے کرم کا سایہ ڈال۔ انداز بیہ تو غور کرو — اسی کو کہتے ہیں شاعری جزویست از پیغمبری۔"

میری حالت ناگفتہ بہ تھی۔ آیا تھا نماز بخشوانے۔ اب روزے بھی گلے پڑ گئے۔

ریکارڈ آگے بڑھ رہا تھا:۔

"تجھ سے لیں گے جو کچھ لیں گے۔ دینا ہوگا دینا ہوگا۔"

میں اُٹھ کر بھاگا۔

"ہائیں ہائیں —" صوفی صاحب چیخے "لاحول ولا...."

مجھے نہیں معلوم انھوں نے لاحول کے بعد استغفار بھی پڑھا یا نہیں۔ مجھے تو اکدم یہ اندیشہ لاحق ہوا تھا کہ ڈارلنگ آف مائی ہارٹ یعنی میری واہن زوجہ نے اس نئے ریکارڈ پر پھانسی کا پھندہ گلے میں نہ ڈال لیا ہو۔

گھر میں گھسا تو سناٹا تھا۔ الٰہی خیر۔ کمرے میں جھانکا وہاں بھی وہ دکھائی نہ دی۔ اندر والی کوٹھری میں گھسا۔ الحمد للہ وہ وہاں موجود تھی اور رسی سے لٹکی ہوئی بھی نہیں تھی۔

غور سے دیکھا۔ وہ پرانے روڈے میں سے روئی نوچ نوچ کر

کانوں میں بھر رہی تھی۔ میری آہٹ پر چونکی۔ مڑ کر دیکھا۔ ـــ ہائے رے اس کی آنکھیں۔ ایسی کیفیت تھی ان میں جیسے شیر سے ڈری ہوئی ہرنی۔ روئی کے کچھ پھوئے کانوں کے آس پاس والے بالوں میں بھی الجھے نظر آ رہے تھے۔

میں اپنی جگہ کھڑا دیکھتا کا دیکھتا رہ گیا۔

"آپ میرا مذاق اڑائیں گے تو خدا کی قسم اچھا نہیں ہوگا۔" وہ بری طرح جھلائی۔ حالانکہ میں نے تو ایک لفظ بھی منہ سے نہ نکالا تھا۔

"کل سے دو بھونپو اور لگنے والے ہیں۔" میں منمنایا۔ "روئی سے کام نہ چلے گا۔ چلو ہم تم کان ہی جڑ کٹوا ڈالیں۔ حجام یہ خدمت بھی معقول معاوضے پر انجام دے سکے گا۔"

"بس چپ رہیئے۔ میں ریخوں سے دیکھ رہی تھی کہ آپ بجائے کوٹھری میں جانے کے باہر کرسی پر بیٹھے رہے تھے اور وہیں سے اٹھے چلے آ رہے ہیں۔"

"ارے ہاں سنو تو۔ خواجہ سلطان نے کیا فرمایا ہے۔"

"میں نہیں سنوں گی ـــ"

"سننا پڑے گا۔ کیوں اپنا خون جلاتی ہو۔ آؤ مزے کی بات سناؤں۔"

اس نے منہ سے تو ہامی نہیں بھری مگر چہرے پر آمادگی کے آثار نظر آئے۔

"وہ ریکارڈ ہے نا۔ ہم تم ایک کمرے میں بند۔ خواجہ سلطان......"

"لعنت ہے آپ کے دوستوں پر ـــ نہیں میں کچھ سننا نہیں چاہتی۔"

"نیک بخت وہ میرے دوست نہیں بزرگ ہیں۔ کتنے ہی اسرارِ طریقت میں نے ان سے ہی سیکھے ہیں۔"

"چلے جائیے ـــ ہاتھ جوڑتی ہوں مجھ پر رحم کیجئے ـــ"

پھر ہاتھوں ہاتھ وہ رو بھی پڑی۔

"ہائے ـــ ارے ـــ" میں آگے بڑھا "کمال کرتی ہو ـــ واہ بھئی رونا دھونا کیسا ـــ"

اس کے آنسو جاری ہی رہے سسکاریاں بھی تھیں۔

"معاذ اللہ ـــ نجی بن گئی ہو ـــ الیکشن کسی کا ہو اور آنسو تم بہاؤ۔ کیسی نادان ہو ـــ آؤ باہر آؤ۔ کہیں کنجی دنجی گم ہو گئی تو ـــ"

"بس ایک لفظ نہیں۔" اس نے پھٹاک سے میرے منہ پر ہاتھ رکھ دیا۔ "بے حیائی کی بھی حد ہوتی ہے ـــ آپ بھی لفنگوں کی صف میں آتے جا رہے ہیں۔" اب وہ قمیص کے دامن سے آنسو پونچھ رہی تھی۔

"کنجی گم ہونا گالی تو نہیں ہے۔ صوفی سلطان بتا رہے تھے کہ تجلیات کی فراوانی میں شیخ اور مرید کا راستہ گم ہو گیا۔ یہ اسی کا کنایہ ہے۔"

"آپ آخر لوٹ کیوں آئے۔" یہ فقرہ انتہائی بیزاری سے کہا گیا تھا لیکن آخری حرف پر اس کے ہونٹوں سے مسکراہٹ چھلک پڑی تھی۔

"دیکھو نسرو" میں نے بڑی شفقت سے اسے مخاطب کیا۔ ـــ "اپنی جان مت گھلاؤ۔ انقلاباتِ زمانہ پر کسی کا بس نہیں لوگ مُردوں کو پوجیں یا کمروں میں بند ہو کر تالیاں گم کر دیں ہمیں کیوں جلنا کڑھنا۔ چلو ہم تم مکہ باز حسینہ دیکھیں گے۔ یاد ہوگا زنبور کی بیٹی دیکھا تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر ہے یہ۔ سنا ہے ہیروئن مکے مار مار کر دو درجن سپاہیوں کو لمبا لمبا لٹا دیتی ہے ـــ"

"میں کیا کروں مجھ سے تو آپ کی طرح نہیں سوچا جاتا۔ اب اور نکلا ہے خواجہ مجھ سے لے کے رہیں گے۔"

"نکلنے دو ـــ شیطان کی بھی تو کچھ ڈیوٹی ہے۔ اس سے بڑا فنکار دنیا میں پیدا نہیں ہوا۔"

"آپ تو مذاق میں کہہ رہے ہیں مگر میں سچ مچ چلنے کو تیار ہوں۔ مکہ باز وازی کچھ نہیں۔ اور کوئی دیکھیں گے۔ ذرا معلوم کر کے آئیے کیا کیا چل رہا ہے۔"

"اب آئیں تم راہِ راست پر ـــ وہ بھی چل رہا ہے کمرے میں بند ـــ"

"میں پیپر ویٹ کھینچ ماروں گی۔" اس نے پاس کی میز پر

پہر تپے ہوئے پیپر ویٹ کی طرف ہاتھ بڑھایا۔
"تم آخر کیوں چڑھتی ہو۔ یہ شیخ و مرید کا قصہ ہے۔"
"کہے جائیے ـــ میں سن ہی نہیں رہی۔" اس نے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیں۔
"اچھا یہ بتاؤ ووٹ کسے دو گی۔ بیل یا چرخا؟ مجھے تو سچی بات ہے اونٹ بہت پسند ہے۔ کیا نزاکت سے چلتا ہے۔ گردن اور قدموں کی جنبش و حرکت میں کیسا دل کش تناسب ہوتا ہے۔"
"کچھرے ووٹ پر آگئے" اس نے عاجز آئے ہوئے لہجے میں کہا۔ "خلائی جہازوں کے زمانے میں جو لوگ بیل اور چرخے اور اونٹ کی باتیں کرتے ہیں انھیں صحیح الدماغ کون کہہ سکتا ہے۔"
"سیاست میں دماغی صحت کی ضرورت ہی کیا ہے۔ آج کی سیاست معدے کے گرد گھومتی ہے۔"
"بس خیر گھومتی ہو گی۔ آپ کھیلوں کا پتا لگا کر آئیے۔ وہ مسلسل دیکھیں گے۔ کم سے کم چھ سات گھنٹے تو اس عذاب سے نجات ملی رہے گی۔"
"دیری نائس۔ میٹرو میں حکم کا یکہ چل رہا ہے۔ نادلٹی بن چڑی کا غلام۔"
"یہ سب تو اپنے صوفی دوستوں کے لئے چھوڑ دیجئے۔ جاسوسی بھی تو چل رہی ہوں گی۔"
"شاید چل رہی ہوں۔ مگر تم اور جاسوسی!" میں نے تحیر کا اظہار کیا۔
"اب بور نہ کیجئے ـــ آپ بے ضرورت بھی بات بڑھاتے چلے جاتے ہیں۔"
اس کی اکتاہٹ دیکھ کر میں نے چپ ہی رہنا مناسب سمجھا اور پھر گھر سے نکل ہی آیا۔ بس اڈے کی طرف جانا چاہتا تھا کہ وہاں کھیلوں کے بورڈ لٹکے رہتے ہیں لیکن خواجہ سلطان نے ٹوکا۔
"کس چکر میں پھرتے ہو ـــ آؤ بیٹھو نا۔"
"عجیب بات ہے خواجہ صاحب۔" میں نے رک کر کہا "رات میں نے خواجہ اجمیری کو خواب میں دیکھا تھا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ اونٹ کو ووٹ دینا ـــ حالانکہ آپ گائے بچھڑے کی تبلیغ کر رہے ہیں۔"
"منہ دھو رکھو ـــ تم اور خواجہ کو دیکھو گے ـــ بڑے آئے دیکھنے والے۔"
"کیا انھیں دیکھنے کے لئے کوئی خاص قسم کی عینک چاہیئے۔"
"مردود پنا نہیں ـــ مضحکے اور سنجیدگی کا فرق ہم خوب سمجھتے ہیں۔"
"آپ کے سر کی قسم ـــ جھوٹ نہیں کہہ رہا ہوں۔"
"اچھا بھاگو ـــ شیطان زادے ..... استغفر اللہ۔"
میں یہی چاہتا تھا کہ بھاگنے کا اذن مل جائے ـــ اسی وقت وہ ریکارڈ بھی چڑھا ـــ "کمرے میں بند ـــ"
بس پھر میں شیخ اور مرید کے تصور کی لہروں میں بہتا بس اڈے کی طرف دوڑ ہی گیا۔

ساغر نظامی

●

پھر رہِ عشق وہی زادِ سفر مانگے ہے
وقت پھر قلبِ تپاں دیدۂ تر مانگے ہے

سجدے مقبول نہیں بارگہِ ناز میں اب
آستانِ حُسن کے سجدے نہیں سر مانگے ہے

صرف آنسو نہیں اب حُسن کی محفل میں قبول!
حسن نذرانۂ طوفانِ شرر مانگے ہے

ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہیں دیتا ہے یہاں
اور شبِ تار اندھیرے سے سحر مانگے ہے

میری دنیا کے تقاضوں ہی پہ موقوف نہیں
دین بھی ایک نیا فکر و نظر مانگے ہے

عشق کو زاویۂ دید بدلنا ہوگا
جلوۂ حسن نیا ذوقِ نظر مانگے ہے

دین و دنیا ہو کہ ہو عشق و ہوس اے ساغرؔ
ہر کوئی خونِ جگر خونِ جگر مانگے ہے

●

یہ کیا کہ خُلد میں بھی میرا جی نہیں لگتا
یہاں بھی کوچۂ جاناں تلاش کرتا ہوں

سنا ہے جب سے رگِ جاں سے بھی قریب ہو تم
میں صبح و شام رگِ جاں تلاش کرتا ہوں

سیاہ رات ہے جگنو ہی اک چمک جائے
میں کیوں کہوں مہِ تاباں تلاش کرتا ہوں

نماز پڑھتا ہوں میں خانماں خراب کبھی
تو پہلے مسجدِ ویراں تلاش کرتا ہوں

سبھی ہیں جشنِ چراغاں کے دیکھنے والے
مگر میں شامِ غریباں تلاش کرتا ہوں

حرم میں تجھ کو خدا کی تلاش ہے زاہد
یہاں تو میں کوئی انساں تلاش کرتا ہوں

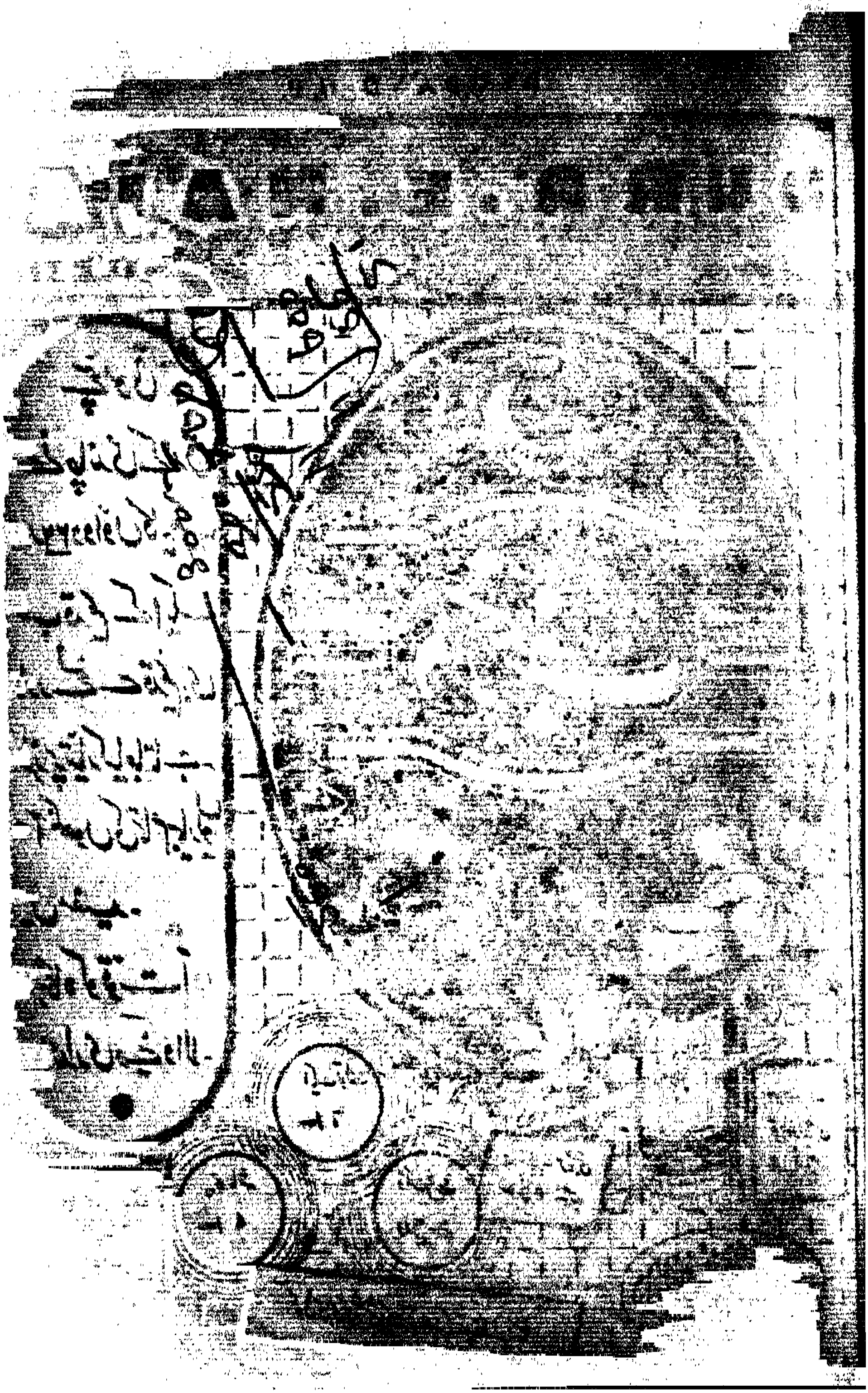
ہیں رنگ رنگ سے جو گرمِ جہد کے میداں
میں رنگِ خونِ شہیداں تلاش کرتا ہوں

اگر ہو جذبۂ ایماں تو آگ ہے گلشن
کہاں ہے جذبۂ ایماں تلاش کرتا ہوں

جو باغِ فکرِ پریشاں سے لے اُڑے خوشبو
میں وہ نسیمِ پریشاں تلاش کرتا ہوں

کلی کلی ہو قبا چاک وجد میں حامدؔ
وہ عندلیبِ غزل خواں تلاش کرتا ہوں

حمید اللہ خاں حامدؔ




درنجف
سچے موتی
2-50

MARCh
APRIL

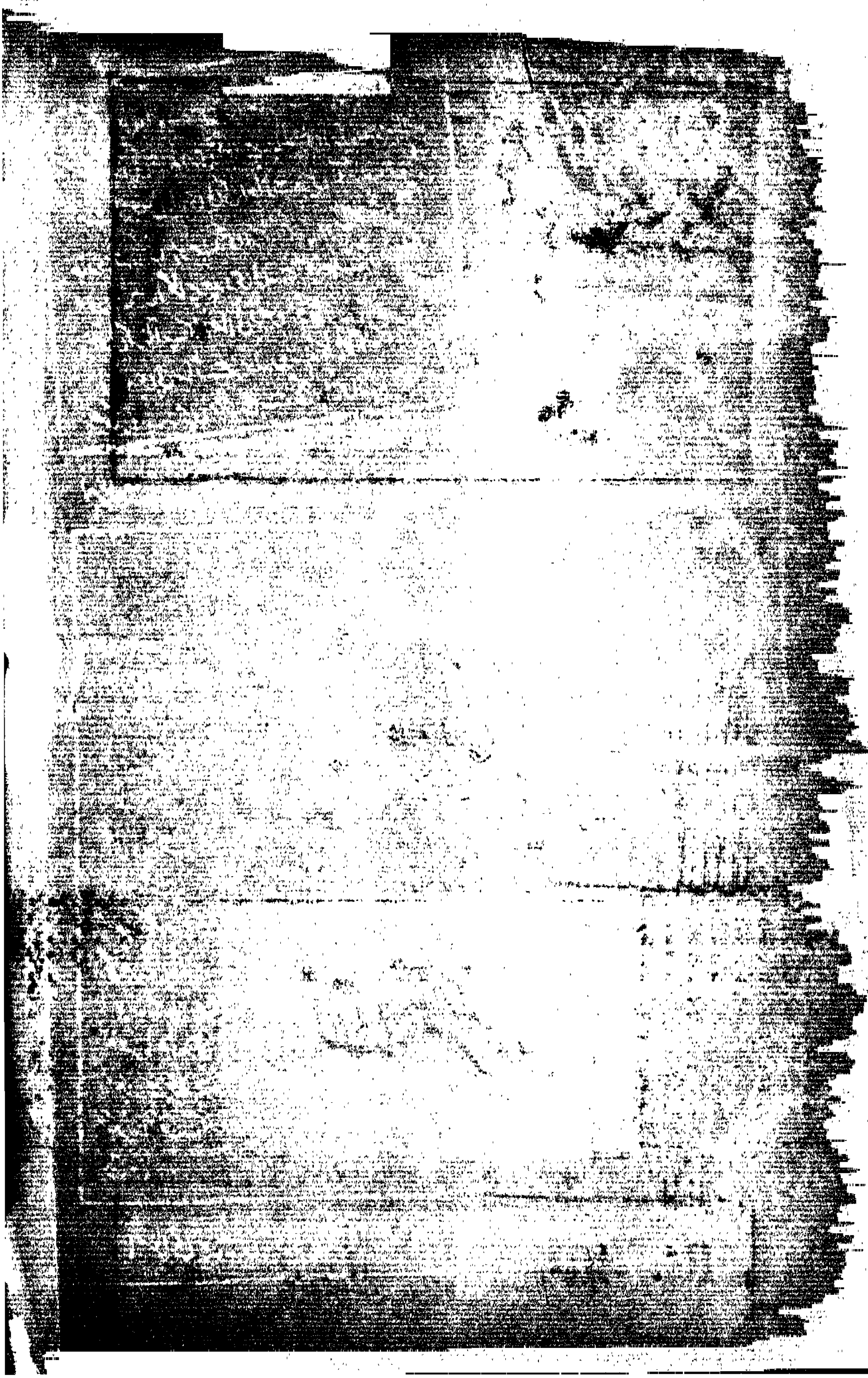
ماہنامہ

تجلّی

دیوبند

نقد و نظر نمبر

Rs. 4/- سالانہ پندرہ روپے



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اگر

اس دائرے میں سُرخ نشان ہے تو سمجھ لیجئے اس پرچہ پر آپکی خریداری ختم ہے۔ یا تو منی آرڈر سے سالانہ قیمت بھیجیں یا وی پی کی اجازت دیں۔ آئندہ خریداری جاری نہ رکھنی ہو تب بھی اطلاع دیں۔ خاموشی کی صورت میں اگلا پرچہ وی پی سے بھیجا جائے گا جسے وصول کرنا آپ کا اخلاقی فرض ہوگا۔
وی پی ساڑھے سولہ روپے کا ہوگا۔ منی آرڈر بھیجکر آپ وی پی خرچ سے بچ جائیں گے۔

نقد و نظر نمبر

ماہنامہ **تجلی** دیوبند

پچیسویں سال کا گیارھواں اور بارھواں شمارہ

ایڈیٹر عامر عثمانی

فہرست "نقد و نظر نمبر" بابت مارچ و اپریل ۱۹۷۳ء

امریکہ۔ انگلینڈ۔ نائجیریا۔ کنیڈا۔ فرانس۔ انڈونیشیا اور ملیشیا سے بذریعہ بحری ڈاک دو پونڈ۔ بذریعہ ہوائی ڈاک ۵ پونڈ۔ بحرین وغیرہ۔ سعودی عرب قطر وغیرہ سے بذریعہ بحری ڈاک ایک پونڈ اور دس شلنگ۔ بذریعہ ہوائی ڈاک تین پونڈ

سالانہ پندرہ روپے

چار روپے

اسلامی پریس۔ دیوبند

احوالِ واقعی

کل کیا ہوگا یہ اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ آج تک کے حالات یہ ہیں کہ ماہِ گذشتہ جس ابتلاء کا ذکر ہم نے آغازِ سخن میں کیا تھا وہ ابھی تک انجام کو نہیں پہنچی ہے۔ خدا کا ہزار ہزار شکر ہے کہ کچھ نہ کچھ مخلصین نے ہماری معروضات پر توجہ تو فرمائی اور مالی تعاون کیا لیکن ابھی تک یہ تعاون اُن حدوں تک نہیں پہنچا جن حدوں تک مطلوب تھا۔ چالیس ہزار کی رقم بہرحال تھوڑی نہیں ہوتی۔ پھر بھی ہماری امید ٹوٹی نہیں ہے۔ ٹوٹنا کیا معنی اس کا پارہ تو ایک بال نیچے بھی نہیں گرا۔ اللہ کارساز ہے۔ وہ ان گداؤں کو مایوس کبھی نہیں کرتا جو صرف اور صرف اسی کے در پر جھولی پھیلاتے ہوں۔ اسی کو واحد مصدرِ بخشش وعطا سمجھتے ہوں اور اسی کی رضا کے طالب ہوں۔ اگر تجلی کی زندگی اس کی رضا کے مطابق ہے تو کون اسے مار سکتا ہے اور ہم ایک فقیرِ بے نوا کی حیثیت میں آج تک اس کے جود وکرم اور فضل وانعام کا جو مشاہدہ کرتے آ رہے ہیں اسکے پیشِ نظر یہی کامل یقین رکھتے ہیں کہ وہ تجلی کو زندہ رکھے گا۔

ہماری پُر امیدی اور سکینتِ قلبی کا ثبوت یہ ہے کہ ڈاک نمبر کے فوراً بعد پھر یہ خاص نمبر آپ کے ہاتھوں میں ہے اور آپ دیکھ ہی رہے کہ اس کا کاغذ میلا نہیں ہے بلکہ وہی سفید ہے جو برابر لگتا آ رہا ہے۔ بہت جلد ہم ایک اور نمبر بھی نکالنے والے ہیں "کہانی نمبر"۔

کہانی نمبر تجلی جیسے پرچے کے لئے اگرچہ غیر ثقہ سی بات ہے۔ مگر نالائق ملّا کی واہی تحریروں سے قارئینِ تجلّی کے ذوق ومزاج نے جو منافرت کر لی ہے —— یا دوسرے لفظوں میں سازش کر لی ہے اس کا ہم کیا کریں۔ وہ کہتے ہیں ملّا کی بکواس چاہے تم نہ پڑھو مگر ہمیں پڑھواؤ۔

ہماری کوشش یہ ہو گی کہ اس نمبر میں تجلّی کے ضروری کالم بہرحال شامل رہیں لیکن وہ نالائق اگر لمبی کہانی لکھ لایا تو نہیں کہہ سکتے کہ ہمارا فیصلہ کیا ہو۔ یہ ہر حال میں طے ہے کہ یہ پوری کہانی ایک ہی شمارے میں مکمل چھپے گی۔ ادھوری نہیں چھوڑی جائے گی۔

خریدار حضرات سے گذارش:۔ ہم جانتے ہیں کہ روپے کے سلسلہ میں جو اسکیم پچھلے ماہ ہم نے پیش کی تھی اس میں حصّہ لینا صرف ایسے ہی لوگوں کے لئے ممکن تھا جو ذرا دولت مند ہوں اور دولتمندوں کی تعداد زیادہ کہاں۔ اسی لئے بے شمار مخلصین نے ہمدردی اور دعاؤں کے خطوط تو لکھے مگر افسوس کے ساتھ اپنی بے بسی کا بھی اظہار کیا۔ ہم ان سب کے ممنون ہیں اور ایک آسان اسکیم ان کے سامنے رکھتے ہیں۔ کوشش کر کے ہم یہ آسانی تو فراہم کر سکے ہیں کہ پوری رقم دو قسطوں میں داخل کریں چنانچہ ایک قسط انشاء اللہ اسی ماہ اپریل میں داخل کر دیں گے اور دوسری قسط کے لئے وسط جون تک کی مدّت ہے۔ اگرچہ کاغذ کا نرخ مزید بڑھ جانے کی وجہ سے تخمینہ ہے کہ اگلی قسط میں چار پانچ ہزار روپے کا اضافہ ہو جائے گا لیکن بہرحال مجبوری کا نام صبر ہے —— اب خریداروں کی خدمت میں تعاون کی درج ذیل صورت پیش کی جاتی ہے۔

ہر خریدار اس تحریر کو پڑھتے ہی جس قدر جلد ممکن ہو سکے اپنا ایک سال کا چندہ منی آرڈر سے بھیجدے۔ چاہے ابھی اسکی میعادِ خریداری کتنی ہی باقی ہو۔ جن حضرات کے لئے ایک سال سے زیادہ سالوں کا چندہ بھیجنا ممکن ہو وہ زیادہ کا بھیجدیں

فی الحال چندہ پندرہ روپے ہے۔ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ روز افزوں گرانی آگے کو اس میں کتنا اضافہ کرے گی۔ اندازہ فرما لیجئے کہ کاپی جمانے کی جو پلیٹ پچھلے سال چھ روپے کی تھی وہ اب بیس روپے کی ہے۔ پریس کی روشنائی کا جو ڈرم ڈیڑھ سو کا تھا اب پونے چار سو کا ہے۔ کاغذ دوگنے سے اوپر گیا۔ اِن حالات میں رسالہ کی قیمت اور سالانہ چندہ بڑھائے بغیر گاڑی کیسے چل سکتی ہے۔ لیکن جو حضرات اس وقت چندہ بھیج دیں گے ان کے لئے کسی اضافے کا خطرہ نہیں۔ جب تک ان کی میعاد چلے گی پرچہ پہنچتا رہے گا۔ ہم سمجھتے ہیں اکثر خریداروں کے لئے کئی کئی سال کا چندہ بھیج دینا بھی دشوار نہ ہوگا۔ اس طرح ہماری مشکل بھی حل ہو جائے گی اور خریدار بھی دوہرا فائدہ اٹھائیں گے۔ ایک یہ کہ اختتام مدت تک وہ اسی چندے میں پرچہ حاصل کرتے رہیں گے دوسرے یہ کہ جذبۂ تعاون کے صلہ میں اللہ تعالیٰ شاید ثوابِ آخرت بھی دے۔ تجلی بہرحال ایک دینی و علمی پرچہ ہے اور مذہب و ملت کی ٹوٹی پھوٹی خدمات انجام دے رہا ہے۔ امید ہے ہماری یہ گذارش قابل قبول ہوگی۔

کہانی نمبر

ملّا ابن العرب مکی کی تحریروں سے جو دلچسپی قارئین تجلی کو ہے اس کے پیش نظر آخر کار ہمیں مان ہی لینا پڑا ہے کہ ایک "کہانی نمبر" نکال ہی دیں۔ مُلّا طبعاً بے حد غیر ذمہ دار اور آزاد منش ہے۔ اس سے پروگرام کے مطابق کچھ لکھوا لینا آسان نہیں ہے۔ روایتی صوفیوں نے اس کی مٹی پلید کر کے رکھدی ہے۔ پھر بھی ہم کوشش کر رہے ہیں کہ اس کی ناک میں نکیل ڈال کر کسی کھونٹے سے باندھ دیں اور اس وقت تک نہ کھولیں جب تک کہانی نمبر کا مواد وہ مکمل نہ کرے۔ امید ہے کہ اگلے سے اگلا شمارہ "کہانی نمبر" ہوگا۔ اسکی کچھ تفصیلات انشاء اللہ اگلے شمارہ میں پیش کی جائیں گی۔

اگلا شمارہ طلاق نمبر ہوگا

اگرچہ زیر دست شمارے میں مسئلہ طلاق پر کافی بحث آ رہی ہے لیکن مقالات پر دوسری نگاہ غور ڈالنے کے بعد ضرورت محسوس ہو رہی ہے کہ ابھی اور کچھ کہا جائے کیونکہ مقالہ نگاروں نے ظاہراً ایسا مواد عوام کے آگے ڈال دیا ہے جو لباس و ہیئت کے اعتبار سے علمی ہے اور سخت غلط فہمی و گمرہی کا موجب بن سکتا ہے۔ ہم اس مواد کی علمی غلطیاں اور تحقیقی خامیاں محسوس کر لینے کے باوجود چپ رہیں تو ضمیر کی ملامت ہمیں چین نہ لینے دے گی اور شاید اللہ بھی ناخوش ہو کہ تم نے دین و شریعت کے دفاع میں غفلت یا رعایت کیوں برتی جب کہ علم کو چھپانا ہم نے جرم قرار دیا ہے۔ "کاغذ اس نمبر کے لئے کہاں سے آئے گا" یہ اللہ جانے۔ توکل علی اللہ کے امتحان کی گھڑی تو اب ہی آئی ہے۔ کوشش ہمارا کام۔ نتائج اللہ کے ہاتھ۔ نعم المولیٰ ونعم الوکیل۔

آغازِ سخن

تین طلاقوں کا مسئلہ

ماہِ گذشتہ ڈاک نمبر میں تین طلاق کے مسئلے پر سیمنار کا ذکر اور اس پر ہمارا اظہارِ خیال قارئین ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ہم نے اس میں وعدہ کیا تھا کہ اس سیمنار میں پڑھے گئے مقالات اگر پریس میں آ گئے تو ان کا مطالعہ کرکے پھر کچھ عرض کیا جائے گا۔ جس ہفتے پچھلا تجلی پیپر ڈاک ہوا اسی ہفتے ماہنامہ زندگی کا "طلاق نمبر" بھی موصول ہوا جس میں سب نہ سہی اکثر مقالات شائع ہو گئے ہیں۔ اکثر سے مراد ہے پانچ مقالات۔ جگہ تنگ ہونے کے باعث دو مقالے شامل ہونے سے رہ گئے۔ بہر حال افہام و تفہیم کے لئے یہ بھی کم نہیں ہیں۔

یہ بات ایک دو بار نہیں دسیوں بار انداز و الفاظ بدل بدل کر ہم نے قارئین تجلی تک پہنچائی ہے کہ ہماری حیثیت فقہی مسائل میں مقلد کی ہے مجتہد کی نہیں اصطلاحی اجتہاد کے لئے جو گوناگوں صلاحیتیں اور صفات عالیہ درکار ہیں وہ ہم میں نہیں پائی جاتیں لہٰذا تقلید کے سوا ہمارے لئے عافیت کی کوئی راہ ہے ہی نہیں۔ جو لوگ کافی استعداد اور مطلوبہ اوصاف کے بغیر مجتہد بن بیٹھتے ہیں وہ عموماً خود بھی بھٹکتے ہیں اور دوسروں کو بھی بھٹکاتے ہیں۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے باب میں نہ صرف فقہ حنفی کا بلکہ مالکی، شافعی اور حنبلی فقہ کا جو مسلک و مذہب ہے وہ سب جانتے ہیں۔ یہ چاروں مکاتبِ فکر اس پر متفق ہیں کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں نہ کہ ایک۔ ایسی صورت میں ہم اگر کسی وجہ سے یہ بھی تصور کرتے کہ یہ مسلک دلائل کے اعتبار سے کمزور ہے تب بھی ہماری یہ مجال نہیں ہو سکتی تھی کہ تقلید کا قلادہ گردن سے اتار پھینکیں کیونکہ اپنے علم، تفقہ اور مطالعے کی کمی کا ہمیں علم ہے اور اپنے مذکورہ تصور کو اسی کمی کا نتیجہ قرار دینے کے سوا ہمارے پاس کوئی چارہ نہ ہوتا۔ لیکن اتفاق کی بات ہے کہ اس مسئلہ پر اپنی اہلیت اور دسترس کے مطابق ہم نے جتنا غور و فکر اور مطالعہ کیا اس کا ثمرہ اس تصور کی شکل میں برآمد نہیں ہوا بلکہ یہی محسوس

ہوا کہ دلائل کی زیادہ قوت اور شواہد کی مضبوطی مسلک بھی اسی مسلک مذہب کے ساتھ ہے۔ چنانچہ اسی کی تائید و پیروی ہم محض تقلیداً ہی نہیں بلکہ اپنی دانست میں علیٰ وجہ البصیرت بھی کرتے چلے آرہے ہیں۔

اب جو پانچ مقالات سامنے آئے ہیں ان کے مطالعہ سے پتا چلا کہ اس سیمینار میں تقریباً سب ہی اُن افاضل کا اجتماع ہوا جو اس معروف مسلک سے اتفاق نہیں رکھتے۔ تقریباً اس لئے کہ مدیرِ ندگی مولانا سید احمد عروج قادری کا مقالہ ان سے مختلف ہے۔ وہ کم و بیش وہی رائے رکھتے ہیں جو امت کے سوادِ اعظم کی ہے۔ باقی حضرات تین کو ایک ماننے کی رائے ظاہر فرماتے ہیں اور جو دو مقالے چھپنے سے رہ گئے وہ بھی یقیناً اسی رائے پر مشتمل ہوں گے کیونکہ دونوں مقالہ نگار اہلِ حدیث مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے ہیں اور اہلِ حدیث کا مسلک معلوم ہی ہے کہ ایک وقت کی متعدد طلاقیں ان کے نزدیک ایک ہی ہوتی ہیں۔

خوشی کی بات یہ ہے کہ دو فاضلینِ دیوبند نے بھی۔ یعنی مولانا سعید احمد اکبرآبادی اور مولانا محفوظ الرحمان نے بھی مسلک اہلِ حدیث ہی کی تائید کی اور یہ ثابت فرمایا کہ امت کے سوادِ اعظم نے ائمہ اربعہ کی فقہ پر بھروسہ کرتے ہوئے جس مسلک کو اجماعی اور قطعی تصور کر رکھا ہے وہ اجماعی و قطعی تو کیا ہوتا قابلِ ترجیح تک نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس باب میں فقہائے سلف و خلف کی فکرِ رسا نے ٹھوکر کھائی ہے اور ضرورت ہے کہ انھیں نظر انداز کر کے ہم اپنی فکرِ بلیغ اور قوتِ استدلال اور بصیرت و تفقہ پر بھروسہ کریں۔

اس بات کو خوشی کی بات ہم نے اس لئے کہا کہ اصولاً اس جرأت کو حق پسندی کا ہی عنوان دیا جا سکتا ہے۔ کسی درس گاہ کا طالب علم اگر اپنی دیانتدارانہ تحقیق اور ایماندارانہ فکر و تعمق کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس درس گاہ کا فلاں مسلک و مذہب خلافِ حق ہے تو اس کی روش یہی ہونی چاہیئے کہ برملا اپنے اختلاف کا اظہار کر دے اور اندھی پیروی کی روش پر مصر نہ ہو۔ مذکورہ دونوں افاضل نے اسی کردار کا مظاہرہ کیا ہے اور عرق ریزی کے ساتھ اپنے دلائل و شواہد بھی حوالۂ قلم کر دیئے ہیں۔ ہمیں اس اعتراف میں تامل نہیں کہ سارے ہی مقالات نے قارئین کے لئے غور و فکر کا اچھا خاصا سامان مہیا کیا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ ہمارے حنفی علماء اس مواد کو سامنے رکھ کر مزید غور و فکر نہ کریں اور اگر واقعی اس کی بنیاد پر اپنے قدیم مسلک میں کوئی تبدیلی کی جا سکے تو ضد یا تعصب کی بناء پر اس سے گریز نہ فرمائیں۔ یہ مسئلہ ضرورتِ عامہ سے تعلق رکھتا ہے۔ معاشرے میں پھیلی ہوئی ایک بُرائی اور اس کے ثمراتِ بد کے استیصال کا جذبہ ہی موجودہ مرحلے میں اس بحث و نظر کا محرک ہے لہٰذا گروہی عصبیت کو دخل انداز نہ ہونا چاہیئے۔

البتہ ایک ذہنی خلش اور قلبی چبھن جو ہم نے ان مقالات کو پڑھتے ہوئے محسوس کی ہے اس کا اظہار دیانتۃً ضروری ہوگا۔ یہی ضرورت ہمیں مجبور کر رہی ہے کہ مقالات کے بعض اجزاء پر کھل کر گفتگو کریں۔ مقالہ نگار حضرات میں جو افراد مسلکاً اہلِ حدیث ہیں ان کے لئے تو یہ گفتگو شاید التفات و اعتناء کے لائق نہ ہو کیونکہ وہ پہلے ہی سے ایک معین و معلوم مسلک رکھتے ہیں اور اسی کی تائید و اشاعت کا موقعہ اس سیمینار نے انھیں بہم پہنچایا ہے مگر مولانا سعید احمد اکبرآبادی مدظلہٗ اور مولانا محفوظ الرحمٰن اور مولانا حامد علی کے لئے یہ قابلِ توجہ ہونی چاہیئے۔ ہم ان حضرات کے مقابلے میں طفلِ مکتب ہیں یہ تو بجا اور اطفالِ مکتب کی باتوں پر التفات اساتذہ کے شایانِ شان نہیں ہوتا یہ بھی برحق لیکن حق پسندی کی ایک شان یہ سُنی گئی ہے کہ مت دیکھو کس نے کہا یہ دیکھو کہ کیا کہا۔ اگر واقعۃً یہی طے نہیں کر لیا گیا ہے کہ ہر قیمت پر فلاں مسلک و مذہب پر جما جائے گا تو ان معروضات پر بھی ضرور توجہ کرنی چاہیئے جو ایک طفلِ مکتب کی طرف سے پیش کی جا رہی ہیں۔

گاہ باشد کہ کودکِ ناداں
بہ غلط بر ہدف زند تیرے

یہ بنیادی اصول ہمیشہ سے مسلّم سمجھا گیا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں تحقیقِ حق مطلوب ہے تو آدمی کو مکمل غیر جانبداری کے ساتھ تمام متعلقہ مواد کا جائزہ لینا چاہیئے۔ غیر جانبداری سے مراد ہے خالی الذہن ہونا اور خالی الذہن ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اپنی کسی قائم شدہ رائے یا میلان و رجحان کی خاطر تلاش و تحقیق سے ضرور خود اٹھائیں بلکہ ذہن سے ہر میلان و خیال کو کھرچ کر یہ تہیّہ کر لیا جائے کہ تحقیق سے جو بھی ثابت ہوگا اسے بطیبِ خاطر اور بہ رضا و رغبت مان لیا جائے گا —— حتیٰ کہ اگر کسی داخلی محرک یا افتادِ طبع یا خارجی مصالح کی بنا پر حاصلِ تحقیق خوشگوار محسوس نہ ہو تب بھی اس کے آگے سرِ تسلیم خم کر دینا ہوگا اور اپنے ذاتی محسوسات کو قبولِ حق کی راہ کا پتھر نہ بنایا جائیگا۔

یہی وہ واحد طرزِ تحقیق ہے جو آدمی کو بے لاگ حقائق تک پہنچا سکتا ہے۔ ورنہ اگر پہلے سے کوئی رائے قائم ہو چکی ہے یا خیالات کے میزان کا پلڑہ کسی ایک رُخ پر جھکا ہوا ہے تو نفسیات کا یہ مسلّمہ اصول ہے کہ حقِ تحقیق ادا نہ ہوگا اور علمی صداقتیں ذاتی رجحان کی آمیزش سے نہ بچ سکیں گی۔ بچ کیسے سکتی ہیں جبکہ ذاتی میلان اپنے مخالف دلائل کو ان کا قرار واقعی وزن نہیں دے سکتا اور موافق دلائل کو اس سے زیادہ وزن دینے پر مجبور ہے جو واقعی ان کا ہے۔

ہمیں خلش یہی محسوس کر کے ہوئی کہ یہ بے لاگ خالی الذہنی اور فکری غیر جانب داری کا ثبوت، یہ مقالے مہیّا نہیں کرتے۔ قدم قدم اندازہ ہوتا ہے کہ وکالت نفسِ حق اور نفسِ صداقت کی نہیں اپنی رائے اور میلانِ طبع کی کی جا رہی ہے۔

کیوں ایسا محسوس ہوا اس کے لئے ہم کچھ مثالیں پیش کریں گے جن سے اسی قسم کا احساس اُبھرتا ہے۔ مقالہ نگار حضرات بھی اور دیگر اربابِ بصیرت بھی منصفانہ التفات فرمائیں۔ مسئلہ علمی ہے اور کافی دقیق لیکن ہم کوشش کریں گے کہ ہمارا اندازِ بیان ممکن حد تک عام فہم ہو۔ اس سے طول ضرور ہوگا لیکن طول اُس اختصار سے بہتر ہے جو تمام قارئین کے پلّے نہ پڑ سکے۔

پہلی مثال

جو حضرات یہ مسلک رکھتے ہیں کہ ایک وقت میں دی ہوئیں متعدد طلاقیں بس ایک طلاق کے حکم میں ہیں ان کے مختلف دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ تین کو تین قرار دینے کی ابتدا حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت سے ہوئی ہے۔ دورِ رسالتؐ میں پھر دورِ صدیقیؓ میں اور پھر خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں بھی ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی تسلیم کی جاتی رہیں لہٰذا قرآن و سنت کا اصل قانون تو یہی ہے بعد میں حضرت عمرؓ کسی مصلحت سے اگر یہ حکم نافذ فرماتے ہیں کہ جتنی دی جائیں گی اتنی ہی مانی جائیں تو یہ ان کا ذاتی فعل اور ہنگامی اجتہاد تو ہو سکتا ہے مستقل قانونِ شریعت نہیں بن سکتا۔ اکیلے حضرت عمرؓ کا یہ مرتبہ بہر حال نہیں ہو سکتا کہ ابوبکر صدیقؓ اور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسوۂ و راثے کو چھوڑ کر ان کی پیروی کی جائے۔

استدلال کی یہ تقریر کن مضمرات و ثمرات پر مشتمل ہے؟ اس سے فی الحال قطع نظر کر لیجئے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ کے تعامل کا دعویٰ جن بعض روایات کی بنیاد پر کیا جاتا ہے کیا وہ معروف معیارِ فن پر اس دعوے کے اثبات میں کافی شافی ہیں۔ ان پہلوؤں پر انشاء اللہ زندگی رہی تو کسی دوسری صحبت میں گفتگو آئے گی۔ اس وقت ہم مانے لیتے ہیں کہ اس طرح کا دعویٰ اخلاص و غیر جانبداری پر مبنی ہو سکتا ہے اور سرسری تحقیق اس کا جواز مہیّا کرتی ہے۔ لیکن اس دعوے کی بحث میں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی تاویل کرتے ہوئے حضرت مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے بھی اور محترم مولانا شمس پیرزادہ

نے بھی مصر کے معروف صحافی محمد حسین ہیکل کی قیاس آرائیوں کو اہمیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مؤخر الذکر نے ہیکل کی اصل کتاب سے استفادہ کیا اور اول الذکر نے اس کے اردو ترجمے سے ہم یہاں اول الذکر کے مقالے سے ضروری حصہ نقل کرتے ہیں:-

"اب رہی یہ بات کہ وہ وجہ آخر کیا تھی جس کے باعث حضرت عمرؓ کے زمانے میں لوگوں نے جلد بازی کی راہ اختیار کی تھی؟ اس سوال کے جواب میں عہدِ حاضر کے مشہور اور بلند پایہ مصنف محمد حسین ہیکل اپنی معرکۃ الآراء کتاب عمر الفاروقؓ میں لکھتے ہیں۔

"غالب گمان یہ ہے کہ عہدِ فاروقؓ میں جو لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دیتے تھے وہ طلاق دینے کے بعد ان سے شفقت اور نرمی کا برتاؤ نہیں کرتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ عراق و شام کی کنیزیں بکثرت آگئی تھیں اور مدینہ اور جزیرۃ العرب کے لوگ ان پر فریفتہ تھے اور اپنی من موہنیوں کو خوش کرنے کے لئے بیویوں کو بعجلت و شدت بیک لفظ تین طلاقیں دینے لگے تاکہ ان کی محبوبہ کو اطمینان ہو جائے کہ اب وہ ان کے دل پر تنہا قابض ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور اسباب بھی تھے جن کے باعث صدرِ اول کے مسلمانوں کی ایک جماعت نے طلاقِ ثلاثہ کو ازراہِ بے پروائی و ایذا رسانی ایک کھیل بنالیا تھا۔ ان میں ایک سبب یہ بھی تھا کہ جب کوئی مرد کسی آزاد عربی یا عجمی عورت سے شادی کرنا چاہتا تھا تو وہ یہ شرط پیش کرتی تھی کہ مرد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے تاکہ وہ اس کے لئے حلالے کے بغیر حلال ہی نہ ہو سکے۔ اب اگر حلالے کے بعد شوہر اپنی پہلی بیوی سے مراجعت کرنا بھی چاہتا تو اس سے گھر میں ایسی بدمزگی پیدا ہوتی تھی کہ زندگی اجیرن بن جاتی تھی۔ غرض کہ اس قسم کے اسباب تھے جن کے باعث حضرت عمرؓ نے یہ حکم جاری کیا کہ تین طلاقیں جو ایک مجلس میں اور دفعتہً واحدۃً دی جائیں گی ان کا حکم طلاقِ مغلظہ ہونے میں وہی ہوگا جو ان تین طلاقوں کا ہے جو طلاقِ سنت کے مطابق تین طہروں میں دی گئی ہوں۔ حضرت عمرؓ نے دیکھا جو شخص نکاح کی گرہ کو اتنا بے حقیقت سمجھتا ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالتا ہے وہ بے حس اور یاوہ گو انسان ہے اور اسے اس بے حسی اور یاوہ گوئی کی سزا ملنی چاہئے۔"

یہ نقل کرنے کے بعد مولانا اکبر آبادی تحریر فرماتے ہیں:-

"ڈاکٹر محمد حسین ہیکل نے جو کچھ لکھا ہے بالکل صحیح لکھا ہے اور اس سے خود حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا قول کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔"

محمد حسین ہیکل ڈاکٹر ہوں، زبردست مصنف اور صحافی ہوں۔ جو کچھ بھی ہوں اس سے ہمیں بحث نہیں۔ کہنا ہمیں یہ ہے کہ اگر مولانا اکبر آبادی اور مولانا شمس پیرزادہ زیرِ بحث موضوع کے معاملے میں واقعتہً غیر جانب دار اور بے لاگ ہوتے تو ان کی ذہانت و فراست ایک منٹ کے لئے بھی ہیکل صاحب کی قیاسی تاویل و توجیہ کے لغو اور مضحکہ خیز پہلوؤں سے غفلت نہیں برت سکتی تھی۔ ہرگز ممکن نہیں تھا کہ ان جیسے زیرک و دانا پہلے ہی وہلے میں یہ ادراک نہ فرما لیتے کہ محمد حسین ہیکل محض ابلہ فریبی سے کام لے رہے ہیں اور شاید خود بھی اپنی قیاسی شاعری کے لوازم و عواقب کو پوری طرح محسوس نہیں کر سکے ہیں۔

ان کے کلام کا آغاز "گمان یہ ہے" سے ہوتا ہے۔ اسی سے ظاہر ہے کہ اب تاریخ کے بارے میں علم و تحقیق کے بجائے تخیلات کی اڑان کا مظاہرہ ہوگا۔ چلئے اگر تخیل قیاس و منطق سے جوڑ کھا جائے تو یہ بھی قبول مگر قیاس و منطق کا معدہ اس عجیب و غریب تخیل کو قبول کرنے کیلئے مطلق آمادہ نظر نہیں آتا۔

ہیکل صاحب کی منقولہ توجیہ کے دو جز ہیں۔ پہلا جزو

کنیزوں سے متعلق ہے۔ ہم بھی پہلے اسی کو قیاس و منطق کی ترازو میں تولتے ہیں۔

پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہیکل صاحب کس معاشرے کی بات کر رہے ہیں۔ کیا دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں اسلامی معاشرے کی حالت یہی تھی کہ صحابہؓ اور تابعین اپنی بیویوں کو طلاق دیئے بغیر کسی کنیز سے استفادہ نہ کر سکتے ہوں۔ اگر واقعی ایسا ہو تب تو اس توجیہ کی سمع اللہ التفات کے لائق بھی جا سکتی ہے لیکن ہر صاحب علم جانتا ہے کہ واقعہ تو اس کے برعکس تھا۔ چار تک بیویوں کی اجازت اسلام نے دی ہے اور یہ وہ خیر القرون تھا جب اس اجازت پر عمل در آمد خوب خوب تھا۔ معاشرے میں اس ذرا بھی قابل اعتراض نہیں تصور کیا جاتا تھا کہ ایک مسلمان دو تین یا چار بیویاں رکھ لے۔ بیویوں کے علاوہ شرعی طریقوں پر حاصل شدہ کنیزوں سے ہر طرح کا استمتاع یہاں تک کہ جنسی تعلق بھی نہ صرف جائز بلکہ گوارا اور معمول بہا تھا۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم ایک کنیز ہی کے بطن سے تولد ہوئے تھے۔

جب حالات یہ ہوں تو آخر کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ صحابہؓ اور تابعین کے عشق در دمان کا جغرافیہ وہی رہا ہو جس کی تصویر کشی افسوس ناک بے تکلفی کے ساتھ کی گئی ہے۔ یہ تصویر ناواقف عوام کو کچھ ایسا تصور دیتی ہے جیسے خیر القرون کی کنیزیں حرمین شریفین میں نہایت آزادی کے ساتھ اپنے غمزہ و ناز کی آزمائش کرتی پھر رہی ہوں اور ہمارے زمانے کی الٹرا موڈرن خواتین کی طرح اس اختیار سے بھی پوری طرح متصف ہوں کہ جس سے چاہیں اپنی مطلوبہ شرائط کے تحت بیاہ رچائیں اور جس سے چاہیں نہ رچائیں۔

حالانکہ محترم ہیکل صاحب اور ان سے شاعرانہ گمان کو سندِ قبول عطا کرنے والے دونوں محترم مقالہ نگار بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ تصویر فاحش حد تک خلافِ واقعہ ہے۔ جہاد میں حاصل شدہ کنیزیں نہ تو دلربائیوں کے لئے آزاد چھوڑ دی جاتی تھیں نہ ان کی پوزیشن ایسی تھی کہ شادی شدہ صحابہ اور تابعین کو اپنا فریفتہ بنا کر من مانے شرائط قبول کرائیں۔ انھیں اللہ کے رسولؐ اور ان کے بعد صدیق اکبرؓ حاکم وقت کی حیثیت سے مستحق لوگوں میں تقسیم فرمایا کرتے تھے۔ یہ اپنے مالکوں کی پابند ہوتی تھیں۔ کسی اور کے لئے ان سے جنسی تعلق کا جواز نہ تھا۔ جنسی تعلق تو دور کی بات ہے ان سے عشق بازی بھی اسی طرح گناہ تھی جس طرح آج اجنبی عورتوں سے گناہ ہے۔ مالک اگر بربنائے مصلحت ان سے خود شادی کرنا چاہے تب تو سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا کہ یہ اپنی کوئی شرط اس پر عائد کر سکیں۔ لیکن کوئی دوسرا شخص نکاح کرنا چاہے تب بھی معاملے کی باگ ڈور ان کے آقاؤں کے ہاتھ میں رہا کرتی تھی اور یہ آقا اگر نکاح پر راضی ہوں تو انھیں اس سے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی کہ نکاح کرنے والا اپنی موجودہ بیوی یا بیویوں کو لازماً طلاقِ مغلظہ کے ذریعہ آزاد کر دے۔ خود کنیزوں کی طرف سے اس نوع کے مطالبے کی بات ہی خارج از بحث ہے۔

اور یہ جو فرمایا گیا کہ خود فریفتہ حضرات ہی ان کنیزوں کو خوش کرنے کے لئے اپنی بیویوں کو چٹاپٹ طلاق دینے لگے تاکہ محبوبہ مطمئن ہو جائے تو یہ پرواز تخیل بھی دراصل دورِ حاضرہ کے تصورات کا عکس ہے جنہیں زن و شوہر کے تعلقات کو عشق معشوقی کا معاملہ قرار دے کر یہ طے کر دیا گیا ہے کہ کوئی عورت سوکن کی موجودگی میں مطمئن اور آسودہ نہ ہو سکے گی۔ حالانکہ جس دور کی گفتگو ہے اس دور میں کم سے کم اسلامی معاشرے کا یہ ذہن اور یہ طرزِ فکر نہیں تھا۔ اس وقت تو لوگ کثرت سے متعدد بیویاں کر رہے تھے اور ایک بیوی کی موجودگی میں آنے والی دوسری بیوی رقابت کا وہ مہیب تصور لے کر نہیں آتی تھی جو آج پھیلا ہوا ہے نیز صحابہ و تابعین ـــ خواہ وہ کتنے ہی جدید الایمان ہوں اتنے گئے گذرے نہیں تھے کہ بہ کثرت کنیزوں پہ عاشق ہوتے

پھریں اور دفورِ عشق میں کھٹ پٹ اپنی بیویوں کو طلاقیں دیتے چلے جائیں۔ یہ گھٹیا تصویر کسی تاریخ سے اگر برآمد کی جاسکتی ہو تو اس کی نشاندہی کی جائے۔ ہم اسے خیر القرون کے مسلم معاشرے پر کلنک کا داغ تصور کرتے ہیں اور ہمارا پختہ خیال ہے کہ اگر ہمارے مقالہ نگار بزرگ اپنے مسلک کی وکالت سے مبالغہ کی حد تک دلچسپی نہ رکھتے تو وہ بھی اس تصویر کی صداقت پر ہرگز مطمئن نہ ہوتے۔

مزید ایک نکتہ اور قابلِ غور ہے۔ چلئے فرض کرلیا کہ عشق وحسن کی یہ کہانی کوئی واقعیت ہی رکھتی ہوگی لیکن جب مقالہ نگار بزرگ پورے وثوق سے یہ بات کہتے ہیں کہ دورِ رسالت، دورِ صدیقیؓ اور دو سال تک دورِ فاروقیؓ میں بھی ایک مجلس کی دی ہوئی متعدد طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں تو اس مسلّمہ قانونِ شرعی کا علم بہرحال ان سب لوگوں کو بھی یقیناً ہوگا جو بقول ہیکل صاحب" اپنی من موہنیوں کو خوش کرنے کے لئے بیویوں کو بعجلت وشدّت بیک لفظ تین طلاقیں دینے لگے تھے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان سب پر دیوانگی کے دورے پڑے تھے کہ ایک بالکل ہی عبث اور بے نتیجہ عمل پر پوٹے ٹیک دیئے۔ کیا یہ قابلِ قیاس ہوسکتا ہے کہ ایک وقت کی دی ہوئی متعدد طلاقوں کا ایک ہونا بھی معلوم ومسلم ہو اور من موہنیوں کو خوش کرنے کے لئے عشاق بیک لفظ تین طلاقیں دے کر کوئی ثمرہ حاصل کرنے کی توقع بھی کرسکتے ہوں۔

ہمارے بزرگوں نے غور نہیں فرمایا کہ خود ہیکل صاحب کی شاعری کا یہ ٹکڑا غمازی کررہا ہے کہ دورِ فاروقی سے قبل بھی بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے تین پڑجاتی ہونگی بیوی مکمل طور پر جدا ہوجاتی ہوگی ورنہ ممکن ہی نہیں کہ مفروضہ محبوباؤں کو خوش کرنے کے لئے اس ہتھیار کا تصور تک عشاق کے دل میں آتا۔ آخر کند چھری سے کون کس کو ذبح کرتا ہے۔ ذبح کی خواہش رکھنے والا ایسی ہی چھری استعمال کرے گا جس کے بارے میں وہ مطمئن ہو کہ اس سے گردن کٹ جائے گی۔ طلاق ایک شرعی قانون ہے مذکورہ بزرگوں کے دعوے کے مطابق اگر دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ کا قانونِ شرعی معروف اور مسلّم طور پر یہی تھا کہ عجلت وشدّت لاحاصل ہے۔ ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑسکتی ہے چاہے ہزار سے ضرب دیدو اور تین طلاقوں کے لئے تین ماہ گذارنے ہوں گے تو کوئی بھی آدمی کیوں بیک وقت تین کی زحمت اٹھائے گا اور محبوبائیں اس سے مطمئن کیسے ہوجائیں گی جب کہ وہ بھی اس معاشرے میں بس جانے کے باعث جان چکی ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں اور شوہر صاحب تین ماہ تک جب چاہے رجوع فرماسکتے ہیں۔

یہ تو ہیکل صاحب کی توجیہ اول کا تجزیہ ہوا۔ اب اُن نوادرات پر آیئے جو یہ کہہ کر پیش کئے گئے ہیں کہ "اس کے علاوہ کچھ اور اسباب تھے....."

یہ برابر ملحوظ رہے کہ یہ گفتگو اسی دور سے متعلق ہے جس کے بارے میں مذکورہ بزرگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک کے مماثل تھیں۔

اس دَور میں کوئی آزاد عجمی یا عربی عورت اگر نکاح کی درخواست کرنے والے مرد سے یہ کہتی ہے کہ پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دو تب میں تمھارے حبالۂ عقد میں آؤں گی تو بتایئے اس عورت کا کیا مقصد ہوگا۔ کیا وہ یہ کہنا چاہ رہی ہوگی کہ فی الفور تین طلاقیں دے ڈالو یا یہ کہنا چاہ رہی ہوگی کہ قاعدے کے مطابق تین ماہ تک تین طلاقیں پوری کرو۔

پہلی بات صراحۃً خارج از بحث ہے کیونکہ اس وقت تک تو بقول مذکورہ حضرات ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقوں کا پڑنا قابلِ تصور ہی نہ تھا۔ یہ عورت کیوں ایک لاحاصل بات کی استدعا کرتی۔ لہٰذا دوسری ہی بات کا امکان ہوسکتا ہے۔ خود یہ عاشق مرد بھی یقیناً یہی دوسرا مفہوم اخذ کرتا ہوگا ـــ پھر بھلا ہمارے بزرگوں کا یہ باور

کرانے کی کوشش کرنا کہ مجبوراً عورت کے مطالبہ پر شادی شدہ مرد کھٹا کھٹ اپنی بیویوں کو بیک وقت تین طلاقیں دینے لگے ابلہ فریبی اور مغالطہ دہی نہیں تو اور کیا ہے۔

ایک قدم آگے بڑھ کر اب ذرا اس پر بھی نگاہ ڈال لیجئے کہ حضرت عمرؓ کی مشہور زمانہ فہم و فراست اور نیکدلی کا کیا حلیہ محترم ہیکل صاحب کی شاعرانہ جدت طرازی نے بنا دیا۔

عشوہ طراز کنیزوں کے عشق میں پھنس کر دل پھینک مرد اپنی بیویوں کو آناً فاناً طلاقِ مغلظہ کا ہدف بنا دینا چاہتے ہیں۔ یہ کنیزیں یا دوسری آزاد حسینائیں شادی پر تیار ہی نہیں ہیں جب تک کہ عاشق صاحبان اپنی بیویوں کو مکمل طور پر بے خانماں نہ کر دیں۔ یہ صورتِ حال جیسی کچھ کریہہ ہے آپ کے سامنے ہے۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں کیا ہمیں یہ مان لینا چاہیئے کہ اس مکروہ صورتِ حال کی حوصلہ شکنی کرنے اور اس پر غمگین ہونے کے بجائے وہ بہت خوش ہوئے ہوں گے کہ یہ ہو رہے ہیں شاندار کارنامے۔

ہم سمجھتے ہیں حضرت عمرؓ جیسی عظیم مومن شخصیت کے لئے ایسا وہم بھی ناپاک جسارت ہے لیکن ہیکل صاحب کی شاعری ہمیں یہی باور کرانا چاہتی ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ بات تو ہیکل صاحب اور ان کی رائے پر صاد کرنے والے مقالہ نگاروں نے طے ہی کر دی کہ جس دورِ مبارک میں یہ سب ہو رہا ہے اس دور میں بیوی سے مکمل قطعِ تعلق کا واحد طریقہ بس ایک ہی تھا کہ طریقِ سنت کے مطابق ایک ایک ماہ بعد تین طلاقیں دی جائیں۔ ایک وقت میں ایک ہی طلاق واقع کی جا سکتی تھی چاہے زبان سے دو تین چار طلاقیں صادر کر دی جائیں۔ اس ایک طلاق کے بعد رجوع کا حق باقی رہتا تھا اور پھر مہینے بھر بعد بھی چاہے کتنی ہی طلاقیں بول دی جائیں فقط دوسری طلاق پڑتی تھی اور حقِ رجوع پھر بھی باقی رہتا تھا۔ گویا حقِ رجوع کا خاتمہ اور بغیر حلالے کے دوبارہ نکاح کا امتناع صرف اسی شکل میں تھا کہ تیسرے ماہ تیسری طلاق صادر کی جائے۔

اس اپنی ہی فرض کردہ صورتِ حال میں ہیکل صاحب یہ اطلاع دے رہے ہیں کہ بیوی والے مردوں نے محبوباؤں کے مطالبے پر بیک وقت تین طلاقیں دینی شروع کیں۔ چلیئے یہ عجوبہ بھی تسلیم لیکن یہ تو ظاہر ہی ہے کہ اس حرکت سے کوئی فائدہ نہ تھا۔ طلاق ایک ہی واقع ہوتی تھی اور محبوباؤں کی پوری تسلی اور دل جمعی تین ماہ سے قبل نہ ہو سکتی تھی۔ اب ہمیں بتایا جاتا ہے کہ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے دورِ رسالت اور دورِ صدیقی کے معروف و مسلم قانونِ طلاق کو بالائے طاق رکھتے ہوئے یہ حکم نافذ فرمایا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی مانی جائیں گی۔

کیا مطلب ہوا؟

قطعاً سامنے کی بات ہے۔ حضرت عمرؓ کو یہ بات پسند نہ آئی کہ عشاق حضرات اپنی منظورِ نظر حسیناؤں کے وصال سے تو ۹۰ دنوں کی طویل مدت تک محروم رہیں اور ان نازک حسیناؤں کو بھی خواہ مخواہ اپنی شرط کی تکمیل میں تین ماہ کا انتظار کرنا پڑے۔ حضرت عمر کو ان بیویوں سے بھی مطلق ہمدردی نہیں تھی جنھیں ان کے عاشق مزاج شوہر طلاقِ مغلظہ دینے کو بے چین تھے تاکہ عشق منزلِ مراد تک پہنچے۔ ان کی ہمدردیاں تمام کی تمام عاشقانِ کرام اور معشوقانِ عظام سے وابستہ ہو گئیں لہٰذا انھوں نے حکم نافذ فرما دیا کہ آج سے نقد انقد بھی طلاقِ مغلظہ ایک ہی وقت اور مجلس میں دی جا سکے گی اور جو قانون شارع علیہ السلام کے دورِ مبارک میں یا خلیفۂ اول کے زمانِ سعادت میں شائع ذائع تھا اسے آج سے طاقِ نسیاں کی زینت بنایا جاتا ہے۔ اب گویا کسی حسینہ کو یہ اندیشہ نہ کرنا چاہیئے کہ اس کے شیدائی مرد نے اپنی بیوی یا بیویوں کو ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے ڈالی ہیں تو رجوع کا امکان اب بھی ہے۔ اور کسی شادی شدہ من چلے کو یہ اضطراب نہ ہونا چاہیئے کہ بیوی کو مکمل طور پر جدا کرنا اس کے لئے تین ماہ سے کم میں ممکن نہ ہوگا۔

کیسے تین ماہ۔ ایک سانس میں تین طلاق دو اور محبوبہ سے نکاح رچالو۔ وہ انکار نہیں کرے گی کیونکہ اس کی شرط پوری ہو گئی ہے۔

عجوبہ در عجوبہ یہ کہ تمام موجود الوقت صحابہؓ نے بھی حضرت عمرؓ کے اس جابرانہ فیصلے سے بلا تامل اور بلا تکلف اتفاق کر لیا۔ سب کی دلی ہمدردیاں عشاق ہی کے حق میں گئیں۔ عشق کی قتل گاہ میں قربان کی جانے والی بیویوں پر رحم کسی کو نہ آیا۔

اہل انصاف اور اہل بصیرت خدا کو حاضر و ناظر جان کر فیصلہ فرمائیں کہ ہیکل صاحب کی قیاسی توجیہ کا حاصل و محصول کیا اس کے سوا بھی کچھ نکلتا ہے۔ کیا یہ سزا ہوئی بیویوں کو بے خانماں کرنے والے عشاق اور ظالمانہ شیما عائد کرنے والی حسیناؤں کے ناز یبا کردار کی یا انھیں انعام عطا کیا گیا۔ کیا حضرت عمرؓ اور جملہ تقدیر ذوات صحابہؓ ایسے ہی نعوذ باللہ بد عقل اور پست مذاق اور شقی ہو سکتے تھے کہ نہایت گندہ اور بازاری طرز عمل اختیار کرنے والے عشق باز جوڑوں کو بیش از بیش آسانیاں فراہم کریں اور اس شان سے فراہم کریں کہ ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑنے کا جو شرعی ضابطہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلیفۂ اول رضی اللہ عنہ کے زمانوں سے چلا آرہا تھا اسے منسوخ کرنے میں انھیں ذرا جھجک نہ ہو۔

کوئی باہوش مسلمان ان مضمرات و نتائج کے کسی بھی جزو سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ اور ہمارے محترم مقالہ نگار بزرگ بھی یقیناً ان سے اتفاق نہیں کر سکتے مگر وہ چونکہ ایک خاص رائے اور رجحان کی وکالت شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنے اوپر لازم کر چکے ہیں اسلئے انھیں محمد حسین ہیکل صاحب کا مشہور و بلند پایہ مصنف ہونا تو نظر آیا لیکن ان کے ظن و تخمین کی نمایاں قباحت محسوس نہ فرما سکے۔

خدا علیم ہے خیر القرون کے تذکرے میں عاشقی معشوقی وغیرہ کے الفاظ نوک قلم پر لاتے ہوئے ہمارے وجدان کو بڑے کرب سے گذرنا پڑا ہے مگر جب ہمارے بہت ہی محترم بزرگ مولانا اکبر آبادی نے ہیکل صاحب کے متن کا وہ اردو ترجمہ نقل کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھا جو من موہنی اور محبوبہ جیسے نامتبوع الفاظ پر مشتمل ہے تو ہمیں دل پر پتھر رکھ کر قارئین کو یہ محسوس کرانا پڑا کہ اس قبیل کے الفاظ گفتگو کو کس قسم کا رخ دے سکتے ہیں۔ جو طرز تحریر ہم نے اختیار کیا وہ ہمارا طبع زاد نہیں بلکہ ہیکل والی توجیہ کے بطن السطور سے ابھر کر آیا ہے۔ انھوں نے جو کچھ حریری پردہ ڈال کر کہا تھا ہم نے اسے بے پردہ کر دیا تاکہ کوئی دھوکہ نہ کھائے۔ غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو۔

دو گوشے یہاں ابھی اور گفتگو طلب ہیں۔ ایک یہ کہ ہیکل صاحب کی توجیہ صدر اول کے مسلمانوں میں کسی ایسی جماعت کا انکشاف کر رہی ہے جس نے عورتوں کو ایذا پہنچانے کے ارادے سے یا از راہ لاپروائی تین طلاقوں کو ایک کھیل بنا لیا تھا۔

اس انکشاف کی واقعاتی حیثیت کیا ہے اور ہیکل صاحب کی توجیہ کے فریم میں یہ کہاں تک فٹ ہو رہا ہے اس پر بھی غور کرنا ہوگا۔ صدر اول سے مراد یہاں ظاہر ہے وہ زمانہ ہے جب تک حضرت عمرؓ نے وقت واحد کی تین طلاقوں کو نافذ کرنے کا حکم جاری نہیں فرمایا تھا گویا پورا عہد رسالتؐ، پورا دور صدیقی اور خلافت عمرؓ کے ابتدائی سال۔ اس صدر اول کے بارے میں ہیکل صاحب اور ان کی توثیق کرنے والے محترم مقالہ نگار یہ طے ہی کر چکے ہیں کہ وقت واحد میں ایک ہی طلاق پڑا کرتی تھی اور زائد جو دی جائیں وہ فضول و لایعنی سمجھی جاتی تھیں۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہیکل صاحب نے مذکورہ فقرے میں کہنا کیا چاہا ہے اور مقالہ نگاروں نے کیا سمجھ کر اس کی توثیق فرمائی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ فقرہ کوئی واقعاتی مفہوم ہی نہیں رکھتا بلکہ بے معنی الفاظ کا مجموعہ ہے۔ مفروضہ جماعت اگر واقعی کوئی تھی اور اس کا اذیت پسند مزاج بیویوں کو ایذا پہنچا کر ہی خوش ہوتا تھا تو تین طلاقیں آخر اسکی آسودگی اور مطلب براری کا باعث کیسے بنیں۔ دعویٰ یہ کیا جا رہا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کا بھی حاصل وہی تھا جو ایک کا ہوتا ہے پھر کیا مطلب ہوا تین دینے کا۔ کیوں ایک ظالمانہ رجحان کا جوڑ تین طلاقوں سے ملایا جا رہا ہے جب کہ تین تو ایک ہی کے مرادف ہیں۔ اگر یہ بدگہر لوگ اپنی بیویوں کو ایذا ہی پہنچانے کی نیت سے طلاق کا کھیل کھیلا کرتے تھے تو تین یا دس بیس طلاقوں کا ذکر فضول جب کہ ان کی بے اثری اور لغویت مسلّم ہو۔ تین دے کر بھی وہ اس سے زیادہ کچھ حاصل نہ کر سکتے تھے جو ایک دے کر کر سکتے تھے۔ عورت کو جو بھی ایذا ان کے طرزِ عمل نے پہنچائی وہ ایک اور تین کی بظاہر مختلف صورتوں میں یکساں ہی ہے کیونکہ دعوے کیمطابق ان دونوں صورتوں میں ایک ہی طلاقِ رجعی واقع ہو رہی ہے۔

کس قدر کھلا تضاد ہے کہ ایک طرف تو ہمارے بزرگ یہ منوانے پر مصر ہیں کہ صدرِ اول میں وقتِ واحد کی متعدد طلاقیں متعدد تھیں ہی نہیں فقط ایک تھیں مگر دوسری طرف وہ تخمین وظن کے سہارے ایسی منطق پیش فرمائے جاتے ہیں جو اس کی نفی کرتی ہے۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی احساس نہیں فرما رہے ہیں کہ اعلیٰ ترین دورِ سعادت کے مسلمانوں میں کسی ایسی جماعت کو فرض کر لینا جو محض بیویوں کی ایذا رسانی کے لئے طلاق کا کھیل کھیلتی رہی ہو کتنا ناموزوں اور خلافِ قیاس مفروضہ ہے۔

واقعہ یہ ہے ـــــ اور اسے اکثر ثقہ مفسرین نے حوالۂ قلم کیا ہے کہ عرب کے کافر معاشرے میں عورتوں کی ایذا رسانی کے مختلف کھیل کھیلے جاتے تھے جن میں سے ایک یہ بھی تھا کہ بیوی کو طلاق دی اور دورانِ عدت میں رجوع کر لیا۔ پھر دی پھر رجوع کر لیا۔ اسی طرح اسے مسلسل لٹکائے رکھتے اور حقِ رجوع کبھی ختم نہ ہوتا۔ اسلام آیا تو اس نے اس بربریت کی ناک میں نکیل ڈالی۔ سورۂ بقرہ کی وہ آیات جن میں اللہ نے واضح کیا ہے کہ تیسری طلاق کے بعد حقِ رجوع نہیں رہتا اسی سنگدلانہ اور کافرانہ روش کی اصلاح کے لئے نازل ہوئی تھیں۔ اب کسی شخص کے لئے اس کی گنجائش نہیں رہ گئی کہ وہ اسلام بھی لائے اور طلاق و رجوع کا لامحدود کھیل بھی جاری رکھے۔ اب اسلام نے یہ بھی ذہن نشین کرایا کہ عورتیں جانور نہیں ہیں انسان ہیں۔ ان کے بھی حقوق ہیں۔ انھیں ستانا جرمِ عظیم ہے۔ انھیں طلاق دینا انتہائی سنجیدہ وجوہ کی بنا پر جائز ہے نہ یہ کہ ایذا پہنچانا مقصود ہو۔ تمھیں حقِ رجوع صرف دو طلاقوں تک باقی رہتا ہے تیسری کے بعد نہیں۔

یہ وہ دور تھا کہ جو بھی لوگ ایمان لائے انھوں نے اطاعتِ رسولؐ کا حق بھی خوب ادا کیا۔ ان میں سے معدودے چند افراد ایسے ہو سکتے ہیں جن کی اذیت پسند طبیعت میں اب بھی کوئی انقلاب نہ آیا ہو۔ انھیں ایک مستقل جماعت کا نام نہیں دیا جا سکتا اور اگر زبردستی دے بھی دیں تو قانون نے بہرحال طلاق و رجوع والے لامحدود کھیل کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ وہ بیویوں کو جو بھی اذیت پہنچا سکتے ہیں تین ماہ تک ایک ایک طلاق دے کر پہنچا سکتے ہیں بیک وقت تین دیکر نہیں پہنچا سکتے کیونکہ اگر مقالہ نگاروں کے دعوے کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقیں اس وقت ایک ہی ہوتی تھیں تو تین دے کر بھی وہ محض وہی اذیت پہنچا رہے ہیں جو ایک دے کر پہنچاتے اور اگر تین تین ہی ہوتی تھیں جب تو قصہ ہی ختم ہوا۔ اب نہ وہ رجوع کر سکتے ہیں نہ عورت کو لٹکا سکتے ہیں عدت پوری ہونے پر عورت آزاد ہے کہ جہاں چاہے جائے اور جس سے چاہے نکاح کرے۔

خلاصہ یہ کہ ہیکل صاحب نے اپنے مسلک کی حمایت میں صحابہؓ و تابعین کے اندر ایک بدگہر قسم کی جماعت فرض بھی کی تو ان کے استدلال کو کوئی قوت نہیں پہنچی بلکہ وہ مضحکہ خیز حد تک تناقض کا شکار رہا۔ بالیقین ہمارے محترم مولانا اکبر آبادی بھی اور مولانا شمس پیرزادہ بھی اس

تناقض اور بھونڈے پن کا ادراک فرما لیتے اگر جانبداری کے بجائے معروضی اور حقیقت پسندانہ انداز میں مطالعہ و تفکر سے کام لیتے۔

غور کیا جائے تو ہیکل صاحب کی قیاس آرائی کا کوئی منطقی جواز ایک اور ہی شکل میں تو نکل سکتا ہے۔ وہ یہ کہ صدرِ اول میں یعنی دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ میں ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی قرار پاتی ہوں اور عاشق مزاج مسلمان اپنی من موہنیوں اور محبوباؤں کے مطالبے پر کھٹ کھٹ بیویوں کو بیک وقت تین طلاقیں دے کر فوری وصال سے لطف اندوز ہو رہے ہوں۔ اب حضرت عمرؓ اس المناک صورتِ حال سے متأثر ہو کر یہ حکم جاری کریں کہ آج سے ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی شمار ہوں گی اور کوئی بیوی اپنے شوہر پر بغیر اس کے حرام نہ ہو گی کہ شوہر طریقِ سنت کے مطابق ایک ایک ماہ بعد ایک ایک طلاق دے۔

اس حکم کا مفاد ظاہر ہے۔ اس سے عشاق کی بھی ہمت شکنی ہوتی کہ وہ ہاتھوں ہاتھ طلاقِ مغلظہ وارد نہیں کر سکتے اور من موہنیوں کو بھی صدمہ پہنچا کہ اب کم سے کم تین ماہ تک تو وہ یہ توقع نہیں رکھ سکتیں کہ بقول ہیکل صاحب تنہا عشاق کے دلوں پر قابض ہو جائیں گی۔ مظلوم بیویوں کی خیر خواہی کا پہلو اس میں یہ نکلا کہ ممکن ہے تین مہینوں کے اندر عاشق مزاج شوہروں کی عقل پر پڑے ہوئے پتھر کچھ اِدھر اُدھر سرک جائیں اور وہ بیویوں کو بے خانماں کرنے سے باز آجائیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ مفروضہ من موہنیوں کو تین ماہ کی طویل مدت میں کچھ کنوارے عاشق مہیا ہو جائیں جن سے وہ نقد انقد شادی رچالیں اور جو شوہر صاحبان ان بیوفاؤں کے مطالبے پر تین طلاقوں کا کورس پورا کر رہے تھے وہ ٹھنڈی سانس بھر کر اپنی بیویوں ہی پر قناعت کر جائیں۔

تفنن نہیں ہے نہ پیروڈی ہے۔ سنجیدگی سے سوچیئے کہ قیاس و منطق سے مطابقت اس شکل میں ہے یا اُس شکل میں جو ہیکل صاحب نے فرض کی۔ حضرت عمرؓ تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کا حکم نافذ نہیں کر رہے ہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے لہٰذا اس کی وہ وجہ ہرگز نہیں ہو سکتی جو ہیکل صاحب نے تجویز کی۔ حضرت عمرؓ ان لوگوں میں نہیں ہو سکتے جو سنگدل عشاق اور بدگھر بیناؤں کیلئے آسانیاں مہیا فرمائیں اور ایسا حکم نافذ کریں جس سے ظلم و شقاوت کو شہ ملے۔

بات منقح ہو گئی۔ پھر بھی ہیکل صاحب کا ایک فقرہ اور ہے جو مزید تنقیح میں معاون ہو گا۔ ورق اُلٹ کر دیکھئے۔ انھوں نے فرمایا:-

"حضرت عمرؓ نے دیکھا جو شخص نکاح کی گرہ کو اتنا بے حقیقت سمجھتا ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالتا ہے وہ بے حس اور یاوہ گو انسان ہے اور اسے اس بے حسی اور یاوہ گوئی سزا ملنی چاہیئے۔"

اس بات کو جانے دیجئے کہ جب ہیکل صاحب کے دعوے کے مطابق اس وقت تک ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑا کرتی تھی چاہے کتنی ہی دے ڈالی جائیں تو آخر حضرت عمرؓ کو اس سے کیا اور کیوں دلچسپی ہو سکتی تھی کہ فلاں صاحب بیک وقت کتنی طلاقیں دے رہے ہیں۔ ان تک تو اس کی اطلاع بھی نہ پہنچنی چاہیئے تھی کہ کن لوگوں نے ایسی حرکت کی۔ اطلاع پہنچانے کا محرک کسی کے لئے اگر کوئی ہو سکتا تھا تو یہی ہو سکتا تھا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینے سے تین ہی پڑ جائیں اور مطلقہ کا کوئی ہمدرد یا طلاق دینے والے کا کوئی دشمن خلیفۂ وقت کے آگے احتجاج کرنے پہنچے کہ دیکھئے فلاں صاحب نے خلافِ سنت طریقہ اختیار کر کے زوجہ کو بے خانماں کر دیا۔ رجوع کی بھی گنجائش نہ چھوڑی۔ انھیں کوئی سزا دیجئے۔ لیکن جب تین طلاقیں بیک وقت

واقع ہی نہ ہوتی تھیں تو خلیفہ کے آگے فریاد لے جانے کا داعیہ کہاں پیدا ہو سکتا تھا اور اتفاقاً اگر خلیفہ کو اطلاع مل ہی جاتی تو اس کا مطلب ان کیلئے اس کے سوا کیا ہو سکتا تھا کہ فلاں شخص نے بیوی کو ایک طلاق دیدی۔ ایک طلاق بہرحال مرد کا شرعی حق ہے لہٰذا کیا وہ اس پر غصہ کرتے کہ یہ حق کیوں استعمال کیا گیا۔

یہ سب نظر انداز کر کے مان ہی لیجئے کہ حضرت عمرؓ غصے میں بھر گئے ہیں اور بے حس اور یاوہ گو عشق بازوں کو سزا دینا چاہتے ہیں تو کیا سزا اسی کا نام ہے کہ رائج و نافذ قانون کے تحت یہ عشق باز وصالِ محبوب کی جس منزل پر تین ماہ بعد پہنچ سکتے تھے اس منزل پر حضرت عمرؓ انھیں ہاتھوں ہاتھ پہنچا دیں اور فرمائیں کہ نالائقو جاؤ ایک ہی وقت کی تین طلاقیں آج سے تین مان لی گئیں۔ تم اپنی من موہنیوں کو اطلاع دو کہ وہ ابھی سے تمہارے دلوں پر تنہا قابض ہو جانے کی پوزیشن میں آگئی ہیں اور مطلقہ بیوی یا بیویوں سے تمہارے رجوع کا امکان خلیفۂ وقت نے از راہِ مہربانی ختم کر دیا ہے۔

یہ اگر سزا ہے اے بزرگو تو پھر جزا اور انعام آخر کسے کہتے ہیں!

واقعۃً سزا اگر ہو سکتی تھی تو یہ ہو سکتی تھی کہ بیک وقت زبان متعدد طلاقیں دینے کے فعلِ عبث پر دو چار دُرّے رسید کرتے اور فرماتے کہ تین طلاقیں تو بہرحال تین ماہ بعد ہی قابلِ تسلیم ہوں گی فی الحال تمھاری بیویاں تم پر حرام نہیں ہوتی ہیں۔ اور کسی من موہنی کو بھی طلب فرما کر ڈانٹ پلاتے کہ تم اگر شریفانہ طور پر کسی شادی شدہ مرد کی بیوی بننا ہی چاہتی ہو تو یہ کیا ذلیل حرکت ہے کہ اس کی بیوی کو طلاقِ مغلظہ دلوانے پر تلی ہوئی ہو۔ شریعت نے منع تو نہیں کیا ہے کہ تم دوسری یا تیسری یا چوتھی بیوی کی حیثیت سے زندگی گذار لو۔ گھروں کو اجاڑنے اور بے قصور بیویوں کو بیوہ بنانے والے شرائط پیش کرنے پر ہم تمھاری چمڑی بھی اُدھیڑ سکتے ہیں' کیونکہ معاشرے کی شیرازہ بندی اور ظلم و آوارگی کی حوصلہ شکنی ہمارے فرائضِ شرعیہ میں داخل ہے۔

اگر حضرت عمرؓ ایسا کرتے تو یہ ایک معقول بات ہوتی اور ان کی ذات والا صفات سے ایسی ہی معقولیت اور عدل پروری کی اُمید کی بھی جاسکتی تھی۔ لیکن ہمارے بزرگ ظاہر فریب الفاظ کی آڑ میں غالباً نادانستہ طور پر ان پر کیچڑ اچھال گئے ہیں۔ ایسی بھول چوک کی نفسیاتی وجہ بس یہی ہے کہ وہ خالص علمی و تحقیقی نقطۂ نظر کے بجائے اپنی رائے کی وکالت کا تہیہ کئے ہوئے ہیں۔

دوسری مثال

محترم مولانا اکبر آبادی نے حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل فرمایا:۔

"میرے پاس جب کبھی محلّل اور محلّل لہٗ[1] لائے جائیں گے میں ان دونوں کو رجم کرا دوں گا۔"

ہمارا ناچیز خیال یہ ہے کہ اس قول کا اس بحث سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہوتی ہیں یا ایک۔ حلالہ ہر حال میں ملعون و مردود ہے خواہ اس کی نوبت ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں سے آئی ہو یا تین ماہ میں دی ہوئی تین طلاقوں سے۔ لیکن مولانائے محترم نے اسے بھی اپنے لئے بنائے استدلال بنالیا ہے۔ یہ قول نقل کرنے کے بعد وہ رقمطراز ہیں:۔

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت عرب سوسائٹی میں تحلیل کا رواج ہوتا جارہا تھا اور اسی رواج کے زیر اثر لوگوں نے عجلت پسندی کی راہ سے بیک وقت تین طلاقیں دینے کا طریقہ اختیار کر لیا ہوگا۔"

---

[1] تین طلاقیں دینے کے بعد شوہر مطلقہ کا نکاح کسی شخص سے بہ این مقصد کرائے کہ وہ رات گذار کر اسے طلاق دیدے تو اس شخص کو محلّل کہیں گے اور شوہر کو محلّل لہٗ۔

گے بڑھنے سے پہلے ان فقروں کو سمجھنے کی کوشش کرلی جائے۔

تحلیل (یعنی مطلقہ کا کسی اور سے نکاح کرکے طلاق ینے اور پھر شوہر اول سے نکاح کرنے) کی نوبت تین طلاق ے بعد ہی آسکتی ہے۔ مکتبی زبان میں یوں کہئے کہ حلالہ موقوف ہے تین طلاقوں پر۔ اگر کسی سوسائٹی میں واقعۃً تحلیل کے قعات کثرت سے پیش آرہے ہوں تو یہ نتیجہ ہوگا اس ت کا کہ لوگ اپنی بیویوں کو بہ کثرت تین طلاقیں دے ہیں مگر مولانائے محترم اس کے برعکس تین طلاقیں دینے کے اج کو کثرتِ تحلیل کا نتیجہ قرار دے رہے ہیں گویا تحلیل ہلے ہے اور تین طلاقیں بعد میں۔ موقوف کا پہلے اور موقوف یہ کا بعد میں آنا اتنا واضح البطلان ہے کہ مولانا بھی ین سے اسے جانتے ہوں گے۔ لیکن اس کے باوجود ایسا نکوس استدلال کرنا غمازی کررہا ہے کہ وہ ہر جا اور ، جا طریق پر اپنے موقف کی صحت تسلیم کرانا چاہتے ہیں۔

گے انھوں نے فرمایا:-

> "اور ظاہر ہے یہ رواج معاشرے میں جنسی بے راہ روی اور اخلاقی انحطاط کا ایک ایسا ہی بڑا ذریعہ بن سکتا ہے جیسا کہ متعہ۔ اس بنا پر جس طرح حضرت عمرؓ نے متعہ قطعی طور پر حرام قرار دیدیا ہے اسی طرح طلاق کی کثرت اور اس کے اثراتِ مابعد سے جو صورتِ حال پیدا ہوتی جارہی تھی اسی کے انسداد کی شکل یہ نکالی کہ ایک طرف ایک ہی مجلس میں اور دفعۃً دی گئی تین طلاقوں کا حکم طلاقِ مغلظہ قرار دیدیا اور دوسری جانب تحلیل کو بالکل ممنوع اور حرام قرار دیا۔"

ہمیں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ مولانا نے یہاں بھی مضمراتِ م پر غور نہیں فرمایا ورنہ استدلال ان کے موافق نہیں ف جارہا ہے۔

غور فرمایا جائے۔ دوسرے ہم مسلکوں کی طرح مولانا یہ طے فرما چکے ہیں کہ دورِ رسالتؐ میں پھر دورِ صدیقیؓ اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں بھی تین طلاقوں کا وقوع طریقِ سنت میں محدود تھا یعنی ایک ایک ماہ بعد ایک طلاق۔ اگر کوئی بیک وقت ایک سے زیادہ دیتا تھا تو زیادہ بے کار جاتی تھیں اور ایک ہی طلاق واقع ہوتی تھی۔ اب اگر اس دور کے بارے میں وہ یہ قیاس قائم کرتے ہیں کہ تحلیل کا رواج عام ہوتا جارہا تھا تو انھیں یہ بھی ماننا ہوگا کہ تحلیل کی نوبت اس جلد بازی کی بنا پر نہ آتی ہوگی کہ شوہر کو غصہ آیا اور اس نے فرطِ غضب میں اکدم تین طلاقیں دے ڈالیں۔ یہ تو ان کے دعوے کے مطابق ایک ہی طلاق پڑی جس سے تحلیل کی ضرورت پیدا نہیں ہوتی لہذا یہی تصور کیا جاسکتا ہے کہ لوگ ایک ایک ماہ بعد طلاقیں دے کر تین کا عدد پورا کرتے ہوں گے۔

ایسی صورت میں تحلیل ایک رواج کی صورت اختیار کرلے یہ ناممکن ہے۔ تحلیل کی مکروہ صورت کو پسند کرنا ثمرہ ہوتا ہے پچھتاوے کا اور پچھتاوا اسی وقت ہوا کرتا ہے جب ہم جلد بازی اور فرطِ جذبات میں دفعتاً اپنا نقصان کر بیٹھیں۔ لیکن جو لوگ تین ماہ کی طویل مدت میں تین طلاقیں دیں وہ نہ تو جلد باز ہوں گے نہ جذبات سے مغلوب۔ انھوں نے تو پوری طرح سوچ سمجھ کر سنجیدگی کے ساتھ یہ کام کیا ہوگا۔ اب اس کا امکان شاذ ہی ہے کہ وہ پھر اس مطلقہ کو زوجہ بنانے کے لئے اتنے مشتاق ہوں کہ تحلیل کا انتظام کراتے پھریں۔ اس طرح کے شاذ امکانات اتنے کثیر الوقوع بن جائیں کہ ان پر رواج کا لفظ صادق آسکے قطعاً بعید از قیاس ہے۔

لہذا دو میں سے ایک بات تسلیم کرنی ہوگی۔ یا تو یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ تحلیل کا رواج عام ہوگیا تھا یا پھر یہ دعویٰ غلط ہے کہ صدرِ اول میں خلافِ سنت طریقے سے تین طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں۔ تحلیل کی کثرت کو تسلیم کرلینا لازماً یہ ثابت کرتا ہے کہ جلد بازی میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہی قرار پاتی تھیں اور اسی لئے پچھتانے اور حلالے کرانے کے واقعات کثرت سے پیش آتے تھے۔

ویسے بھی یہ بات عجیب و غریب ہی ہے کہ لوگ باقاعدہ تین تین مہینے کی سوچی سمجھی مغلظ طلاقیں دینے کے بعد بھی حلالوں کے پیچھے دوڑ رہے ہوں اور حضرت عمرؓ اس گندی صورتِ حال کا علاج یہ تجویز کریں کہ آج سے ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی شمار کی جائیں گی۔ یہ علاج ہوا یا بڑھاوا دینا۔ اس کا تو صریحاً یہ نتیجہ ہوگا کہ تین طلاقوں کے واقعات بہت بڑھ جائیں اور اسی نسبت سے حلالوں میں اضافہ ہو جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہیکل صاحب یا ان کے ہمراہی حضرات نے قیاس و تخیل کے ذریعہ جتنی بھی توجیہات مرتب کی ہیں وہ قیاسی اور منطقی اغلاط کا پشتارہ ہیں جنھیں کوئی بھی غیر جانب دار محقق و مفکر قابل التفات نہیں سمجھ سکتا۔ ہمارے محترم مولانا اکبر آبادی اور مولانا شمس پیرزادہ بھی ان توجیہات کو دیوار پر دے مارتے اگر ایک خاص مسلک کے جذبۂ حمایت نے انکی فہم و فراست پر سایہ نہ ڈال دیا ہوتا۔

تیسری مثال

مولانا اکبر آبادی نے تحریر فرمایا:-

"قرآن مجید میں تین طلاقوں کے بارے میں جو آیت ہے وہ اس باب میں نصِ قطعی ہے کہ طلاقِ مغلظہ اس وقت واقع ہوگی جب کہ تین طلاقیں یکے بعد دیگرے مختلف مجلسوں میں واقع کی جائیں۔"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ نے قرآن کی نصِ قطعی کو رد کرتے ہوئے بلا تکلف ایک نیا آرڈر جاری کر دیا اور تمام صحابہؓ بھی نصوصِ قرآنیہ کی واقفیت کے باوجود اس سے متفق ہو گئے۔

یہ مطلب اتنا خوفناک ہے کہ شعوری طور پر مولانا بھی اسے گوارا نہیں کہہ سکتے۔ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اجتہاد نصوص کی پیروی کا نام ہے نہ کہ انھیں مسترد کرنے کا اور کوئی بھی امیر المومنین نص کے استرداد کا مجاز نہیں ہو سکتا۔ اگر واقعۃً آیتِ قرآنی متذکرہ موقف کے لئے نصِ قطعی ہو تو ایک ہی راہ رہ جاتی ہے کہ ہم خاکم بدہن حضرت عمرؓ کو بدعتی کہیں۔ قرآن کا منحرف کہیں۔ قانونِ شریعت کا دشمن کہیں۔ اور ان کی روش پر راضی رہنے والے صحابہؓ کو بھی اس خیال کا حامل مانیں کہ قرآن کے قانون سے بڑھ کر خلیفۂ وقت کا فرمان ہے۔ العیاذ باللہ۔

مذکورہ عبارت لکھنے سے قبل ممدوح نے رقم فرمایا تھا:-

"حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد کو قبول عام حاصل ہوا اور تمام صحابۂ کرامؓ نے اس کو تسلیم کر لیا اور اس کا حکم وہی ہو گیا جو اجماع صحابہ کا ہوتا ہے چنانچہ ائمہ اربعہ کا مسلک بھی یہی ہے اور اسی پر ان کا فتویٰ ہے۔"

ممدوح نے ذرا احساس نہیں فرمایا کہ آج کے دورِ فتن میں ان کی دونوں عبارتیں مل کر کیا فسادِ مبین پیدا کر سکتی ہیں آج مغربی اساتذہ اور تعلیم جدید کے پالے ہوئے کتنے ہی مسلمان دانشور ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں کہ اسلام کے بعض اجماعی قوانین کو تبدیل کر دیں مسلم پرسنل لا کے سلسلہ میں بھی ان کی جارحیت اور اسلام بیزاری مشاہدے میں آ چکی ہے۔ ان کے مقابلے میں ہماری سب سے مضبوط ڈھال "اجماع" ہی ہے۔ اجماع مسلم طور پر شریعت کے مآخذ میں سے ایک مستند ماخذ ہے اور یہ بھی ہم سب مسلمانوں کا ایمان ہے کہ صحابۂ و تابعین اور علماء و اتقیاء کسی ایسی رائے پر ہرگز اجماع نہیں کر سکتے جو قرآن یا احادیث متواترہ کی قطعی صراحتوں کے خلاف ہو۔

مگر جب مولانا اکبر آبادی جیسا صحیح العقیدہ اور معروف عالم ایک ہی سانس میں یہ بھی کہے گا کہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کا تین نہ ہونا قرآن کی نصِ قطعی سے ثابت ہے اور یہ بھی کہے گا کہ دوسرے خلیفۂ راشد سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس نصِ قطعی کے خلاف نہ صرف

اجتہاد کیا بلکہ بزور اس اجتہاد کو امت پر نافذ بھی کر دیا۔ اور تمام صحابہؓ نے بے چون وچرا اسے تسلیم بھی کر لیا جس سے یہ اجماعی مسئلہ بن گیا اور پھر امت کے مقبول چاروں مذاہب فقہیہ نے اسی پر صاد کر دیا اور فتویٰ بھی اسی پر دیا جانے لگا تو آخر ہم کس منھ سے دانشوران تحریف پیشہ سے یہ کہہ سکیں گے کہ فلاں قانون تو قرآن یا حدیث یا اجماع سے ثابت ہے لہذا اسے بدلنا حرام ہے۔ کیا وہ ہمارے منھ پر طمانچہ رسید نہ کریں گے کہ حضرت عمرؓ جیسے ثقہ اور راشد امیرالمؤمنین نے اور جملہ معروف مکاتب فقہ نے جب اسے حرام نہیں سمجھا تو تم کس کھیت کے بتھوے ہو جو ہمارے منھ آ رہے ہو۔

غلط ہے اے محترم بزرگ کہ نصِ قطعی کے خلاف بھی اجتہاد کیا جا سکتا ہو اور غلط ہے کہ وہ چیز نص قطعی سے ثابت ہو جس کے خلاف پر صحابہؓ اور مذاہب اربعہ نے اجماع کر لیا۔ آپ کو تفسیر آیت پر توجہ دلانا سورج کو آگے چراغ جلانے کے مرادف ہے لیکن آپ اِس وقت ایک خاص ذہنی رو میں بہہ رہے ہیں اس لئے دینِ حق کی صیانت اور علم وتحقیق کی آبرو کے تحفظ کی خاطر ہم یہ جسارت بھی کر ہی ڈالیں گے۔

اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ	طلاقیں دو بار ہیں جن کے بعد یا تو
فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ	مطلقہ کو معروف طریقے پر روک لیا جائے
اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ	یا بھلائی کے ساتھ چھوڑ دیا جائے۔

یہ ہے وہ آیت جسے آپ اپنے بیان کردہ مفہوم کیلئے نصِ قطعی قرار دے رہے ہیں۔

آپ کو یقیناً علم ہوگا کہ کتنے ہی بڑے بڑے علمائے سلف نے مرّتان کو یہاں اثنتان کے مرادف بھی کہا ہے یعنی طلاقیں دو ہیں جن کے بعد رجوع ہو سکتا ہے۔ انکی رائے ہے کہ قرآن کی مراد مرّۃً بعد مرّۃٍ نہیں ہے یعنی قرآن یہ نہیں کہہ رہا ہے کہ دو طلاقیں دو مرحلوں یا دو مختلف وقتوں میں دی جانی ضروری ہیں ورنہ ایک ہی مانی جائیں گی بلکہ وہ یہ کہہ رہا ہے کہ رجوع کا حق صرف دو طلاقوں تک باقی رہتا ہے اس سے کوئی بحث نہیں کہ یہ دو طلاقیں بیک وقت دی گئی ہوں یا مختلف اوقات میں۔

بہت سے اہلِ علم کی اس رائے سے اختلاف تو ہو سکتا ہے لیکن یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ اس رائے کی کوئی گنجائش آیت میں نہیں ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ مولانا شمس پیرزادہ نے بھی اپنے مقالے میں بڑی جلد بازی کے ساتھ یہ طے کر دیا کہ لغت عرب کی رو سے مرّتان کے معنی لازمی طور پر یہی ہو سکتے ہیں کہ دو طلاقیں مختلف وقتوں میں دی گئی ہوں۔ ان سے گذارش ہے کہ اس بارے میں ہماری معروضات وہ بھی غور و متانت کے ساتھ ملاحظہ فرمالیں۔

مرّتان یا مرّات کا استعمال عرب میں دونوں ہی طرح ہے۔ کبھی اس میں اختلافِ اوقات ملحوظ ہوتا ہے اور کبھی بالکل ملحوظ نہیں ہوتا۔ پہلی صورت کی مثال ضروری نہیں کہ اس پر تو اصرار ہی کیا جا رہا ہے اور ہم اس سے انکاری بھی نہیں۔ البتہ دوسری صورت کی دو مثالیں قرآن ہی سے پیشِ خدمت ہیں۔

سورۂ قصص میں اللہ تعالیٰ ان لوگوں کا تذکرہ فرما رہا ہے جو پچھلی آسمانی کتابوں پر ایمان لائے تھے اور جب قرآن ان پر پیش کیا گیا تو اس پر بھی ایمان لے آئے ایسے لوگوں کے لئے بشارت دی جا رہی ہے کہ انھیں دہرا ثواب دیا جائیگا۔ اس کے لئے الفاظ یہ استعمال فرمائے گئے۔ اُولٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ اَجْرَهُمْ مَّرَّتَيْنِ (آیت ۔ ۵۴) اسی طرح سورۂ احزاب میں فرمایا گیا کہ اے نبی کی بیویو اگر تم نے کوئی بے شرمی کا کام کیا تو تمھیں دوہرا عذاب دیا جائے گا اور اگر شرم و حیا کی روش اختیار کی اور بھلے طور پر زندگی گذاری تو دوہرا اجر عطا کیا جائے گا۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے اوّلاً ضِعْفَيْنِ کا لفظ استعمال فرمایا یعنی دوگنا عذاب اور ثانیاً مَرَّتَيْنِ کا اس سے بھی مراد دوگنا اجر ہے (آیت۔ احزاب ۳۱) بتایا جائے کیا ان دونوں مقامات پر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ مرّتین سے مراد یہ ہے کہ دو مختلف وقتوں میں اجر

عطا کیا جائے گا۔

آپ اور ہم روزمرّہ کے طریق استعمال کو دیکھ لیں۔ فرض کیجئے آپ کسی دوست کے گھر جا کر کنڈی کھٹکھٹاتے ہیں۔ جواب نہیں ملتا۔ پھر کھٹکھٹاتے ہیں۔ صدا ئے برنخواست۔ تیسری بار زور سے کھٹکھٹاتے ہیں تو دوست باہر آتا ہے۔ آپ برملا فرماتے ہیں:۔

"تین مرتبہ کنڈی پیٹی ہے جب جناب تشریف لائے ہیں۔"

تو کیا ایک ہی وقت اور مجلس کے تہرے عمل کو آپ نے "تین مرتبہ" سے تعبیر نہیں کیا۔ اسی کا نام ہے ثلاث مرّات (تین مرتبہ) صرف دو بار پیٹی ہوتی تو اسے بلا تکلف مرّتان بھی کہہ سکتے اور اثنتان بھی۔ اسی طرح ایک استاد سبق کے دوران دو مرتبہ ایک فقرے کا مفہوم سمجھا چکا ہے دفعتاً ایک شاگرد اسی فقرے کا مطلب پھر سے پوچھ بیٹھتا ہے تو استاد برملا کہتا ہے "میاں دو مرتبہ تو سمجھا چکا ہوں پھر بھی تمھاری موٹی عقل میں نہیں آیا۔" دیکھ لیجئے ایک ہی وقت اور مجلس کے مکرر فعل و عمل کے لئے دو مرتبہ (مرّتین) کے الفاظ بولے گئے اور اس استعمال کو کوئی بھی اہلِ زبان غلط نہیں کہہ سکتا۔ مولانا شمس صاحب نے یہاں ایک منطقی نکتہ حوالۂ قلم فرمایا ہے:۔

"اگر کوئی مثال اجتماع کی پیش کی جا سکتی ہے تو وہ اعیان کی ہوگی نہ کہ افعال کی۔ کیونکہ فعل میں زمانۂ واحد میں "مرّتان" کا اجتماع ممکن نہیں"۔

اعیان" کہہ کر مولانا نے گویا ان دو آیات کا جواب پیشگی مہیا فرما دیا جو ہم نے ابھی پیش کیں کیونکہ اجر تو اب بہر حال اعیان کے قبیل سے ہے۔ لیکن وہ یہ نظر انداز فرما گئے کہ زمانِ واحد کی منطقی تعریف کیا ہے منطقی تعریف کی رو سے آپ بلاشبہ کسی شخص کے ایک وقت میں ایک ہی چانٹا مار سکتے ہیں لیکن پے در پے کئی مارے چلے جائیں تو کیا یہ منطقی استدلال قابل قبول ہو سکے گا کہ زمانِ واحد میں فعل کا تعدد ممکن نہیں لہذا چانٹا بس ایک ہی پڑا ہے۔ مولانا سوچیں کہ زید اگر بیوی سے یوں کہتا ہے کہ میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی۔ تو طلاق دینے کے فعل کا ارتکاب اس نے زمانۂ واحد میں نہیں کیا بلکہ منطقی اعتبار سے دو زمانوں میں کیا۔ پہلا زمانہ تو پہلے فقرے کے ساتھ گذر گیا۔ دوبارہ اس فقرے کو دوسرے زمانے میں دہرایا گیا۔ اس طرح وہ منطقی استحالہ اس پر لازم نہیں آتا جسے موصوف نے پیش فرمایا ہے۔

یہ بھی ایک نمونہ ہے ذہنی جانب داری کا۔ کیا وجہ ہے کہ مولانا شمس کو قرآن میں وہ دو آیتیں تو ملیں جن میں لفظ مرّات مختلف اوقات کے لئے استعمال ہوا ہے اور ان کو انھوں نے مقالہ میں درج بھی فرما دیا مگر مذکورہ بالا آیات نہ ملیں جن سے یہ دعویٰ غلط ہو جاتا تھا کہ مرّتان یا مرّات جب بھی بولا جائے گا لازماً اختلافِ وقت ملحوظ ہوگا۔ یہی بات ہماری خلش کا باعث ہے کہ ذہنی صلاحیتوں کو کسی غیر جانبدار منصف کی طرح نہیں بلکہ جانب دار وکیل کی طرح استعمال کیا جا رہا ہے۔

بہر حال روئے سخن ہمارا مولانا اکبر آبادی کی طرف تھا۔ ان سے عرض ہے کہ جب آیت کے لفظ مرّتان کے دو مفہوم علمی اعتبار سے ممکن ہیں تو کسی ایک مفہوم کے لئے قطعیت اور نصّیت کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال تو علم کلام کا بنیادی ضابطہ ہے۔

دوسرے یہ کہ مرّتین کا مطلب "یکے بعد دیگرے" مان لینے کے بعد بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ "مختلف مجلسوں" کی قید آپ کہاں سے لے آئے۔ مجلسِ واحدہ طویل بھی ہو سکتی ہے اور قصیر بھی۔ قصیر ترین مجلس میں بھی کوئی فعل یکے بعد دیگرے کیا جا سکتا ہے۔ زید بیوی کو ایک طلاق دیتا ہے پھر اگلے منٹ یا دس منٹ بعد دوسری دے ڈالتا ہے۔ مجلس تو نہیں بدلی مگر کیا وقت بھی نہیں

…ہ لا اور کیا اس پر "یکے بعد دیگرے" کا اطلاق کرنے میں کوئی مانع ہے۔ یہ تو مترتبین کے دونوں ہی مفہوموں سے صریح مطابقت ہو گئی۔ پھر آخر "اختلاف مجلس" کی …ید زائد از قرآن نہیں تو اور کیا ہے۔ آپ اس قید کے …ئے کتنے ہی علمائے فن کے حوالے لے آئیں وہ بہر حال …قہا د ورائے کے قبیل سے ہوں گے۔ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ …لاف مجلس نص قطعی سے ثابت ہو رہا ہے۔

علمی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے تو صاف ظاہر ہے …آیت عام ہے اور یہ بحث اس کے دائرۂ اطلاق سے خارج …ہے کہ دو طلاقیں ایک مجلس میں دی گئیں یا دو مجلسوں میں۔ …ہی وجہ ہے کہ ایک مجلس کی متعدد طلاقوں کو متعدد ہی …نے پر صحابہ و فقہاء نے اجماع کر لیا اور جو گوناگوں دلائل …ھیں اس رائے کے حق میں ملے انھیں آیت سے متصادم …سور نہیں کیا بلکہ آیت ہی کی تفسیر و ترجمانی کے زمرے …یں رکھا۔

…تھی مثال

محترم نے ارشاد فرمایا:۔

"طلاق حالتِ غضب میں نہیں دینی چاہیئے۔"

اس کے لئے ابن قیم کی زاد المعاد کے حوالہ سے یہ حدیث …ش کی۔ لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق۔ پھر مبرد کے …الے سے بتایا کہ اغلاق کے معنی ہیں — "تنگدلی، بے چینی، …دری" — اور یہ کہ ابن قیم نے اس کے معنی غضب کے لئے …ا۔ پھر ارشاد ہوا:۔

"اس بنا پر اس ارشاد نبوی کا مطلب یہ ہوا کہ غضب اور مجبوری کی حالت میں جو طلاق دی جائے وہ طلاق ہی نہیں ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کا مذہب یہی ہے اور اس کی خاطر انھوں نے جو شدائد برداشت کئے ہیں وہ اہلِ علم سے مخفی نہیں۔"

اگر بزرگ محترم کے ذہن پر یہ جذبہ طاری نہ ہوتا کہ جس …نک بھی ہو سکے طلاق کے وقوع کو مسترد کیا جائے تو وہ یقیناً محسوس فرماتے کہ میری یہ سطریں انتہائی مغالطہ انگیز بھی ہیں اور علمی اعتبار سے ناقص بھی۔

اردو میں "حالتِ غضب" غصے کی حالت کو کہا جاتا ہے۔ غصے کے بہت سے اسٹیج ہیں اور ہر اسٹیج کے لئے یہ لفظ بلا تکلف استعمال کر لیا جاتا ہے۔ لیکن محترم یقیناً جانتے ہوں گے کہ مستند فقہاء نے "غضب" کے متعدد درجات تشخیص کئے ہیں اور طے فرمایا ہے کہ فلاں درجے میں طلاق بے شک نہیں پڑتی اور فلاں درجے میں یقیناً پڑ جاتی ہے حتیٰ کہ امام مالکؒ ہوں یا اور کوئی مجتہد و فقیہ ایک بھی ایسا نہیں جس کا مذہب یہ رہا ہو کہ غضب کے کسی بھی درجے اور اسٹیج میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اگر یہ مذہب اختیار کر لیا جائے تب تو ہزاروں میں دس بیس طلاقیں بھی شاید نہ پڑیں کیونکہ طلاق خوشی کا سودا تو ہے نہیں یہ بالعموم حالتِ غضب یعنی غصے ہی میں دی جاتی ہے۔ وہ حافظ ابن قیمؒ جو کہیں اپنے استاد ابن تیمیہؒ کی پیروی میں اور کہیں ذاتی اجتہاد کی بنا پر معروف ائمہ سے بلا تکلف اختلاف کرتے چلے جاتے ہیں وہ اگرچہ حدیث کے لفظ اغلاق کا ترجمہ غضب ہی کرتے ہیں مگر غضب کی تین اقسام بھی پیش فرماتے ہیں۔ شامی کتاب الطلاق میں ان کے رسالہ طلاق الغضبان سے ان کا فرمودہ نقل کیا گیا ہے۔ اس میں وہ غضب کے تین درجات میں سے صرف ایک درجے کو ایسا مانتے ہیں جس میں ان کے نزدیک طلاق ہرگز واقع نہیں ہوتی۔ دوسرے درجے کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ طلاق کا پڑنا نہ پڑنا محلِ غور ہے اور تیسرے درجے کے بارے میں ان کا فیصلہ ہے کہ لا اشکال فیہ یعنی اس درجے میں طلاق واقع ہو جانا یقینی ہے اور اس میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں۔

صورتِ مسئلہ جب یوں ہے تو مولانائے محترم خود انصاف فرمائیں کہ ان کی تحریر سے کیا کچھ مغالطہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ عذر عبث ہو گا کہ مقالہ اہلِ علم کی مجلس کے لئے تھا اور اہلِ علم جانتے ہی ہیں کہ غضب کا وہ اسٹیج کونسا ہوتا ہے جس میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اوّل تو آج "اہلِ علم"

بالعموم جس معیار کے پائے جا رہے ہیں وہ محتاج بیان نہیں۔ پھر سیمناروں میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہوتی کہ غیر اہلِ علم سامعین حاضرِ مجلس نہ ہو سکیں۔ علاوہ ازیں یہ توقع کرنے کے معقول قرائن موجود تھے کہ مقالات منظرِ عام پر آئیں گے مستزاد یہ کہ الفاظ کے صحیح ترین استعمال اور ایک ایک لفظ کے محتاط انتخاب کی جتنی ضرورت قانونی مباحث میں ہے اور کسی مبحث میں نہیں۔ طلاق کی بحث صریحاً قانونی بحث ہے لہٰذا ہر حال میں ایک ایک لفظ کا استعمال حزم و احتیاط کے ساتھ ہونا چاہئے تھا مگر نظر یہ آرہا ہے کہ غیر محتاط اور مغالطہ آفریں الفاظ کثرت سے استعمال ہوئے ہیں۔

تنگ دلی، بے چینی، مجبوری۔ ان میں سے ایک بھی لفظ ایسا نہیں ہے جو حدیث کے لفظ اغلاق کا صحیح ترجمان ہو نہ ان میں سے کوئی لفظ غضب کے اُس خاص درجے کی نشاندہی کرتا ہے جس میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ تنگ دلی اور بے چینی تو یکسر خارج از بحث الفاظ ہیں۔ حیرت ہے کس طرح یہ ممدوح کے قلم سے نکل گئے۔ لفظ "مجبوری" کسی درجے میں مرادِ حدیث سے قریب ہے مگر پوری طرح نہیں۔ اُردو میں "مجبوری" بڑا وسیع الاطلاق ہے۔ زید دوسرا نکاح کرنا چاہتا ہے۔ عورت شرط رکھتی ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دو۔ اگر نہیں دیتے تو میں تم سے نکاح نہیں کرتی۔ زید ایسا نہیں چاہتا تھا مگر شرط سے بے بس ہو کر طلاق دے ڈالتا ہے۔ اس سے آپ پوچھئے کہ بھائی بیوی کو طلاق کیوں دی۔ بغیر اس کے ہی دوسری بیوی لا سکتے تھے۔ وہ جواب دے گا۔ کیا کروں مجبوری تھی۔ عورت بغیر اس کے مان ہی نہیں رہی تھی۔

بتائیے کیا لفظ مجبوری کا اس طرح کے مواقع پر استعمال ہمارے یہاں عام نہیں ہے ــــ تو کیا ایسی مجبوری میں زید کی دی ہوئی طلاق بیوی پر واقع نہ ہوگی؟

اسی طرح مجبوریوں کی بے شمار نوعیتیں ہیں جن میں طلاق بلا اختلاف پڑتی ہے اور امام مالکؒ کا مذہب بھی صحیح نقل نہیں ہوا۔ ان کا مسلک یہ تھا کہ طلاقِ مکرہ واقع نہیں ہوتی۔ اسی کی خاطر انھوں نے آزمائش جھیلی تھی "مُکرَہ" وہ شخص ہے جس پر جبر کیا جائے کہ طلاق دے ڈال۔ اور جبر کی بھی مخصوص نوعیتیں ہیں جن میں امام مالکؒ کہتے تھے کہ طلاق نہیں پڑتی۔ لفظِ مجبور اگرچہ "جبر" ہی سے بنا ہے اور لغتاً مکرَہ کا مرادف کہا جا سکتا ہے لیکن مولانا خوب جانتے ہیں اور ہر صاحبِ علم اور زبان داں جانتا ہے کہ جہاں جہاں کسی شخص کو "مجبور" کہہ سکتے ہیں ضروری نہیں کہ وہاں وہاں مُکرہ بھی کہہ سکیں۔ یہ ایک فقہی اصطلاح ہے جو اپنے خاص حدود و قیود رکھتی ہے جب کہ "مجبور" ایک عام لفظ ہے جس کے اطلاق میں بڑی وسعتیں ہیں۔ حتیٰ کہ کوئی شخص بیوی کی بدشکلی سے متنفر ہو اور طلاق دے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ کیا کروں دل سے مجبور تھا طلاق دینی ہی پڑی۔ یہاں کسی طرح ممکن نہیں کہ لفظِ مجبور کو مُکرہ کے ہم معنی سمجھ لیا جائے چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی اس شخص کی طلاق بلا ریب واقع ہو جائیگی۔

حاصلِ گذارش یہ کہ تفکر کے ایک مخصوص رُخ پر بہتے ہوئے مولانا یہ ایسی عبارت لکھ گئے ہیں جو عوام کے لئے حرام کے مواقع مہیا کرتی ہے اور طلاق پلاسٹک کا کھلونا بن کر رہ جاتی ہے۔

پانچویں مثال

قارئین بھولیں نہیں کہ ہم کس چیز کی مثالیں دے رہے ہیں۔ ہم اپنی اس خلش کے شواہد پیش کر رہے ہیں کہ مقالہ نگاروں نے بے لاگ علمی تحقیق کا التزام نہیں کیا بلکہ اپنی پسندیدہ رائے اور میلانِ طبع کی حمایت و وکالت میں لگ گئے۔ فی الحال ہم اس سے بحث نہیں کر رہے ہیں کہ کونسا موقف صحیح ہے اور کونسا غلط، بلکہ یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ کوئی موقف اپنی جگہ صحیح بھی ہو تو اس کے لئے غلط قسم کے دلائل پیش کرنا اور مخالف دلائل کو نظر انداز کرتے چلے جانا حق شعاری اور حقیقت پسندی کا مظاہرہ

نہیں ہے۔

زندگی رہی تو جملہ مقالات کے محلِ نظر گوشوں پر علمی نقد بھی ہمیں انشاء اللہ کرنا ہے لیکن موجودہ مرحلے میں صرف چند مثالیں یا نمونے ہی ہدیۂ ناظرین ہو جائیں تو کافی ہیں۔

مولانا حامد علی صاحب ــــ جو جماعتِ اسلامی کے رکن ہیں اور ہمارے بہت بے تکلف دوستوں میں ہیں۔ ابھی ۵ تمہیں دہلی سے ڈاسنہ بھی کھینچ لے گئے تھے جہاں جماعت کے میرٹھ ڈویژن کا اجتماع تھا اور پہلی شب مشاعرے کے لئے مخصوص تھی۔ ان کا مقالہ سب سے طویل اور عالمانہ ہے۔ بڑی محنت سے انھوں نے بہت سا مواد جمع کر دیا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے زبانی بھی انھیں جتلا دیا تھا ان پر بھی بے لاگ تحقیق کے بجائے اپنی ایک قائم شدہ رائے کی وکالت کا جذبہ اس حد تک طاری ہے کہ بعض مقامات پر وہ بات کی پچ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ پانچویں مثال ہم ان کے ہی مقالے سے پیش کریں گے۔

مشہور حنفی فقیہ اور مفسرِ قرآن ابوبکر جصّاص رحؒ کے زمودات پر شرح وبسط سے گفتگو کرتے ہوئے وہ مرحلہ آتا ہے جہاں جصاص اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ تم جب ایک وقت میں تین طلاقیں دینے کو گناہ کا کام سمجھتے ہو تو یہ فیصلہ کیوں دیتے ہو کہ وہ واقع ہو جائیں گی۔ تمھیں کہنا چاہیئے کہ اس حرکت سے آدمی چونکہ گناہگار ہوتا ہے اس لئے تین طلاقیں واقع نہیں ہوئیں۔

ان کا جواب یہ ہے کہ دیکھو اپنی بیوی کو ماں کہہ دینا جھوٹ (زور) ہے اور اللہ تعالیٰ قرآن میں صاف فرما رہا ہے کہ جو لوگ ایسا قول کرتے ہیں وہ معصیت اور جھوٹ کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ قرآن یہ بھی واضح کر رہا ہے کہ یہ کارِ گناہ بے اثر اور کالعدم نہ ہوگا بلکہ اپنا کام کر جائے گا اور جب تک شوہر کفارہ ادا نہ کر لے بیوی سے صحبت ممنوع رہے گی۔ کفارہ بھی اسی جگہ قرآن نے بتا دیا ہے کہ یا تو غلام آزاد کرے یا دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

جصاص کا یہ جواب اتنا مضبوط تھا کہ غیر جانبدار ذہن کو اس پر ٹھٹک جانا چاہیئے تھا اور اپنی بات پر اڑے نہیں رہنا چاہیئے تھا لیکن مولانا حامد علی نے محض پیچھا چھڑانے کے انداز میں ذیل کی جوابی تقریر حوالۂ قلم کی:-

"قرآن مجید نے جس بات کو منکر اور زور کہا ہے وہ یہ ہے کہ بیوی کو ماں کہا جائے یہ ایک ایسی بات ہے جو صریح عقل کے مطابق ہے اس کے باوجود عرب میں یہ طریقہ عورت کو اپنے اوپر حرام کر لینے کا تھا۔ قرآن مجید نے اس طریقے کو ممنوع نہیں قرار دیا بلکہ مشروع طریقے پر اسے باقی رکھا۔ اگلی آیات میں اس کے احکام بیان کئے اور ان سب کو حدود اللہ سے تعبیر کیا اور ان اللہ لعفوّ غفور سے یہ بات واضح کر دی کہ اس میں معصیت کا جو پہلو ہے اللہ اسے معاف کرتا ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اللہ نے رجوع اور تلافیِ مافات کا طریقہ بتایا اور وہ عورت جو عربِ جاہلیت کے رواج کی رو سے حرام تھی اللہ کے حکم سے اس کے حلال ہونے کا راستہ نکل آیا۔ صورتِ زیرِ بحث میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ عربِ جاہلیت میں نہ طلاق کی کوئی حد تھی نہ رجوع کرنے کیلئے طلاق کی کوئی تعداد تھی۔ اسلام نے طلاق اور رجوع دونوں کے احکام دیئے اور یہ بتایا کہ طلاق ایک مرتبہ میں ایک ہی دینا چاہیئے۔ دو بار طلاق دینے تک رجعت کا حق باقی رہتا ہے اور تیسری بار طلاق دینے پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ بھی واضح کیا گیا کہ ایک بار میں تین طلاق دینا غیر مشروع اور معصیت ہے اب سوال یہ ہے کہ جو شخص ایک بار میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع طریقہ اختیار کرتا ہے اس کا حکم کیا ہے؟ طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟

واقع ہوئی تو کتنی ؟ اس کی عورت اس پر حرام
ہوئی یا رجعت کی گنجائش باقی ہے ؟"

اہلِ نظر انصاف فرمائیں کہ اس لمبی تقریر میں کیا جصاص کے استدلال کی کوئی کاٹ واقعی موجود ہے۔ مولانا حامد علی معمولی فہم کے آدمی نہیں۔ وہ اگر کسی اور کے یہاں اس طرح کی عبارت آرائی دیکھتے تو فوراً پکار اٹھتے کہ لکھنے والے نے یا تو جصاص کے استدلال کو سمجھا ہی نہیں اور کلام و منطق کے آداب سے وہ آشنا ہی نہیں یا پھر دانستہ وہ الفاظ کی ریل پیل سے استدلال کو چٹکیوں میں اڑا دینا چاہتا ہے۔

ایک وقت کی تین طلاقیں بلاشبہ تین ہوتی ہیں۔ یہ مذہب ابوحنیفہؒ کا بھی ہے اور شافعیؒ کا بھی۔ فرق اتنا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تو بیک وقت تین طلاقیں دینے والا گناہ گار بھی نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گناہگار ہے۔ جصاص گناہگار ہونے کے وجوہ بیان کرتے ہیں۔ کہنے والا اس پر کہتا ہے کہ جب یہ حرکت گناہ ہے تو اسے آپ مؤثر بھی نہ مانئے فتویٰ دیجئے کہ ایک ہی طلاق پڑے گی تین اس لئے نہیں پڑیں گی کہ بیک وقت تین دینا گناہ ہے۔ خلاف سنت ہے۔

جصاص عرض کرتے ہیں کہ بھائی قانون میرے بنانے کی چیز تو نہیں ہے۔ میں کیسے فتویٰ دوں جب کہ متعدد مثالیں اللہ اور رسولؐ کے یہاں ایسی دیکھ رہا ہوں کہ فعل اگرچہ گناہ ہے مگر مؤثر ہے۔ جیسے مثلاً حیض میں طلاق دینا گناہ ہے مگر اللہ کے رسولؐ بتاتے ہیں کہ وہ واقع ہو جاتی ہے اسی طرح بیوی کو ماں کہہ کر خود پر حرام کر لینا گناہ ہے مگر اس گناہ کی تاثیر قرآن میں صریحاً مذکور ہے۔ بیوی واقعی حرام ہو جاتی ہے اور اس حرمت کو دور کرنے کے لئے متعینہ کفارہ ادا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح تین طلاقوں کا معاملہ ہے کہ بیک وقت دینا ہے تو بدعت اور خلاف سنت مگر تاثیر ان کی بہرحال زائل نہیں ہوتی اور رجوع نہیں کیا جا سکتا۔

اس قوی ترین استدلال کو مولانا حامد علی صاحب جس طرح چٹکیوں میں اڑا رہے ہیں وہ آپ کے سامنے ہے۔ اس کو رد کرنا اسی صورت میں ممکن تھا جب کہ مولانا مضبوط دلائل سے یہ قاعدہ ثابت فرما دیتے کہ جو فعل شرعاً گناہ ہو وہ مؤثر بھی نہیں ہوگا اور اس پر احکام متفرع نہیں ہوں گے مگر اس محوری نقطے پر نگاہ جما کر گفتگو کرنے کے بجائے وہ غیر ضروری گوشوں کی طرف دوڑ گئے ہیں۔

یہ کہہ دینا کہ صورتِ زیرِ بحث میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے کوئی منطقی معنویت نہیں رکھتا۔ یہ کہہ کر جو تفصیلات طلاق کے بارے میں موصوف نے پیش کی ہیں وہ برعکس ہونے کا ادنیٰ بھی ثبوت نہیں۔ بس اس کا ثبوت ہیں کہ طلاق اور ظہار (بیوی کو ماں بہن کہنا) دو الگ الگ مسئلے ہیں جس طرح نماز اور زکوٰۃ دو الگ الگ مسئلے ہیں۔ اس امرِ واقعہ کا آخر منکر کون ہے جو ثبوت آرائی کی ضرورت پڑے۔

بیوی کو ماں کہنا صریح جھوٹ تھا اور جھوٹ کے گناہ ہونے میں کیا شک ہے پھر قرآن نے اسے منکر کہہ کر اور بھی تصریح اس کے مکروہ و مذموم ہونے کی کر دی اب جب مولانا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن نے اس طریقے کو ممنوع قرار نہیں دیا تو یہ دراصل یہ تسلیم کرنا ہے کہ جو فعل فی نفسہٖ گناہ اور منکر ہو اسے اللہ بھی مؤثر ضرور قرار دیتا ہے۔ اگر وہ مؤثر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ ارشاد فرماتا کہ اہلِ عرب بیوی کو ماں کہہ کر صریح جھوٹ بات کہتے ہیں لہٰذا اسے بے نتیجہ اور عبث اور غیر مؤثر سمجھو۔ اس سے زن و شوہر کے تعلق کا جواز قطعاً متاثر نہیں ہوتا۔ لیکن اللہ تو صاف کہہ رہا ہے کہ یہ اپنا اثر کر گیا۔ اب تم اس اثر کو زائل کرنے کے لئے فلاں کفارہ ادا کرو۔ نہیں کرو گے تو جنسی تعلق کا معطل شدہ جواز بحال نہ ہوگا۔

ٹھیک اسی طرح طلاق کا معاملہ سمجھئے۔ یہ طلاق رشتۂ نکاح کو کاٹ دینے کا سبب قرار دی گئی۔ پھر ازراہِ بندہ نوازی یہ رعایت فرمائی گئی کہ ایک یا دو طلاقوں

تک تم رجوع کر سکتے ہو اور تین طلاقوں کے بعد بھی دوبارہ نکاح حلال ہو سکتا ہے اگر یہ مطلقہ کسی اور کی زوجیت میں آکر پھر بیوہ ہو جائے۔ اب ایک شخص بیک وقت تین طلاقیں دیتا ہے تو امام شافعیؒ تو اسے گناہ بھی نہیں مانتے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا گناہ ہونا نصِ قطعی سے ثابت نہیں۔ مگر احناف متعدد دلائل کی بنا پر اسے گناہ مانتے ہیں۔ اب کیا گناہ ہونے کے باوجود اسے اسی طرح مؤثر اور نتیجہ خیز نہیں ہونا چاہیئے جس طرح بیوی کو ماں کہنا کذبِ صریح ہونے کے باوجود مؤثر ہوا۔ اس کے بارے میں تو کوئی ایک بھی فقیہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ قولِ منکر و مذموم نہیں ہے۔ پھر بھی اس کا زوجین کے تعلق پر اثر انداز ہونا مسلّم رہا تو آخر تین طلاقوں کے یکبارگی دینے کا فعل غیر مؤثر کیسے رہ سکتا ہے جب کہ اس کا گناہ ہونا متفق علیہ بھی نہیں ہے۔

مولانا نے ان اللہ لعفوٌ غفور سے یہ تأثر دینا چاہا ہے کہ بیوی کو ماں کہنا تو دراصل گناہ ہی نہ رہا، کیونکہ اس کے معصیتی پہلو کو اللہ معاف فرما رہا ہے لہذا اس کا مؤثر ہونا طلاقِ ثلاثہ والے فعل کی نظیر نہیں بن سکتا کیونکہ اس کی معافی کا کوئی اعلان نہیں ہوا ہے۔ مگر یہ جواب کئی اعتبار سے لاحاصل ہے۔ ایک یوں کہ آیت بیانیہ ہے اور فرمایا گیا ہے کہ جو لوگ بیویوں کو ماں کہہ کہہ کر اپنے اوپر حرام کرتے رہے ہیں وہ اگرچہ کذبِ صریح کے مرتکب ہوئے ہیں لیکن اللہ بہت شفیق اور بخشش والا ہے اس لئے انھیں معاف کرتا ہے۔ اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آئندہ بھی جو لوگ یہ حرکت کرتے رہیں گے وہ پیشگی معاف کر دیئے گئے۔ پچھلوں کا قصور تو اس لئے معافی کے لائق ٹھیرا کہ انھیں دین کا علم پہنچا ہی کب تھا اب اللہ کا آخری رسولؐ تنزیلِ وحی کے ساتھ ساتھ انھیں ہر طرح کی تعلیم دے رہا ہے لہذا ان کا قبولِ اسلام کر لینا اس کا متقاضی ہے کہ پچھلے قصوروں کو معاف کر دیا جائے۔ یہ طے کر دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ بیوی کو خود پر حرام کرنے کا یہ طریقہ آج کے بعد سے بے عیب اور خالی از کراہت طریقہ ہو گیا جس پر اللہ کے یہاں گرفت ہو ہی نہیں سکے گی۔ یہ سمجھ لینا کہ اللہ نے اس کی ایک مشروع شکل طے فرما دی ہے اس لئے جھوٹ جھوٹ نہ رہا اور منکر معروف بن گیا محض مغالطہ ہے۔ جو تفسیر یا علم کلام کے کسی ضابطے کے تحت نہیں آتا۔

جو خطائیں سہواً سرزد ہوں ان کا کفارہ ادا کرنے کے بعد تو یہ اطمینان کیا جا سکتا ہے کہ اللہ کے یہاں پکڑ نہیں ہوگی۔ جیسے حج کی متعدد جنایتیں، یا جیسے کسی معقول عذر کی بنا پر قسم پوری نہ کرنا۔ لیکن جو گناہ ارادۃً کئے جائیں ان کا قانونی کفارہ ادا کرنے کے بعد بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ اللہ کے یہاں کی بازپرس اب نہ ہوگی۔ وہ عفو و غفور ہے تو منتقم و قہار بھی ہے۔ بیوی کو ماں کہنا جب قرآن کی صراحت کے مطابق قابلِ نکیر فعل ہے تو یہ معلوم ہو جانے کے باوجود کوئی مسلمان اس کا مرتکب ہوتا ہے تو اگرچہ کفارہ ادا کرنے کے بعد بیوی اس کے لئے حلال ہو جائے گی مگر یہ گارنٹی نہیں ہے کہ عند اللہ وہ قطعاً مسئول نہ ہو کتنے ہی صحابہ کی بعض غلطیوں پر قرآن میں سرزنش آئی ہے اور پھر انھیں معافی دیتے ہوئے اللہ نے ایسے ہی الفاظ نازل فرمائے ہیں۔ اللہ غفور ہے۔ رحیم ہے۔ رؤف ہے۔ تو کیا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب کوئی بھی ان غلطیوں کا ارتکاب کرتا رہے احتساب سے بچا رہے گا۔ ظاہر ہے کہ بالکل نہیں تو پھر ظہار کے بارے میں اللہ کا کچھ قانونی احکام نازل کر دینا بھی یہ معنی نہیں رکھتا کہ اس حرکتِ ناشائستہ کی قباحت ختم ہی ہو گئی۔

دوسرے یوں کہ ان اللہ لعفوٌ غفور کا مطلب یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ بیوی کو ماں کہہ کر اگرچہ تم نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جس کے بعد تمھاری بیوی مرتے دم تک تمھارے لئے حرام رہے تو بے جا نہیں لیکن یہ اللہ کی رحمت و شفقت ہے کہ اس نے محض کفارہ ادا کر دینے پر

تھیں پھر سے قیامِ تعلق کا موقع دے دیا۔

یہ مطلب لینے میں کوئی نحوی قاعدہ مانع نہیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ زیادہ بہتر اور دل لگتا مطلب تو وہی ہے جو مولانا حامد علی صاحب بیان کر رہے ہیں۔ چلیے تسلیم مگر دوسرے مطلب کا احتمال بہر حال مسلّم لہٰذا مولانا کا استدلال مشکوک رہے گا۔ اس میں قطعیت نہ آ سکے گی۔

رہا یہ کہنا کہ ـــ "دوسری اہم بات یہ ہے کہ اللہ نے رجوع اور تلافی مافات کا طریقہ بتایا" تو اس سے بھی جصّاص کے استدلال پر حرف نہیں آتا۔ کیا طلاق کے بعد اللہ نے رجوع اور تلافیِ مافات کا طریقہ نہیں بتایا۔ یہاں تک کہ تین طلاقوں کے بعد بھی وہ یہ نہیں فرماتا کہ اب زندگی بھر کوئی صورت تعلق کی ممکن ہی نہیں حلالہ اس کو ممکن بنانے والا قانون عطا فرما دیا ـــ حالاں کہ ہر صاحبِ علم جانتا ہے کہ بعض صورتوں میں ایک عورت کسی مرد کے لئے ہمیشہ کو حرام ہو جاتی ہے۔ جیسے ساس یا بیوی کی بیٹی۔ اللہ چاہتا تو مغلظہ طلاق پانے والی عورت کو بھی اسی زمرے میں رکھ دیتا مگر اس نے تلافی کا امکان باقی رکھا۔ لہٰذا کیا جوہری فرق ہوا ظہار و طلاق کے زیرِ بحث پہلوؤں میں۔

کتنا ہی گہرے اُتر جایئے اگر ذہن واقعی غیر جانب دار ہے تو آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ مولنا حامد علی کی منقولہ تقریر جواب حقیقتاً جواب نہیں ہے بلکہ اس تحت الشعوری خواہش کی مظہر ہے کہ فریقِ ثانی کو ہر قیمت پر ضیق میں ڈال دیا جائے اور اپنے موقف کو برحق یا اقوی ثابت کر کے چھوڑا جائے۔

چھٹی مثال

یہیں کچھ سطور بعد محترم دوست لکھتے ہیں:۔

"جو لوگ ایک بار میں تین طلاق کو طلاقِ مغلظہ بائنہ قرار دیتے ہیں سوال ان سے یہ ہے کہ ان کے اس فتوے کا ماخذ کیا ہے۔"

یہ فقرہ صریح طور پر ایک ایسی ذہنی جھلاہٹ کا غمّاز ہے جس کا علمی بردباری سے جوڑ نہیں۔ تمام صحابہؓ، جملہ ائمہؒ اور کثیر ترین علمائے خلف اس فتوے کے علمبردار ہیں۔ ہزاروں صفحات پر اس کی بحثیں پھیلی ہوئی ہیں۔ بال بال کی کھال نکالی جا چکی ہے پھر بھی اگر ہمارے دوست کی نوکِ قلم پر یہ سوال اُبھر آتا ہے تو تجاہلِ عارفانہ کے سوا اسے کیا کہیں گے حالانکہ علمی مباحث میں تجاہلِ عارفانہ غیر سنجیدگی کا نام ہے۔ اس طرح کا سوال ایک کچوکہ ہے جو فریقِ ثانی کے لگایا جا رہا ہے۔ ایک چٹکی ہے جو قدرے مذاق کے انداز میں لی جا رہی ہے۔ وہی مثل ہوئی کہ رات بھر روئے اور ایک بھی نہ مرا۔ فقط ایک مرا تھا وہی صبح اُٹھ کر بھاگ گیا۔

موصوف مزید فرماتے ہیں:۔

"ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ حکم کم از کم قرآن سے ثابت نہیں ہے۔"

چلیئے مان لیا مگر کیا قرآن سے اس کے خلاف ثابت ہے؟ کیا قرآن میں کہیں یہ آیا ہے کہ تین طلاقیں ایک مجلس میں دو گے تو وہ نہیں پڑیں گی۔ بہت سے بہت لفظ مرّتان سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ دو طلاقیں دو مرتبہ میں ہونی چاہئیں۔ اس پر ہم بحث کر چکے۔ آپ نے دیکھ لیا کہ بہتیرے علماءِ سلف اسے اثنتان کے معنی میں لیتے ہیں اور خود قرآن کی دو آیات میں یہ لفظ دوہرے اور دُگنے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے نہ کہ دو مرتبہ کے مفہوم میں۔ تاہم "دو مرتبہ" ہی ترجمہ فرمایئے تو اس سے دو مجلس نکالنا بہر حال آپ کا اضافہ ہی ہوگا نہ کہ بیانِ قرآنی۔ دو بار طلاق کا جملہ دوہرایا جائے تو کیا وجہ ہے کہ اس پر دو بار (مرّتان) کا اطلاق نہ ہو جبکہ پہلا جملہ منھ سے نکلتے ہی ماضی کا سرمایہ بن گیا اور دوسرا جملہ زمانۂ حال میں دہرایا گیا۔ واقعہ یہ ہے ایک وقت کی تین طلاقوں کا ایک ہونا تو قرآن کی کسی آیت سے

اشارۃً بھی مستفاد نہیں بلکہ تین ہونا اشارۃً نکلتا ہے جیسا کہ ہمارے لفظی تجزیئے سے ظاہر ہے اور اجماع صحابہ اس اشارے کی صحت کا مضبوط قرینہ ہے۔

اب ایک بار پھر محترم موصوف جصاص کا رد بایں طور فرماتے ہیں:-

"اس سلسلہ میں ظہار کی مثال دینا صحیح نہیں ہے، ظہار کے قول منکر و زور ہونے کے باوجود عرب جاہلیت کی رکاوٹوں کو اللہ نے دور فرما دیا اور حلال عورت کو حلال کرنے کا طریقہ اہلِ ایمان کو بتایا مگر یہ حضرات طلاق کے سلسلے میں اس سہولت کو جو قبل از اسلام لوگوں کو حاصل تھی اور جسے قرآن نے ختم نہیں کیا ختم کرنا چاہتے ہیں اور ظہار کی مثال دیتے ہیں۔"

اس عبارت کی نقل ضروری نہیں تھی کیونکہ اس میں جو جواب جصاص کو دیا جا رہا ہے اس کی حقیقت ہم واضح کر چکے مگر اس لئے ہم نے اسے بھی نقل کر دیا کہ کہیں موصوف یہ شکایت نہ کر بیٹھیں کہ میں نے دوسرے جملے میں جو جواب دیا تھا اسے تو نالائق عامر عثمانی نے نظر انداز ہی کر دیا۔

نیز اس لئے بھی نقل کر دیا کہ یہ عبارت اپنے الفاظ اور در و بست کے لحاظ سے اور زیادہ چغلی کھا رہی ہے کہ جذباتی خروش نے علمی متانت کو داغ داغ کر دیا ہے۔ ذرا ہمارے دوست ہی انصاف فرمائیں کہ "یہ حضرات" کا مصداق کون لوگ ہیں اور اسلام کی دی ہوئی کسی سہولت کو ختم کرنے کی جسارت کا رسوا کن الزام کن کن پر عائد کیا جا رہا ہے۔ کیا خود موصوف ہی یہ نہیں جانتے اور مانتے کہ حضرت عمر فاروقؓ سمیت جملہ صحابہؓ اور ہزاروں ائمہؒ اور ہزاروں علماءِ حق اس "جسارت" کے مرتکب ہیں۔ تو کیا اس مقدس کاروانِ اتقیاء کی طرف ایسا جارحانہ اشارہ علمی سنجیدگی کے دائرے میں آ سکتا ہے۔ جوش کا طوفان ہوش کی حدیں پار کر گیا۔ کاش دماغ ٹھنڈا رکھا گیا ہوتا۔

جہاں تک عبارت کی استدلالی حیثیت کا تعلق ہے وہ پچھلی تقریرِ جواب سے مختلف نہیں۔ ظہار کے بعد اللہ نے عورت کو حلال کرنے کا طریقہ اہلِ ایمان کو بتایا تو کیا طلاق کے بعد حلال کرنے کا طریقہ نہیں بتایا۔ ظہار کے بعد تو اچھا خاصا کفارہ بھی ہے جس کے بغیر بیوی حلال نہیں ہوتی۔ دو ماہ کے مسلسل روزے یا ساٹھ مسکینوں کا کھانا۔ مگر ایک اور دو طلاقوں تک رجوع کے لئے اللہ نے کوئی کفارہ بھی نہیں رکھا۔ حالانکہ ظہار کی طرح طلاق بھی جنسی تعلق سے دست برداری کا اعلان ہے۔ پھر تین کے بعد اگرچہ مرد اس کا مستحق نہیں رہا تھا کہ رجوع کر سکے مگر پھر بھی اللہ نے یہ گنجائش دے ہی دی کہ عورت دوبارہ کسی سے شادی کر کے بیوہ ہو جائے تو تعلق کی تجدید کی جا سکتی ہے۔ فرمایا جائے ان خداداد سہولتوں میں سے کسی سہولت کو ختم کرنے کی ناپاک خواہش کا اظہار صحابہؓ و ائمہؒ نے یا ان کے کفش برداروں اخلاف نے کب کیا ہے۔

اور یہ کیا فرما دیا کہ طلاق کے سلسلے میں جو سہولت قبل از اسلام لوگوں کو حاصل تھی اسے قرآن نے ختم نہیں کیا۔ کاش فہم و علم دونوں کو لگام دی جاتی۔ قبل از اسلام تو لوگ بار بار طلاقیں دے کر رجوع کرتے رہتے اور عورت غریب ادھر میں لٹکی رہتی۔ طلاق کا کوئی عدد ایسا نہیں تھا جس کے بعد شوہر کا حقِ رجوع ختم ہو جاتا۔ کیا قرآن نے بھی اس سہولت کو باقی رہنے دیا؟ اور کیا واقعی اس ظلم مبین کو "سہولت" کا معصوم عنوان دیا بھی جا سکتا ہے!

تمام مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ آیاتِ طلاق نازل ہی یہ ہوئی ہیں اس ظالمانہ روش کی اصلاح کیلئے جسے عرب کے مردوں نے اپنے لئے "سہولت" قرار دے رکھا تھا اور عورت غریب اس سہولت کے پاٹے استبداد تلے کچلی جا رہی تھی۔ قرآن کہتا ہے کہ خبردار! تمہارا حقِ رجوع بس دو طلاقوں پر ختم ہو جاتا ہے تیسری دی اور ہمیشہ کو چھٹی ہوئی۔ اب دوبارہ اس سے نکاح بھی نہیں کر سکتے

یہ کہ وہ کہیں اور نکاح کرے اور پھر بیوہ بنے۔ ہمارے دوست سوچیں کہ کیا قرآن نے قبل از اسلام والی "سہولت" کو باقی رہنے دیا یا سختی سے ختم فرما دیا۔ اور یہ سوچیں کہ جو کچھ قرآن نے کیا آخر اس سے زیادہ حضرت عمرؓ اور ان کی رائے سے اتفاق کرنے والے صحابہؓ و ائمہ نے کیا کر ڈالا جسے آپ برملا الزام بنا کر پیش کر رہے ہیں۔

ہاں اگر ایسا ہوتا کہ قبل از اسلام لوگ بیک وقت متعدد طلاقیں دے کر رجوع کیا کرتے اور پھر قرآن بھی یہ اعلان کر دیتا کہ ایک وقت میں خواہ کتنی ہی طلاقیں دو رجوع کا حق باقی رہے گا تب یہ الزام درست ہو سکتا تھا کہ فلاں گروہ ایک وقت کی متعدد طلاقوں کو متعدد ہی مان کر قرآن کی دی ہوئی سہولت ختم کر رہا ہے۔ مگر ایسا تو دور دور بھی نہیں۔ قرآن نے یہ صراحت کئے بغیر کہ متعدد طلاقیں بیک لفظ دی جائیں یا الگ الگ اور مجلس واحد میں دی جائیں یا مختلف مجلسوں میں حکم نافذ فرما دیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ممکن ہے اس کے بعد نہیں فلاں فلاں بے چارے اسی حکم کو سینے سے لگائے پھر رہے ہیں۔ انھیں قرآنی سہولتوں کا دشمن اور بری قرار دینا محض روانیِ قلم اور کثافتِ فہم ہے۔ علم و تحقیق نہیں۔

ساتویں مثال

ہمارے دوست فرماتے ہیں:۔

"ایک شخص ایک مجلس میں تین کیا ہزار طلاقیں دے سکتا ہے لیکن کیا یہ سب طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ تین سے زیادہ طلاق واقع ہونے کا کوئی قائل نہیں ہے اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک بار میں ایک سے زائد طلاق واقع نہ ہوگی۔"

یہ بھی فقط کج بحثی ہے جسے ہمارے دوست بھی کج بحثی ہی مانتے اگر مرتکب کوئی اور ہوتا۔ جب قرآن نے طے کر دیا کہ تیسری طلاق وہ تلوار ہے جو رشتۂ نکاح کی رگِ گلو کاٹ ڈالتی ہے تو اب حیات کا درجہ ہی کہاں رہ گیا جسے ذبح کرنے کے لئے مزید تلوار کی ضرورت محسوس کی جائے۔ مردہ لاش پر گولیوں کی بوچھار کیجئے تو کون ان گولیوں سے دلچسپی لے گا۔ ذی روح اجسام کے بارے میں تو یہ امکان بھی ہو سکتا ہے کہ قتل یا ذبح کے بعد آپ ان کا قیمہ بنانے کی نیت سے تلوار یا چھری کو مزید حرکت دیئے جائیں لیکن نکاح اجسام میں سے نہیں معنی و مفہوم کے قبیل سے ہے۔ اس کا رشتہ جب مکمل طور پر کٹ گیا تو اب قیمہ بنانے کا یا تکا بوٹی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا تین سے زیادہ طلاقوں کے وقوع کا قائل ہو کر کوئی کیا کرے گا اور کس کے دماغ میں پھوڑا ہے کہ لایعنی شے کو اہمیت دے۔ تین طلاقیں اُس رشتے ہی کو فنا کر دیتی ہیں جسے منقطع کرنے کے لئے لفظ طلاق مقرر ہوا ہے۔ جب محلِ وقوع ہی نہ رہا تو مزید طلاقیں واقع کہاں ہوں گی اور یہ بحث ہی کہاں اٹھے گی کہ ان کے وقوع کا کوئی قائل ہے یا نہیں ہے۔

اس کے برخلاف ایک دو طلاقیں رشتۂ نکاح کو فنا سے ہم کنار نہیں کرتیں۔ بس اس حد تک کاٹ دیتی ہیں کہ لب لگائیے اور جوڑ لیجئے۔ ابھی مزید طلاق کا محلِ وقوع باقی ہے۔ لہٰذا اس شکل کے لئے شکلِ اول کو نظیر بنانا مجادلہ اور مکابرہ تو ہو سکتا ہے برہان نہیں۔

مثالیں اور بھی متعدد ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ سیمینار کے تقریباً تمام شرکا خالصتہً تحقیق و تدقیق کے لئے نہیں بلکہ ایک پہلے سے پسند کی ہوئی رائے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے جمع ہوئے ہیں۔ ان کے حسنِ نیت میں شک ہم نہیں کرتے۔ وہ یقیناً ملت کے درد مند اور اصلاح کے دلدادہ ہیں۔ ان کی علمی قابلیت بھی مسلّم۔ لیکن ان اوصافِ حمیدہ اور خصائلِ رشیدہ کو صحیح سمت میں کارفرما کرنے والی وہ واحد شے جسے بے لاگ تحقیق اور غیر جانبدارانہ تفقہ سے تعبیر کرتے ہیں موجود نہیں تھی اسی لئے وہ اپنی رائے کے

صرف روشن و مفید پہلو دیکھ سکے تاریک و مضر پہلوؤں پر ان کی نظر نہیں گئی۔ حد ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ سمیت تمام صحابہؓ کو اور ائمہ اربعہ سمیت بیشمار اساطین فقہ کو ملزموں کے کٹہرے میں کھڑا کر دیا اور نہیں محسوس فرمایا کہ یہ ہم کیا کر رہے ہیں۔

آج کی گفتگو ہم نے فریقِ مخالف کی حیثیت میں نہیں کی۔ ہمارا منشاء صرف یہ احساس دلانا تھا کہ کوئی مسلک و مذہب اگر حق بجانب بھی ہو تو اسکے لئے فاسد یا بے اصل یا مضرت رساں دلائل لانا ٹھیک نہیں ہے۔ آئندہ ہم تمام مقالات کے کمزوری اجزاء سامنے رکھ کر یہ دکھلانے کی کوشش کریں گے کہ مقالہ نگاروں کا پسند فرمودہ مسلک و مذہب فی نفسہٖ حق بجانب بھی نہیں ہے۔ اللہ ہمارا والی و ناصر ہو اور ہمارے قلم کو کجروی سے محفوظ رکھے۔

بے مثال انصاف

سمرقند فتح ہونے کے سات سال بعد حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز جب خلیفہ ہوئے تو ان کے پاس سمرقند کا ایک وفد پہنچا جس نے شکایت کی کہ قتیبہؒ نے جب اس علاقہ کو فتح کیا تھا تو اسلامی اصول کے خلاف قبضہ کر کے مسلمانوں کو یہاں بسا دیا تھا۔ یہ شکایت سن کر عمرؓ بن عبدالعزیز نے اپنے گورنر کو لکھا کہ ایک قاضی (اسپیشل جج) اس کام کے لئے مقرر کر کے اس سے فیصلہ کرایا جائے، اگر وہ مسلمانوں کے سمرقند سے نکلنے کا فیصلہ کرے تو ان کو اسی وقت شہر سے باہر کر دیا جائے اہل سمرقند کی رضا سے "ابنِ حاضر الباجی" کو قاضی مقرر کیا گیا اور اس کے بعد انھوں نے فیصلہ دیا کہ "مسلمان شہر چھوڑ کر باہر چلے جائیں" پھر اس کے بعد برابر کا مقابلہ ہو۔ اہل سمرقند اس بے مثال انصاف سے بیحد متاثر ہوئے اور اس پر تیار ہو گئے کہ مسلمان وہاں رہیں۔ (فتوح البلدان)

قدرت کی تقسیم!

ایک بزرگ تھے نازدلے شکستہ حال، پراگندہ دبال) ایک شہر کے دروازے پر پہنچے تو شہر پناہ بند، لوگوں سے پوچھا کہ دن میں شہر پناہ کیوں بند ہے؟ جواب ملا کہ بادشاہ کا "باز" چھوٹ گیا ہے، اس لئے دروازے بند کر دیئے کہ کہیں نکل نہ جائے۔ آپ نے (بارگاہِ خداوندی) میں عرض کیا کہ حضور ایسوں کو تو نے سلطنت دے رکھی ہے جن میں اتنی بھی عقل نہیں، ایک ہم ہیں کہ عقل بھی، علم بھی، مگر ضروریات سے بھی تنگ، اس پر عتاب ہوا اور بطور الہام ارشاد ہوا کہ تم اس پر راضی ہو کہ تمہارا علم، تقویٰ اور اخلاص اس کو دیدیا جائے اور اسکی سلطنت مع بے عقلی تم کو دیدی جائے، بس کانپ اٹھے اور توبہ کی۔

(حضرت تھانوی)

سو سے بُرا تو ایک سے اچھا بنا دیا
جو جس کے حق میں ٹھیک تھا وہ بہتر بنا دیا

نوٹ کیجئے

انشاء اللہ عنقریب "کہانی نمبر" آرہا ہے

مُلا ابن العرب مکی کی جولانیوں پر ــــ

طنز و مزاح اور مقصدی ادب کی

تاریخ میں یہ نمبر شاید شاہکار ثابت ہو۔

تفہیم القرآن

القیٰمۃ

نام پہلی ہی آیت کے لفظ القیٰمۃ کو اس سورہ کا نام قرار دیا گیا ہے اور یہ صرف نام ہی نہیں ہے بلکہ اس سورہ کا عنوان بھی ہے کیونکہ اس میں قیامت ہی پر بحث کی گئی ہے۔

زمانۂ نزول اگرچہ کسی روایت سے اس کا زمانۂ نزول معلوم نہیں ہوتا لیکن اس کے مضمون میں ایک داخلی شہادت ایسی موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل ابتدائی زمانہ کی نازل شدہ سورتوں میں سے ہے۔ آیت ۱۵ کے بعد یکایک سلسلۂ کلام توڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا جاتا ہے کہ اس وحی کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لئے اپنی زبان کو حرکت نہ دو، اس کو یاد کرا دینا اور پڑھوا دینا ہمارے ذمہ ہے، لہٰذا جب ہم اسے پڑھ رہے ہوں اس وقت تم اس کی قرأت کو غور سے سنتے رہو، پھر اس کا مطلب سمجھا دینا بھی ہمارے ہی ذمہ ہے۔ اس کے بعد آیت ۲۰ سے پھر وہی مضمون شروع ہو جاتا ہے جو ابتدا سے آیت ۱۵ تک چلا آ رہا تھا۔ یہ جملۂ معترضہ اپنے موقع و محل سے بھی اور روایات کی رو سے بھی اس بنا پر دورانِ کلام میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت حضرت جبریلؑ یہ سورہ حضورؐ کو سنا رہے تھے اس وقت آپ اس اندیشے سے کہ کہیں بعد میں بھول نہ جائیں، اس کے الفاظ اپنی زبان مبارک سے دہراتے جا رہے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس زمانہ کا ہے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نزولِ وحی کا نیا نیا تجربہ ہو رہا تھا اور ابھی آپ کو وحی اخذ کرنے کی عادت اچھی طرح نہیں پڑی تھی۔ قرآن مجید میں اس کی دو مثالیں اور بھی ملتی ہیں۔ ایک سورۂ طٰہٰ میں جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا ہے وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰٓى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ۔ "اور دیکھو، قرآن پڑھنے میں جلدی نہ کیا کرو جب تک کہ تمہاری طرف اس کی وحی تکمیل کو نہ پہنچ جائے۔" (آیت ۱۱۴)۔ دوسرے سورۂ اعلیٰ میں جہاں حضورؐ کو اطمینان دلایا گیا ہے کہ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰٓى "ہم عنقریب تم کو پڑھوا دیں گے پھر تم بھولو گے نہیں۔" (آیت ۶) بعد میں جب حضورؐ کو وحی اخذ کرنے کی اچھی طرح مشق ہو گئی تو اس طرح کی ہدایات دینے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اسی لئے قرآن میں ان تین مقامات کے سوا اس کی کوئی اور مثال نہیں ملتی۔

موضوع اور مضمون یہاں سے آخر کلام اللہ تک جو سورتیں پائی جاتی ہیں ان میں سے اکثر اپنے مضمون اور اندازِ بیان سے اس زمانہ کی نازل شدہ معلوم ہوتی ہیں جب سورۂ مدثر کی ابتدائی سات آیات کے بعد نزولِ قرآن کا سلسلہ بارش کی طرح شروع ہوا اور پے در پے نازل ہونے والی سورتوں میں ایسے پرزور اور مؤثر طریقے سے

نہایت جامع اور مختصر فقروں میں اسلام اور اس کے بنیادی عقائد اور اخلاقی تعلیمات کو پیش کیا گیا اور اہل مکہ کو ان کی گمراہیوں پر متنبہ کیا گیا جس سے قریش کے سردار بوکھلا گئے اور پہلا حج آنے سے پہلے حضورؐ کو زک دینے کی تدبیریں سوچنے کے لئے انھوں نے وہ کانفرنس منعقد کی جس کا ذکر ہم سورۂ مدثر کے دیباچہ میں کرچکے ہیں۔

اس سورہ میں منکرینِ آخرت کو خطاب کر کے ان کے ایک ایک شبہ اور ایک ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ بڑے مضبوط دلائل کے ساتھ قیامت اور آخرت کے امکان، وقوع اور وجوب کا ثبوت دیا گیا ہے اور یہ بھی صاف صاف بتا دیا گیا ہے کہ جو لوگ بھی آخرت کا انکار کرتے ہیں ان کے انکار کی اصل وجہ یہ نہیں ہے کہ ان کی عقل اسے ناممکن سمجھتی ہے، بلکہ اس کا اصل محرک یہ ہے کہ ان کی خواہشاتِ نفس اسے ماننا نہیں چاہتیں۔ اس کے ساتھ لوگوں کو خبردار کر دیا گیا ہے کہ جس وقت کے آنے کا تم انکار کر رہے ہو وہ آکر رہے گا، تمھارا سب کیا دھرا تمھارے سامنے لاکر رکھ دیا جائے گا اور حقیقت میں تو اپنا نامۂ اعمال دیکھنے سے بھی پہلے تم میں سے ہر شخص کو خود معلوم ہوگا کہ وہ دنیا میں کیا کرکے آیا ہے، کیونکہ کوئی شخص بھی اپنے آپ سے ناواقف نہیں ہوتا، خواہ وہ دنیا کو بہکانے اور اپنے ضمیر کو بہلانے کے لئے اپنی حرکات کے لئے کتنے ہی بہانے اور عذرات تراشتا رہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نہیںؔ، میں قسم کھاتا ہوں قیامت کے دن کی، اور نہیں، میں قسم کھاتا ہوں ملامت کرنے والے نفسؔ کی۔

---

۱ کلام کی ابتدا نہیں سے کرنا خود بخود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پہلے سے کوئی بات چل رہی تھی جس کی تردید میں یہ سورۃ نازل ہوئی ہے اور آگے کا مضمون آپ ہی ظاہر کر دیتا ہے کہ وہ بات قیامت اور آخرت کی زندگی کے بارے میں تھی جس کا اہل مکہ انکار کر رہے تھے بلکہ ساتھ ساتھ مذاق بھی اڑا رہے تھے۔ اس طرزِ بیان کو ایک مثال سے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر آپ محض رسولؐ کی صداقت کا اقرار کرنا چاہتے ہوں تو آپ کہیں گے "خدا کی قسم رسول برحق ہے۔" لیکن اگر کچھ لوگ رسول کی صداقت کا انکار کر رہے ہوں تو آپ جواب میں یوں کہیں گے کہ "نہیں، خدا کی قسم رسولؐ برحق ہے۔" اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم جو کچھ کہہ رہے ہو وہ صحیح نہیں ہے میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اصل بات یہ ہے۔

۲ قرآن مجید میں نفسِ انسانی کی تین قسموں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک وہ نفس جو انسان کو برائیوں پر اکساتا ہے۔ اس کا نام نفسِ امّارہ ہے۔ دوسرا وہ نفس جو غلط کام کرنے .... یا غلط سوچنے یا بری نیت رکھنے پر نادم ہوتا ہے اور انسان کو اس بات پر ملامت کرتا ہے۔ اس کا نام نفسِ لوّامہ ہے اور اسی کو ہم آج کل کی اصطلاح میں ضمیر کہتے ہیں۔ تیسرا وہ نفس جو صحیح راہ پر چلنے اور غلط راہ چھوڑ دینے میں اطمینان محسوس کرتا ہے۔ اس کا نام نفسِ مطمئنہ ہے۔

اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن اور ملامت کرنے والے نفس کی قسم جس بات پر کھائی ہے اُسے بیان نہیں کیا ہے کیونکہ بعد کا فقرہ خود اس بات پر دلالت کر رہا ہے۔ قسم اس بات پر کھائی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو مرنے کے بعد دوبارہ ضرور پیدا کرے گا اور وہ ایسا کرنے پر پوری طرح قادر ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس بات پر ان دو چیزوں کی قسم کس مناسبت سے کھائی گئی ہے؟

جہاں تک روزِ قیامت کا تعلق ہے، اُس کی قسم کھانے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا آنا یقینی ہے۔ پوری کائنات کا نظام اس بات پر گواہی دے رہا ہے کہ یہ نظام نہ ازلی ہے نہ ابدی۔ اس کی نوعیت ہی خود یہ بتا رہی ہے کہ یہ نہ ہمیشہ سے تھا اور نہ ہمیشہ باقی رہ سکتا ہے۔ انسان کی عقل پہلے بھی اس گمان بے اصل کے لئے کوئی مضبوط دلیل نہ پاتی تھی کہ یہ ہر آن بدلنے والی دنیا کبھی قدیم اور غیر فانی بھی ہو سکتی ہے، لیکن جتنا جتنا اس دنیا کے متعلق انسان کا علم بڑھتا جاتا ہے اُتنا ہی زیادہ یہ امر خود انسان کے نزدیک بھی یقینی ہوتا چلا جاتا ہے کہ اس ہنگامۂ ہست و بود کی ایک ابتدا ہے جس سے پہلے یہ نہ تھا، اور لازماً اس کی ایک انتہا بھی ہے جس کے بعد یہ نہ رہے گا۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے قیامت کے وقوع پر خود قیامت ہی کی قسم کھائی ہے، اور یہ ایسی ہی قسم ہے جیسے ہم کسی شکی انسان کو جو اپنے موجود ہونے ہی میں شک کر رہا ہو، خطاب کر کے کہیں کہ تمہاری جان کی قسم تم موجود ہو، یعنی تمہارا وجود خود تمہارے موجود ہونے پر شاہد ہے۔

لیکن روزِ قیامت کی قسم صرف اس امر کی دلیل ہے کہ ایک دن یہ نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا۔ رہی یہ بات کہ اس کے بعد پھر انسان دوبارہ اٹھایا جائے گا اور اس کو اپنے اعمال کا حساب دینا ہوگا اور وہ اپنے کئے کا اچھا یا برا نتیجہ دیکھے گا، تو اس کے لئے دوسری قسم نفسِ لوّامہ کی کھائی گئی ہے۔ کوئی انسان دنیا میں ایسا موجود نہیں ہے جو اپنے اندر ضمیر نام کی ایک چیز نہ رکھتا ہو۔ اس ضمیر میں لازماً بھلائی اور برائی کا ایک احساس پایا جاتا ہے اور چاہے انسان کتنا ہی بگڑا ہوا ہو، اس کا ضمیر اسے کوئی برائی کرنے اور کوئی بھلائی نہ کرنے پر ضرور ٹوکتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس نے بھلائی اور برائی کا جو معیار بھی قرار دے رکھا ہو وہ بجائے خود صحیح ہو یا غلط۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ انسان نرا حیوان نہیں ہے بلکہ ایک اخلاقی وجود ہے، اس کے اندر فطری طور پر بھلائی اور برائی کی تمیز پائی جاتی ہے، وہ خود اپنے آپ کو ...... اپنے اچھے اور برے افعال کا ذمہ دار سمجھتا ہے، اور جس برائی کا ارتکاب اس نے دوسرے کے ساتھ کیا ہو اس پر اگر وہ اپنے ضمیر کی ملامتوں کو دبا کر خوش بھی ہو لے، تو اس کے برعکس صورت میں جب کہ اسی برائی کا ارتکاب کسی دوسرے نے اس کے ساتھ کیا ہو، اس کا دل اندر سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس زیادتی کا مرتکب ضرور سزا کا مستحق ہونا چاہیئے۔ اب اگر انسان کے وجود میں اس طرح کے ایک نفسِ لوّامہ کی موجودگی ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے، تو پھر یہ حقیقت بھی ناقابلِ انکار ہے کہ یہی نفسِ لوّامہ زندگی بعدِ موت کی ایک ایسی شہادت ہے جو خود انسان کی فطرت میں موجود ہے، کیونکہ فطرت کا یہ تقاضا کہ اپنے جن اچھے اور برے اعمال کا انسان ذمہ دار ہے اُن کی جزا یا سزا اُس کو ضرور ملنی چاہیئے، زندگی بعدِ موت کے سوا کسی دوسری صورت میں پورا نہیں ہو سکتا۔ کوئی صاحبِ عقل آدمی اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ مرنے کے بعد اگر آدمی معدوم ہو جائے تو اُس کی بہت سی بھلائیاں ایسی ہیں جن کے اجر سے وہ لازماً محروم رہ جائے گا، اور اس کی بہت سی برائیاں ایسی ہیں جن کی منصفانہ سزا پانے سے وہ ضرور بچ نکلے گا۔ اس لئے جب تک آدمی اس بیہودہ بات کا قائل نہ ہو کہ عقل رکھنے والا انسان ایک غیر معقول نظامِ کائنات میں پیدا ہو گیا ہے، اور اخلاقی احساسات رکھنے والا انسان ایک ایسی دنیا میں جنم لے بیٹھا ہے جو بنیادی طور پر اپنے پورے نظام میں اخلاق کا کوئی وجود ہی نہیں رکھتی، اُس وقت تک وہ حیات بعدِ موت کا انکار نہیں کر سکتا۔ اسی طرح تناسخ یا آواگون کا فلسفہ بھی فطرت کے اس مطالبے کا جواب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر انسان اپنے اخلاقی اعمال کی سزا یا جزا پانے کے لئے پھر اسی دنیا میں جنم لیتا چلا جائے تو ہر جنم میں وہ پھر کچھ مزید اخلاقی اعمال کرتا چلا جائے گا جو نئے سرے سے جزا و سزا کے متقاضی ہوں گے اور اس لامتناہی سلسلے میں بجائے اس کے کہ اس کا حساب کبھی چک سکے، اُلٹا اس کا حساب بڑھتا ہی چلا جائے گا۔ اس لئے فطرت کا یہ تقاضا صرف اسی صورت میں پورا ہوتا ہے کہ اس دنیا میں انسان کی صرف ایک زندگی ہو، اور پھر پوری

نوعِ انسانی کا خاتمہ ہو جانے کے بعد ایک دوسری زندگی ہو جس میں انسان کے اعمال کا ٹھیک ٹھیک حساب کر کے اسے پوری جزا اور سزا دیدی جائے (مزید تشریح کے لئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد دوم، الاعراف، حاشیہ ۳۰)

قرآن اور تعمیرِ سیرت تعلیمات قرآنی کا نچوڑ تصوف اور ادب صالح کا دلکش مجموعہ۔
ڈاکٹر میر ولی الدین کے قلم سے۔ قیمت ـــــ چھ روپے

عورت کیا کچھ کر سکتی ہے؟ تاریخی شہادتوں کے ساتھ صحابی عورتوں کے وہ شاندار کارنامے جو تاریخ کی پیشانی پر ثبت ہو گئے۔ اندازِ بیان اس قدر عمدہ کہ بار بار پڑھنے کو دل چاہتا ہے۔ (پیش لفظ مولانا عامر عثمانی کا ہے) قیمت ـــــ ڈیڑھ روپیہ

غنیۃ الطالبین مصنفہ :- شیخ عبدالقادر جیلانیؒ۔
قیمت مجلد چوبیس روپے -/۲۴

چند لٹریری کتابیں

اردو تنقید کا ارتقاء

ڈاکٹر عبادت بریلوی کی معرکۃ الآرا تصنیف۔ بابائے اردو مولانا عبدالحق کے مقدمہ سے مزین۔ مجلد دس روپے

فنِ افسانہ نگاری

ترمیم اور اضافہ شدہ ایڈیشن۔ وقار عظیم کی یہ کتاب فنِ افسانہ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے خاصے کی چیز سمجھی گئی ہے۔ قیمت مجلد ـــــ ساڑھے سات روپے

تعلیمی نفسیات

تصنیف :- رالف گیری • ترجمہ :- راج کمار
تجربات اور تفکر کی روشنی میں۔ تعلیم کی نفسیات اور ضروری پہلوؤں پر مفید گفتگو۔ قیمت مجلد۔ ڈیڑھ روپیہ ۱/۵۰

جدید تعلیمی نفسیات

از :- ڈاکٹر عبدالرؤف۔ تعلیم کے موضوع پر بہت اچھی اور فائدہ مند تصنیف۔ ہر صاحب اولاد کے لئے مطالعہ کی چیز۔ قیمت مجلد ـــــ آٹھ روپے ۸/-

تاریخِ اسلام کے حیرت انگیز لمحات

قاہرہ کے ایک فاضل بیرسٹر عبداللہ عنان کی تالیف نئے اسلوب میں۔ تاریخِ اسلام کے بعض وقائع پر علم و تحقیق کی روشنی۔ قیمت ـــــ ساڑھے سات روپے

سر سیدؒ اور ان کے نامور رفقاء

ڈاکٹر سید عبداللہ کے قلم سے۔ موضوع نام سے ظاہر ہے معلومات کا بیش بہا ذخیرہ۔ قیمت مجلد ـــــ دس روپے

اسلام اور ترقی

مولانا اشرف علیؒ کے افادیت سے لبریز ارشادات
قیمت ـــــ ۶۰ پیسے

تذکرۂ مولانا عبداللطیف نعمانیؒ

ملک و ملت کی ایک ممتاز شخصیت مولانا عبداللطیف نعمانیؒ شیخ الحدیث مفتاح العلوم مئو (۱۳۹۲ھ) کی دینی علمی سیاسی اور مجاہدانہ زندگی کے زندہ جاوید کارنامے اور اہلِ علم و رہنمایانِ ملک و ملت کے خراجہائے عقیدت۔ قیمت پانچ روپے ۵/-

مکتبہ تجلی۔ دیوبند (یوپی)

کیسے رائگاں جاتا میرا صبرِ مظلومی
ہر کسی کے لب تر تھے، میری پیاس تھی تنہا
وقت کے طمانچوں سے رہ گیا کھنڈر بن کر
میکدے کو لے ڈوبی میری تشنگی تنہا

رفتہ رفتہ سب ساتھی ساتھ چھوڑ آئے تھے
دشتِ غم میں کاٹی ہے میں نے زندگی تنہا
میری موت کا ماتم دشتِ غم میں کرتا کون
پھوٹ پھوٹ کر روئی میری بیکسی تنہا

بوالہوس سمجھتے کیا درجۂ شہادت کو
میکدے کی چوکھٹ پر میں نے جان دی تنہا
رند سب رہے محروم تشنگی کی لذت سے
پیاس کی مئے کہنہ صرف میں نے پی تنہا

ناقدری اربابِ ہنر دیکھ کے ہم نے
دوات الٹ دی ہے قلم توڑ دیا ہے
جب دام لگے بے بصری بے خبری کے
کوزے کی طرح ساغرِ جم توڑ دیا ہے

نازک تو بہت تھی وہ نظر پھر یہ ہوا کیا
تھا مجھ میں انا کا جو صنم توڑ دیا ہے
منظر مرے وجدان کی آنکھوں نے یہ دیکھا
خود مجھ میں کسی شخص نے دم توڑ دیا ہے

جس در سے غمِ عشق کے نغمات ملے تھے
لے جاکے وہیں بربطِ غم توڑ دیا ہے
وہ عامرِ بدنام کہ تھا رندِ خرابات
اس نے درِ محبوب پہ دم توڑ دیا ہے

صحرا صحرا غم کے بگولے، بستی بستی درد کی آگ
جینے کا ماحول نہیں ہے لیکن پھر بھی جیتے ہیں
ساغر ساغر زہر گھلا ہے، قطرہ قطرہ قاتل ہے
یہ سب کچھ معلوم ہے لیکن پیاس لگی ہے پیتے ہیں

عامر عثمانی

دو اعتراض • جہیز کی باطل رسم • غائبانہ نمازِ جنازہ • ایک حدیث کا مطلب
• کذب اور نبوت • حضورؐ کی بشریت • حقانی صاحب کی "شریعت یا جہالت"
• وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ • فقہ کی طرف رجوع کیجئے۔
• مکو کا لفظ • روزے کی نیت • فقیر و مسکین کی اصطلاحیں۔

تجلی کی ڈاک

دو اعتراض

سوال:- از:- محمد خالد پٹیل - نظام پور -

دسمبر ۷۳ء کی "تجلی کی ڈاک" میں آپ نے لکھا ہے
حدیث میں شطرنج کی ممانعت ہو یہ ہمارے علم میں نہیں۔"
مگر مشکوٰۃ کی کتاب التصاویر میں شطرنج کی ممانعت
ں مندرجہ ذیل دو حدیثیں موجود ہیں۔

(مشکوٰۃ)

۱) حضرت علیؓ نے بیان کیا کہ شطرنج عجمی لوگوں کا جوا
ہے۔ (بیہقی)

۲) ابن شہابؒ کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے بیان کیا
شطرنج سے وہی شخص کھیلتا ہے جو خطا کار اور گنہگار ہے۔

(بیہقی)

اسی طرح آپ نے لکھا ہے۔ "میت کو قبر میں رکھتے ہوئے
الفاظ کہنے پسندیدہ ہیں۔ بسم اللہ وعلیٰ ملۃ رسول
اللہ۔ پسندیدہ سے مراد یہ ہے کہ درجۂ استحباب میں ہیں۔
واجب یا مسنون نہیں۔" (ص ۴۶)

مگر حافظ ابن قیمؒ نے ان الفاظ کو مسنون بتایا ہے۔

چنانچہ زاد المعاد میں لکھتے ہیں۔ "(حضورؐ) میت کو قبر میں رکھتے تو فرماتے بسم اللہ وعلیٰ ملۃ رسول اللہ۔"

نیز ابو داؤد میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب تم لوگ مُردوں کو قبر میں رکھو تو کہو بسم اللہ وعلیٰ ملۃ رسول اللہ۔"

امید کہ قارئین کی آگاہی کے لئے اس خط کو تجلی کے قریبی شمارے میں شائع فرمائیں گے۔

جواب:-

(۱) محدود مکتبی اصطلاح میں تو بے شک صحابہؓ سے منسوب اقوال بھی حدیث کہلاتے ہیں۔ لیکن مکتب کے احاطے سے نکلکر روزمرہ کی گفتگو میں حدیث صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا نام ہے۔ تجلی میں جو گفتگو کی جاتی ہے وہ عموماً عام اصطلاحات کے تحت کی جاتی ہے۔ لہذا یہ سمجھنے میں کسی کو دشواری نہیں ہونی چاہئے تھی کہ حدیث سے ہماری مراد ارشادِ پیغمبرؐ ہے نہ کہ قولِ صحابیؓ

آپ نے مشکوٰۃ سے دو قول نقل کئے۔ دونوں قولِ صحابی ہیں۔ پہلا قول حضرت علیؓ کا ہے۔ اس سے کوئی شرعی حکم نہیں نکلتا۔ حضرت علیؓ کو جس نے بھی یہ اطلاع دی کہ عجمی لوگ شطرنج پر جوا کھیلتے ہیں اسے یا تو غلط فہمی ہوئی ہے یا پھر اُس نے کچھ لوگوں کو واقعی اس پر جوا کھیلتے دیکھا ہوگا اور اطلاع دینے کا انداز ایسا ہوگا جس سے حضرت علیؓ نے یہ سمجھا کہ شطرنج کسی جوے ہی کا نام ہے۔

جوا مالی ہار جیت کو کہتے ہیں۔ کوئی رقم داؤ پر لگا کر آپ شطرنج یا تاش کھیلیں یا سکہ اُچھالیں اسے جوا ہی قرار دیا جائے گا لیکن رقم کی ہار جیت نہ ہو تو جوے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شطرنج عموماً جوے کے طور پر نہیں کھیلی جاتی بلکہ دلچسپی کے لئے کھیلی جاتی ہے۔ حضرت علیؓ یا کسی بھی صحابی کا کوئی خیال بہر حال حقائق کو تو افسانہ نہیں بنا سکتا۔ شطرنج جیسی غیر معمولی دلچسپی رکھنے والا کھیل شاید ہی کوئی ہو۔ اسی لئے اکثر و بیشتر اسے خالصۃً دلچسپی ہی کے نقطۂ نظر سے کھیلا جاتا ہے۔ پھر بھلا یہ کہنا امرِ واقعہ کے اعتبار سے کیسے درست ہو سکتا ہے کہ شطرنج عجمی لوگوں کا جوا ہے۔

دوسرا قول حضرت ابو موسیٰؓ کا ہے۔ اس کا اصل متن یہ ہے۔ لا یلعب بالشطرنج الا خاطئ۔ آنجناب نے اسکے ترجمے میں لفظ "گنہگار" کا اضافہ کردیا حالانکہ اس کی ضرورت نہیں تھی۔ ہمارے جس جواب کے تعلق سے آپ گفتگو فرما رہے ہیں کیا ہم نے اس میں اس حد تک شطرنج کی تقبیح نہیں کی جس حد تک لفظ "خاطی" سے ظاہر ہو رہی ہے۔ ہمارا خیال ہے ہم نے تو اس سے زیادہ تقبیح کی ہے۔

کم سے کم ہمارے الفاظ دہرا لیجئے:-

"حدیث میں شطرنج کی ممانعت آئی ہو، یہ ہمارے علم میں نہیں تاہم لہو و لعب کی جو اقسام حدیث کی رو سے ممنوع یا مکروہ ہیں ان میں بہر حال یہ داخل ہے۔"

کیا اس سے کچھ زیادہ بھی ابو موسیٰؓ کے قول سے ثابت ہو رہا ہے۔ ہمیں حیرت ہے کہ ذی علم ہو کر آپ نے قولِ صحابی کو محض اس لئے قولِ رسولؐ کے درجے میں رکھ دیا کہ وہ مشکوٰۃ میں ذکر ہوا ہے۔ حالانکہ ایسی غلط فہمی کا کوئی منطقی جواز موجود نہیں تھا۔ آدمی کو حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہئے۔ قرآن کا ایک الگ درجہ ہے۔ حدیث کا الگ اور قولِ صحابی کا الگ۔ جو چیز جس درجے میں حلال یا حرام یا مستحسن یا مکروہ ثابت ہو رہی ہو اسے اسی درجے میں رکھنا چاہئے۔ اپنی طرف سے گھٹانا بڑھانا بے احتیاطی ہے اور اسی بے احتیاطی نے بیشمار غلط روایات اور بے جا اختلافات اور ناقص نظریات و عقائد کو جنم دیا ہے۔

(۲) معلوم ہوتا ہے آپ ہر اُس قول یا فعل کو "سنت" تصور کرتے ہیں جو حضورؐ سے منسوب ہو۔ حالانکہ فقہ میں فرض، واجب، مکروہ وغیرہ کی طرح لفظ "سنت" بھی ایک اصطلاح ہے اور لفظ "استحباب" بھی ایک معلوم اصطلاحی مفہوم میں بولا جاتا ہے کتبِ اصول میں ان تفصیلات کو کھول کر بیان کردیا گیا ہے۔ آسانی کے لئے ہم سہل الحصول کتاب "کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" کی نشاندہی کرتے ہیں۔

السنّۃ:- ھی ما طلبہ الشارع واکد امرہ وعظم قدرہ ولم یدل دلیل علی وجوبہ۔ (جلد اول ص۴۳)

یعنی قانون شرعی کی اصطلاح میں سنت وہ چیزیں ہیں جن کے واجب ہونے پر اگرچہ دلیل قوی قایم نہ ہو لیکن شارع کی طرف سے ان کی اچھی خاصی تاکید کی گئی ہو اور قرائن بتا رہے ہوں کہ ان کی بڑی اہمیت و عظمت ہے۔

المندوب:- ھو ما طلبہ الشارع طلباً غیر جازم وخفف امرہ واذا فعلہ المکلف یثاب واذا ترکہ لا یعاقب۔ (حوالۂ مذکورہ)

یعنی مندوب (مستحب) وہ چیزیں ہیں کہ شارع کو وہ مطلوب تو ہوں مگر شدت و تاکید کے ساتھ نہیں بلکہ ان کے حکم میں نرم اور غیر تاکیدی انداز اختیار کیا گیا ہو۔ اور ان چیزوں کے اختیار کرنے سے ثواب تو ملے مگر نہ کرنے سے عذاب نہ ملے۔

اس تصریح سے ثابت ہے کہ قانونِ شرعی کی زبان میں ہر وہ فعل یا قول "سنت" نہیں ہے جس کا انتساب حضورؐ کی

طرف ہو جائے۔ آپ دیکھتے ہیں وہ تمام نمازیں جنھیں نفل کہا جاتا ہے حضورؐ سے ثابت ہیں۔ حضورؐ نے قول اور عمل دونوں سے ان کی ترغیب دی ہے اور ترغیب کے لئے بھی عربی میں "امر" ہی کے صیغے استعمال ہوتے ہیں مگر ان نوافل کو "سنن" نہیں کہا جاتا "نوافل" کا عنوان دیا جاتا ہے۔

اسی طرح مُردوں کو قبر میں رکھتے وقت کہے جانے والے اُس فقرے کا معاملہ ہے جس پر بات چل رہی ہے۔ مان لیا کہ حضورؐ نے یہ فقرے فرمائے اور ان کی ترغیب بھی دی لیکن اس فعلی و قولی ترغیب میں اصرار و تاکید نہیں ہے لہٰذا قانونی اصطلاح کے مطابق اس سے سنیت نہیں فقط استحباب (ندب) ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ احناف کی معروف کتب قانون، بحر الرائق، ردّ المحتار، عالمگیری وغیرہ میں اس کی وضاحت ہے۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر لفظ "سنت" کا اطلاق شاید اُس وسیع مفہوم کے اعتبار سے کر دیا جو وعظ و تبلیغ اور ترغیب و ترہیب کی زبان میں رائج ہے۔ یعنی کسی عمل یا قول کا حضورؐ سے منسوب و مربوط ہونا۔ یہ بلا شبہ درست ہے کہ زیرِ تذکرہ الفاظ حضورؐ سے ثابت ہیں۔

ہم "تجلی کی ڈاک" میں جہاں فقہی مسائل بیان کرتے ہیں وہاں کسی بھی اصطلاحی لفظ کا مصداق و مفہوم صرف وہی لینا چاہیئے جو فقہ میں معتبر ہو۔ مستحب، مندوب، مستحسن، پسندیدہ جیسے الفاظ فقہ میں ایسے ہی اُمور کے لئے بولے جاتے ہیں جو شرعاً مطلوب تو ہوں مگر طلب میں اصرار و تاکید اور جزم و تشدید نہ ہو۔

اور یہ بھی ملحوظ رکھیئے کہ حافظ ابن قیمؒ یا امام ابن تیمیہ یا کوئی بھی بڑے پایہ کا عالم اگر مسلکاً حنفی نہیں ہے تو حنفی فقہ میں اس کے قول سے حجت نہیں پکڑی جا سکتی۔ احناف کے اپنے اصول و مناہج، اپنے طریقے اور اپنے دلائل ہیں۔ ان کا تحقیقی مطالعہ کئے بغیر سرسری اور سطحی استدلال کے ساتھ تعریض شروع کر دینا علم و تفقہ کی قیمت کو گھٹانا ہے جس سے قانونِ شرعی کے وقار کو دھکا لگتا ہے۔

آخر میں ایک نصیحت گوشگزار کر دیں:-

آپ نے مشکوٰۃ کا اصل متن نقل کئے بغیر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا ارشاد اُردو میں پیش کر دیا۔ ایسی صورت میں علمی ذمہ داری اور دیانت کا تقاضا تھا کہ ترجمے میں ایک لفظ بھی اپنی طرف سے داخل نہ کیا جائے۔ قانونی مباحث میں تو حرف حرف کی بڑی قیمت ہے۔ صحابی مذکور نے فقط لفظ "خاطی" فرمایا تھا۔ آپ نے اس کا ترجمہ "خطاکار" کر دیا ٹھیک کیا مگر "گنہگار" کس لفظ کا ترجمہ ہے۔ بات ظاہراً معمولی ہوتے ہوئے بھی معمولی نہیں۔ ہم معنی یا کم و بیش ہم معنی الفاظ زور اور تاکید کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ خطاکار اور گنہگار قریب ایک ہی معنی کے حامل ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے خاطی کے ساتھ آثم یا مذنب جیسا کوئی لفظ بھی ارشاد فرمایا مگر مشکوٰۃ میں تو یہ لفظ موجود نہیں پھر کیا آپ کا ایک لفظ بڑھا دینا غلط طور پر یہ تاثر نہیں دیتا کہ ابو موسیٰؓ شد و مد اور زور و تاکید کے ساتھ شطرنج کی مذمت فرما رہے ہیں۔

احتیاط! محترم بزرگ احتیاط!!

جہیز کی باطل رسم

سوال ۲:- از۔ کے عبد الرزاق۔ کولار۔

تجلی بابت ماہ جولائی و اگست ۷۵ء (۱) یہ ماہ نمبر صفحہ نمبر ۴۳ بعنوان "شادی بیاہ"۔ آپ نے لکھا ہے:-

"یہ رسم لڑکی والے لڑکے والوں سے یا لڑکے والے لڑکیوں والوں سے جہیز میں فلاں فلاں چیزیں مانگیں، شرعاً حرام ہے۔"

اس کا حوالہ آپ نے نہیں دیا ہے۔ مہربانی سے حوالہ دیں اور حرام کیسے ہو جائے گا جب کہ خوشی سے دے سکتے ہیں لے سکتے ہیں۔ کیا کوئی قرآنی آیت یا حدیث یا اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ اُمید کہ ضرور بضرور فوراً اس خط کے ہم دست ہوتے ہی

جواب سے سرفراز فرمائیں گے تاخیر نہ کریں۔

جواب:۔

آنجناب شاید زیادہ عرصہ سے تجلی کا مطالعہ نہیں کر رہے ہیں ورنہ جہیز کے موضوع پر تو بارہا اس میں مدلل اور تشفی بخش گفتگو آچکی ہے۔ ضرورت کے لحاظ سے اس پر بار بار گفتگو ہونا بھی چونکہ افادیت سے خالی نہیں اس لئے آج بھی بقدرِ ضرورت لب کشائی کرنے میں ہمیں تامل نہیں۔

"جہیز" کافی پرانی اصطلاح ہے۔ اس کا اطلاق اُس سازوسامان پر ہوا کرتا تھا جو لڑکی کے سرپرست شادی کے موقع پر اپنی لڑکی کو دیدیں۔ اولاد اور والدین کے درمیان اللہ نے محبت کا گہرا رشتہ رکھا ہے لہذا یہ ایک طبعی اور فطری ہی بات ہے کہ والدین جب اپنی بچی کو دلھن بناکر گھر سے رخصت کریں تو اس کی آرائش و آسائش کا بھی کچھ نہ کچھ سامان کر دیں۔ اس طرزِ عمل میں نہ عقلاً کوئی قباحت ہے نہ نقلاً۔ شریعت بھی اس پر اعتراض نہیں کرتی۔

لیکن اس چودھویں صدی میں یہ اصطلاح اپنے پرانے اطلاق تک محدود نہیں رہی بلکہ غیر مسلم سماج سے لئے ہوئے ایک رواج نے اسے کچھ اور معنی پہنا دیئے۔ یہ معنی ہیں لڑکے والوں کے مطالبے پر لڑکی والوں کا فلاں فلاں سازوسامان تیار کرنا اور بسا اوقات نقد پیسہ بھی دینا۔ اس معنی کو کہیں جہیز اور کہیں گھوڑا جوڑا کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے اور اسی پر اسلامی شریعت کا سخت اعتراض ہے۔

آپنے بخوشی لینے دینے کی حرمت پر دلیل کی فرمائش کی ہے مگر ایسے لین دین کو حرام کس نے کہا۔ جو فقرے آپنے ہمارے نقل کئے ان میں بھی "مانگنے" کا لفظ صراحتہً موجود ہے۔ مانگنے کی صورت میں معاملہ ذاتی خوشی اور رضامندی کا نہیں رہتا مصلحین اور علمائے حق جس شئے کو حرام قرار دیتے ہیں وہ یہی تو ہے کہ لڑکے والے لڑکی والوں سے مطالبات کریں اور لڑکی والے رسم و رواج کی مجبوری سے ان مطالبات کے آگے گھٹنے ٹیک دیں۔ یہ سودا خوشی کا نہیں دباؤ اور جبر کا ہے۔ اس کی حرمت پر عقل و نقل کے بے شمار دلائل ناطق ہیں جن میں سے کچھ کی تفصیل پیشِ خدمت ہے۔

اللہ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا:۔

لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (بقرہ، آیت)

(اے ایمان والو!) تم ایک دوسرے کا مال باطل طور پر مت کھاؤ) یہ تو آپ کو علم ہی ہوگا کہ "کھانا" ایسے موقعہ پر لغوی مفہوم میں نہیں بولا جاتا بلکہ مجازی معنی میں بولتے ہیں یعنی مال قبضالینا۔ ہڑپ کرلینا۔ لے لینا۔ آپ اگر یوں کہیں کہ زید نے فلاں شخص کا لاکھوں روپیہ کھالیا تو آپ کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ زید نے لاکھوں روپے کے نوٹ یا سکے منھ میں رکھکر حلق سے نیچے اُتار لیئے بلکہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ لاکھوں روپے ناحق طور سے لے لئے خواہ ان روپوں کو اپنی کسی بھی ضرورت میں استعمال کیا ہو۔ کپڑے بنائے ہوں۔ جائدادیں خریدی ہوں تجوری میں بند کرکے رکھا ہو یا جو کچھ بھی کیا ہو۔

آیت میں بھی "کھانے" کا یہی مفہوم ہے۔ اللہ ہدایت کر رہا ہے کہ جو بھی مال لو جائز طور پر لو۔ ناجائز طور پر مت لو۔ ٹھیک یہی ہدایت سورۂ نساء میں وارد ہوئی۔ اب یہ سوچئے کہ کسی بھی روش اور طرزِ عمل کے حق یا باطل ہونے کا پتا مسلمان کو کیسے چلا کرتا ہے۔ ایک ہی جواب ملے گا۔ قرآن وحدیث یا اجماع وقیاس یا مستند مفتیوں کے فتاویٰ سے حق اور باطل کی تعلیم اللہ اور اس کے رسولؐ نے خوب خوب دیدی ہے۔ اور عبادات کی طرح معاملات کے بھی تمام گوشے اور پہلو اچھی طرح کھول دیئے ہیں۔

آیئے دیکھیں کہ اللہ اور رسولؐ کے نزدیک شادی کا معاملہ کس نوعیت کا ہے اور اس میں کس فریق پر کونسی مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔

قرآن وحدیث کو پوری طرح دیکھنے کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ عقدِ نکاح کو اللہ نے مرد اور عورت کے درمیان ایک ایسا معاملہ قرار دیا ہے جس میں مرد خریدار ہے اور عورت فروخت کنندہ۔ فروخت ہونے والی شے وہ حقِ تصرف ہے جو مرد کو عورت کے جسم پر حاصل ہوتا ہے۔ فقہ کی اصطلاح میں

اسے ملک بُضع کہتے ہیں۔ خریدار مال کی قیمت ادا کرے یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو دنیا بھر میں مسلّم ہے چنانچہ اللہ اور رسولؐ نے طے فرمادیا کہ نکاح درست ہو ہی نہیں سکتا جب تک مرد عورت کو کوئی نہ کوئی رقم ادا کرنے پر تیار نہ ہو۔ اسی رقم کا اصطلاحی نام "مہر" ہے۔ آں جناب کو معلوم ہی ہوگا کہ اگر کوئی نکاح مہر کا ذکر بیچ میں آئے بغیر کرلیا جائے تب بھی مرد پر مہرِ مثل واجب ہوجاتا ہے یعنی اتنا مہر جتنا اس گھرانے میں مروّج ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ نکاح کے معاملے میں اسلام نے مالی بار مرد پر ڈالا اور عورت کو اس کا مستحق قرار دیا کہ اُس حقِ تصرف کی قیمت وصول کرے جو عقدِ نکاح کے ذریعہ مرد کو اس کے جسم پر حاصل ہو رہا ہے۔

جب کھلی صورتِ حال یہ ہے تو آپ سے آپ معلوم ہوجاتا ہے کہ شادی کے موقعہ پر مالی مطالبہ عورت ہی کا حق ہے جسے وہ اپنے سرپرستوں کے توسّط سے استعمال کرے گی۔ مرد یا اس کے سرپرستوں کو حق نہیں کہ بجائے مالی بوجھ برداشت کرنے کے اُلٹا لڑکی والوں سے یہ کہیں کہ ہمیں اتنا روپیہ یا فلاں فلاں سامان دو۔ ایسا کہنا صریحاً شریعت سے انحراف اور دین سے بغاوت ہوگا۔ آخر کون اس بات کو معقول اور منصفانہ کہہ سکتا ہے کہ خریدار وہ شے بھی حاصل کرے جس کا سودا ہوا ہے اور بیچنے والے سے کچھ مال بھی اینٹھ لے۔ یہ باطل طریقہ ہے جس سے حکیمِ قرآنی کی نافرمانی ہوتی ہے۔

چنانچہ آپ گذشتہ تیرہ صدیوں کے مسلم معاشرے کا سروے کر دیکھئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی شادیاں کیں۔ آپ کے اصحابؓ شادیاں کرتے رہے۔ تابعین، تبع تابعین، محدثین، مفسرین، مشائخ وصوفیاء، اولیاء و اقطاب فقہاء وائمہ سبھی اس مرحلے سے گذرے۔ کوئی ایک مثال آپ تاریخ سے نہیں لاسکتے کہ ان بزرگوں میں سے کسی نے لڑکی والوں سے کسی سازوسامان یا نقدی کا مطالبہ کیا ہو۔ فرمائش کی ہو کہ فلاں فلاں چیز ضرور دیجئے۔

لڑکی والوں نے اپنی آزاد مرضی سے بغیر کسی مطالبے اور فرمائش کے جو بھی جہیز اپنی بچیوں کو دیا یا جو بھی تحفہ ہونے والے دامادوں کو پیش کیا اس کی مطلق بحث نہیں۔ بحث لڑکے والوں کی طلب اور مانگ کی ہے۔ وہ چاہے صاف الفاظ میں چاہے اشاروں اور کنایوں کے ذریعے اگر لڑکی والوں سے مطالبات کرتے ہیں تو اس کی کوئی نظیر سلف میں نہیں ملتی۔ بتلائیے اس سے بڑھ کر اجماع اور کیا ہوگا۔ اگر بیٹی والوں سے کچھ طلب کرنا باطل نہ ہوتا تو آخر کون سی چیز مانع تھی کہ پہلی صدی ہجری سے لے کر چودھویں صدی ہجری کے آغاز تک پوری امتِ مسلمہ اس سے پرہیز کرتی رہی اور اب چودھویں صدی کے ہندوستان میں یہ رواج دوسری اقوام سے مسلمانوں کے معاشروں میں آگھسا۔

یوں بھی سوچئے۔ لڑکی کے سرپرست لڑکی کے آرام وراحت کی خاطر جو کچھ دیں گے وہ لڑکی ہی کو تو دیں گے۔ ماں باپ کو شریعت نے اولاد کا کفیل ومربّی بنایا ہے۔ ان پر ذمہ داری عائد کی ہے کہ جب تک وہ بالغ نہ ہوں ان پر اپنا مال خرچ کرتے رہیں اور لڑکیاں جب بالغ ہوجائیں تو اپنی بساط اور استطاعت کے مطابق ان کے لئے کچھ سامان کرکے عقد کا فریضہ ادا کردیا جائے اس اعتبار سے والدین کا اپنی لڑکی کو بطور جہیز کچھ سازوسامان دینا بلاشبہ شریعت سے ہم آہنگ اور معقولیت سے ہم رشتہ ہے لیکن لڑکی کے والدین پر ایسی کوئی ذمہ داری شریعت نے عائد نہیں کی کہ وہ ہونے والے داماد کے لئے بھی کچھ سازوسامان یا اس کے سرپرستوں کے لئے بھی کچھ نقدی مہیا کریں لہٰذا داماد یا اس کے سرپرست اگر مالی مطالبات کی کوئی فہرست لڑکی والوں کے آگے رکھتے ہیں تو وہ ایک ایسا فعل کرتے ہیں جس کا حق شریعت نے انھیں نہیں دیا۔ اس فعل کے نتیجے میں وہ لڑکی والوں پر ایسا مالی بوجھ ڈالتے ہیں جس سے شریعت نے انھیں آزاد رکھا تھا۔ اگر ہم غلط کہہ رہے ہیں تو جہیز

کی مروّجہ رسم کے حامی حضرات قرآن یا حدیث سے ایسی کوئی نص (آیت یا حدیث) لاکر دکھلائیں جس سے ہماری غلطی ثابت ہو۔ یا رسولؐ یا صحابۂ کرامؓ کے فعل و عمل کی کوئی نظیر پیش کریں۔

حق یہ ہے کہ جہیز کا معاملہ فی الحقیقت لڑکی اور اسکے سرپرستوں کا ذاتی معاملہ ہے۔ اس میں جب لڑکے والوں کے مطالبات بھی داخل ہوگئے تو معاملہ کی نوعیت بدل گئی۔ اب گویا لڑکی کے سرپرستوں سے "جہیز" کے نام پر لڑکے والے اپنے لئے کچھ طلب کر رہے ہیں۔ اسے حرص و طمع کے سوا کیا کہیں گے۔ لوٹ مار، چوری، جیب تراشی، بلیک میلنگ، غصب، غبن، جس طرح مال حاصل کرنے کے یہ سارے ذرائع باطل ہیں اسی طرح نکاح کے معاملے میں لڑکی والوں کو مطالبات کی تلوار سے بے بس کر کے کچھ بھی وصول کرنا باطل ہی باطل ہے ــــــ ڈکیتی کا ایک مہذب طریقہ کسبِ حرام کا ایک جدید اسلوب۔

بات اگر صرف اتنی ہوتی کہ لڑکے والوں نے اتفاقاً ازراہِ بے تکلفی کسی چیز کی فرمائش کردی اور لڑکی والوں نے خوش دلی کے ساتھ اسے پورا کردیا تو اس پر ہلے دے کی کوئی حاجت مصلحین کو نہیں تھی کیونکہ دوستانہ فرمائش اور دوستانہ داد و دہش اسلام کی نظر میں معیوب نہیں ہے۔ لیکن آپ جانتے ہی ہیں کہ بات صرف اتنی نہیں۔ بات تو اس سے کہیں زیادہ بھیانک یہ ہے کہ نکاح سے قبل لڑکے والوں کی طرف سے لمبے چوڑے مطالبات بایں طور پیش کئے جاتے ہیں کہ انھیں پورا نہ کروگے تو شادی نہیں کی جائے گی۔ لڑکی والا کسی بھی طرح ان مطالبات کو پورا کردے تب تو شادی ہوگی ورنہ معاملہ ختم۔ یہ جبر اور دباؤ کی ایک قسم ہے۔ یہ ایک ظالمانہ اور ناپاک رواج ہے جس نے نکاح کی اسلامی روح اور حکمت و مصلحت کو ایڑیوں تلے روند دیا ہے۔

اسلام سے پہلے دورِ جاہلیت میں کفارِ عرب لڑکیوں کی پیدائش کو مصیبتِ عظمیٰ تصور کرتے تھے۔ اسلام نے اس عذاب کو ختم کیا اور عورت کو اس کے حقوق، اس کی عزت و حرمت، اس کا وقار، اس کا صحیح درجہ اور مرتبہ عطا فرمایا۔ ایسے قوانین اور نظریات انسان کو دیئے کہ کوئی بھی والدین لڑکی کی پیدائش سے پریشانی محسوس نہ کریں اور ان کے دل و دماغ پر یہ سہم سوار نہ ہو کہ لڑکی جوان ہوکر ان کے لئے دشواری اور آزمائش کا سبب بنے گی۔ یہ قوانین و نظریات قرآن میں حدیث میں، پیغمبرؐ کے اسوے میں، صحابہؓ کے تعامل میں، علماءؒ و مجتہدینؒ کے ارشادات اور فتاویٰ میں بکھرے ہوئے ہیں۔ پوری امت ان کا احترام اور اعزاز کرتی آئی ہے۔ لیکن آج جہیز کی مروجہ رسم نے پھر سے لڑکی کے والدین پر اسی سہم، خوف اور پریشانی کا دروازہ کھول دیا ہے جس کو اسلام نے دور کیا تھا۔ آج لڑکیاں پھر سرپرستوں پر بار بنتی جارہی ہیں۔ آج وہ مسلمان پھر اپنے آپ کو بدنصیب خیال کر رہے ہیں جنھیں اللہ نے لڑکیاں عطا فرمائیں اور ان پر خوف طاری ہے کہ انھیں بیاہنے کے لئے وہ نہ جانے کن کن مطالبات کی تکمیل پر مجبور ہوں گے جہیز دینے کا مسئلہ ان کے لئے حسب گنجائش کچھ دینے کا مسئلہ نہیں رہا۔ یہ اطمینان انھیں قطعاً میسر نہیں کہ جتنی گنجائش اللہ نے دی ہے اس کے مطابق وہ اپنی پسند اور دلی رضامندی سے لڑکی کو کچھ دے دلاکر رخصت کرسکیں گے بلکہ وہ تو ڈرے سہمے بیٹھے ہیں کہ عنقریب ان کے سامنے ایسے مطالبات کا دفتر کھلنے والا ہے جنھیں پورا کرنے کے لئے انھیں خدا جانے کیا کیا پاپڑ بیلنے ہوں گے۔ کس کس کے آگے ہاتھ پھیلانا ہوگا کہاں کہاں سے قرض لینا پڑے گا۔

بچی جوں جوں جوان ہوتی ہے ان کا خون خشک ہونے کی رفتار تیز ہوتی رہتی ہے۔ خود بچیاں ـــ خصوصاً باشعور اور حساس بچیاں ایک ذہنی کرب اور روحانی عذاب میں مبتلا رہتی ہیں۔ انھیں اپنی بڑھتی ہوئی عمر اور آتی ہوئی جوانی سے گھٹن ہوتی ہے۔ اپنے بار ہونے کا احساس اُن کے حواس پر ہتھوڑے بجاتا ہے۔ انھیں اپنے وجود ہی سے شرم آنے لگتی ہے جب وہ دیکھتی ہیں کہ ان کے ماں باپ خود ان کی وجہ سے خوف و دہشت اور فکر و غم کی آگ میں جھلس

رہے ہیں۔ لڑکے والوں کے مطالبات ایسے تو ہوتے نہیں کہ چٹکی بجاتے پورے کر دیئے جائیں اور کسی بھی قسم کی پریشانی نہ ہو۔ ایک لکھ پتی آدمی سے سائیکل اور ریڈیو مانگا جائے تو بے شک وہ آسانی سے دے دیگا۔ دس بیس ہزار نقد بھی دے ڈالنا اس کے لئے دشوار نہیں مگر واقعات گواہ ہیں کہ مطالبات تو لڑکی والے کی حیثیت دیکھ کر کئے جاتے ہیں لکھ پتی سے تو فقط سائیکل اور ریڈیو کون مسخرا مانگے گا۔ دس بیس ہزار بھی وہاں کس کی نظر میں جچیں گے۔ وہاں تو بڑھ چڑھ کر مطالبات ہوں گے اور رئیس سے رئیس لڑکی والا بھی اپنی خیریت میں فرق محسوس کئے بغیر نہ رہے گا۔ عموماً یہ مطالبات لڑکی والے کو بری طرح زیر بار کر دیتے ہیں۔

مفروضے کے طور پر ہم مانے لیتے ہیں کہ ہزار میں ایک دو ایسے بھی لڑکی والے ہوں گے جو دولت کی غیر معمولی افراط کے باعث ہر طرح کے مطالبات کو بہ آسانی پورا کر سکیں مگر شادی تو گھر گھر کا مسئلہ ہے۔ گنتی کی چند مستثنٰے مثالوں سے کیا ہوگا۔ کثیر الوقوع اور شائع ذائع صورت حال یہ ہے کہ جن مسلم حلقوں میں یہ ناپاک رواج گھس گیا ہے وہاں لڑکی والے غیر معمولی پریشانیوں کا شکار ہیں۔ یہ انتہائی افسوسناک صورتِ حال ہے جس کی قباحت و شناعت کے احساس سے فقط وہی لوگ عاری ہو سکتے ہیں جن کے دل و دماغ مسخ ہو گئے ہوں۔

اسلام نے شادی کو اتنا آسان بنایا تھا کہ کوئی بھی لڑکی والا پریشانی میں مبتلا نہ ہو اور لڑکیوں کا وجود کسی بھی گھرانے پر بار نہ بنے۔ سیدھا سادھا طریقہ۔ سرپرست اپنی حیثیت اور گنجائش کے مطابق بچی کے لئے جہیز تیار کر دیں اور کچھ گواہوں کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہو جائے۔ مہر کی رسم جو بہرحال ضروری ہے اس کے لئے بھی یہ گنجائش رکھ دی گئی کہ قرض تصور کر لی جائے۔ اس گنجائش کا منشا یہی تھا کہ غربت کی بنا پر شادیوں میں تاخیر نہ ہو اور جنسی جذبات کو غلط راہوں پر گامزنی کی شہ نہ ملے۔

ہم نے طرح طرح مسرفانہ رسوم اور نمود و نمائش کے طریقوں سے شادی کو مشکل بنایا اور آخر کار جہیز کی وہ باطل رسم بھی اپنائی جس میں لڑکے والے باقاعدہ مانگ مانگ کر لڑکی والوں کا حلیہ خراب کرتے ہیں۔ یہ اسلامی تعلیم، شرعی مصالح، اخلاقی اقدار اور وقار و شرافت کے احساسات کی اتنی کھلی تحقیر اور پامالی ہے کہ اس کا ادراک کرنے کے لئے عالم فاضل ہونے کی ضرورت نہیں عقلِ سلیم ہانکے پکارے اس کی نشاندہی کرتی ہے اور کامن سینس اس پر گواہی دیتی ہے۔ قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ — فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (اللہ نے نفس پر اچھائی اور برائی کے احساسات کا الہام کر دیا ہے) اسی چیز کو محاورے میں "ضمیر" کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے۔ ضمیر اگر مر نہیں گیا ہے تو سوچئے کہ ایک عفیف دوشیزہ کے جسم پر تصرف کا حق حاصل کرنے والے مرد کے لئے کیا یہی بات مناسب نہیں ہے کہ وہ کچھ مالی بوجھ اٹھائے۔ اس کے بجائے اگر وہ یا اسکے سرپرست خود اس دوشیزہ یا اس کے سرپرستوں سے مالی نفع حاصل کرنے کی فکر میں ہیں تو انسانی ضمیر کے نزدیک یہ ظلم، طمع، ہوس اور بے انصافی کے سوا اور کیا ہوگا — اندھے سید ھی مگر اس تو شرابی اور زانی بھی اپنے افعال شنیعہ کی وکالت میں کر ہی ڈالتے ہیں۔ اسی نوع کی بکواس ہم نے ان نادانوں سے بھی سنی ہے جو اسلام سے بے بہرہ اور حرص و آز میں مبتلا ہو کر زیر بحث رسم کی تائید و حمایت کرتے ہیں مگر معقولیت کا جہاں تک تعلق ہے ہمارے نزدیک کسی بھی شریف النفس اور سلیم الطبع انسان کو اس میں ذرہ برابر شک نہ ہونا چاہئے کہ یہ رسم باطل ہے۔ سفاکانہ ہے۔ غیر شریفانہ ہے۔ اخلاق سوز ہے۔ انسانیت کش ہے گھناؤنی اور ناپاک ہے۔

آپ کا کوئی دوست لکھ پتی ہو اور آپ کی فرمائش پر بلا تکلف دو چار ہزار دے سکتا ہو تب بھی آپ یہ پسند نہ کریں گے کہ خواہ مخواہ بلا استحقاق اس کے آگے ہاتھ پھیلائیں۔ خودداری اور وقار بھی آخر کوئی چیز ہے — مان لیجئے آپ اپنے لڑکے کا نکاح ایک رئیس کی لڑکی سے کرنا چاہتے ہیں اور یہ رئیس اس پوزیشن میں ہے کہ لاکھ دو لاکھ کا

جہیز اپنی لڑکی کو دے ڈالے۔ تو کیا محض اس کی ریاست کی بنا پر آپ کے لئے یہ مناسب ہوگا کہ فرمائشیں شروع کردیں ہم تو صریحاً اسے کمینہ پن سمجھتے ہیں جو بے ضمیر اور بے حیا لالچی لوگوں ہی کو زیب دے سکتا ہے۔ شرافت اور باضمیری اس میں ہے کہ آپ کی طرف سے دستِ سوال دراز نہ ہو۔ رئیس اپنی مرضی اور صوابدید سے جو کچھ بھی اپنی لڑکی کو دیدے سر آنکھوں پر۔ آپ کی طرف سے فرمائش اور مطالبہ بھیک مانگنے کے مرادف ہوگا۔ کیونکہ مانگنے کا اور کوئی حق تو دنیا کے کسی بھی معقول آئین کی رو سے آپ کو ہے نہیں۔ نہ خودداری اور وقار و شرافت اس کی اجازت دیتے ہیں۔ پھر سوائے بھیک کے اور یہ کیا ہوگا۔ ہاں چونکہ رسم و رواج نے اس مانگنے کو "شرط" کی حیثیت دیدی ہے یعنی لڑکی والا لازماً آپ کا مطالبہ پورا کرے لہٰذا بھیک سے ترقی کرکے اس پر لوٹ اور چھینا جھپٹ کا اطلاق ہوگا۔ جدید اصطلاح میں بلیک میلنگ بھی کہہ سکتے ہیں۔ ظلم، جبر، دھاندلی، حرام خوری ہر لفظ اس پر چسپاں ہوتا ہے۔ حلال خوری کی جتنی صورتیں شریعت نے بتائی ہیں انہیں اس صورت کو تلاش کیجئے ہرگز نہ ملے گی ہاں آیتِ قرآنی لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل کا حکم امتناعی کھلم کھلا عائد ہوگا۔

زنا، بادہ نوشی، چوری، قتل بہت بڑے گناہ ہیں، لیکن ان کی نوعیت انفرادی ہے۔ یقین کیجئے کہ جو رسمیں اجتماعی نقصان اور عذاب کا باعث ہوں وہ اللہ اور رسول ؐ کے نزدیک انفرادی نوع کے گناہوں سے کہیں بدتر اور موجب عذاب ہیں۔ یہ جہیز والی رسم پورے معاشرے کو خراب کرنے والی ہے۔ وسیع الاثر ہے۔ اس کو معمولی نہ سمجھئے۔ یہ تو در اصل ایک قسم کی بغاوت ہے دین و شریعت کی روح اور اسلامی تعلیم کے مقصد و مدعا سے۔ اس میں حکمتِ دین سے بیزاری اور اقدارِ اخلاق سے سرکشی اور دولت پرستی سے شغف اور فکرِ سلیم سے انحراف پایا جاتا ہے۔ عجب نہیں کہ ایسی فساد انگیز اور تباہ کن رسموں کو مسلمان معاشرے میں لانے والوں اور ان کی حوصلہ افزائی کرنے والوں کو آخرت میں زانیوں اور شرابیوں اور چوروں سے بڑھ کر سزا ملے۔ ہماری عاجزانہ نصیحت ہے کہ ہر مسلمان جو بھی کوشش ایسے رواجوں اور رسموں کو مٹانے کی کر سکتا ہو ضرور کرے۔ اس کا بہت بڑا اجر ہے۔

ہاں لطف کی بات یہ ہے کہ جو ذرا معقول اعتراض ہماری تحریر پر ہو سکتا تھا وہ آپ نے کیا ہی نہیں۔ ہمارے منقولہ فقرے سے ظاہر ہو رہا ہے کہ جس طرح لڑکے والوں کا لڑکی والوں سے کچھ مانگنا حرام ہے اسی طرح لڑکی والوں کا بھی لڑکے والوں سے کوئی مالی مطالبہ کرنا حرام ہے۔

مگر یہ درست نہیں۔ لڑکی والوں کو شریعت نے حق دیا ہے کہ وہ لڑکے والوں سے بطور مہر ایک رقم طلب کریں اور ضروری سمجھیں تو بعض اور بھی ایسے شرائط عائد کریں جو لڑکی کے مفاد میں ہوں اور جن سے اس کے مستقبل کا تحفظ مقصود ہو۔ آپ کا اعتراض معقول ہوتا اگر ہمارے فقرے کی یہ کمزوری پکڑ لیتے۔ گفتگو آ ہی گئی ہے تو ہم اس غلط فہمی کو رفع کرتے ہیں جو ہمارے فقرے سے پیدا ہو سکتی ہے۔

"ایمان نمبر" کا وہ جواب جس سے ہمارا فقرہ آپ نے نقل فرمایا، ایک ایسا جواب ہے جس کا سوال ہم نے شائع نہیں کیا اس سوال میں دونوں طرف کے بعض بہت ہی نامعقول اور مسرفانہ مطالبات کا تذکرہ تھا۔ ہم نے ان ہی کی مطابقت سے جواب دیا اور پھر از راہ اختصار اس جواب کا بھی جزوی حصہ شاملِ اشاعت کر سکے۔ اسی لئے اس سے غلط فہمی کا امکان ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ لڑکی والوں سے لڑکے والوں کو تو مالی مطالبات کا سرے سے کوئی حق ہی نہیں۔ ہاں لڑکی والوں کو حق عطا کیا گیا ہے لیکن لڑکی والوں کو بھی اپنا یہ حق انصاف اور معقولیت کی حدود میں رہ کر استعمال

کرنا چاہیئے۔ مثلاً مہر کا مطالبہ تو برحق ہے لیکن اسے بے تحاشا نہیں ہونا چاہیئے اور یہ ضد بھی نہیں ہونی چاہیئے کہ سارا فوراً ادا کردو۔ اسی طرح یہ حق تو بہر حال ہے کہ حالات کی مناسبت سے لڑکی کے لئے رہنے کے مکان یا کسی اور ضروری شے کا مطالبہ کر دیا جائے لیکن اس میں بھی اعتدال و توسط ہو۔ اسراف اور تعیش کا ذہن نہ ہو۔ شریعت اسلامیہ چاہتی ہے کہ نکاح کا مرحلہ غریب امیر سب کے لئے بہت آسان رہے۔ کوئی بھی فریق اس آسانی کو دشواری میں بدلنے والا کوئی رویہ اختیار کرے گا تو شریعت اسے خطا کار قرار دے گی۔

یہ بھی اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ شادی کی قانونی اور اصولی نوعیت تو وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا یعنی مرد خریدار ہے۔ عورت فروخت کنندہ اور بکنے والی شے جسمانی حق تصرف لیکن مقصد کے اعتبار سے یہ تجارت اور کاروبار نہیں ہے بلکہ جسموں کے ساتھ دلوں اور روحوں کے تعلق کا معاملہ ہے۔ اللہ نے دو جنسیں اور صنفیں پیدا کیں جن کے درمیان ایک دوسرے کے لئے شدید میلان رکھا۔ پیٹ کی بھوک کے مانند جنسی بھوک ودیعت فرمائی اور ہدایت کی کہ اس بھوک کو عقد نکاح کے ذریعہ مٹاؤ۔ اسی کے ساتھ یہ واضح فرمایا کہ اگرچہ تکوینی اعتبار سے جنسی تعلق ایک ناگزیر بنیادی ضرورت ہے لیکن میاں بیوی کا آپس میں محبت کرنا اور ایک دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھنا بھی انتہائی ضروری ہے۔ ان میں قلبی رفاقت روحانی انس اور شعوری میلان کا تعلق ہونا چاہیئے۔ مالی استحصال اور حرص زر کی ذہنیت بیچ میں نہیں آنی چاہیئے۔

جہیز کی رسم نے اس مقصد شرعی کو سخت نقصان پہنچایا۔ لڑکے والوں کے لئے لڑکی کی پذیرائی کا مدار اس پر ٹھیرا کہ وہ کب اور کتنا جہیز لاتی ہے۔ صورت اور سیرت کی خوبیاں دور جا پڑیں حالانکہ یہی خوبیاں شرعاً اہم تھیں۔ مزید قباحت یہ کہ شریعت نے تو خریدار کی حیثیت سے مرد پر مالی بوجھ ڈالا تھا اور لڑکی کو مستحق قرار دیا تھا کہ اپنی ایک قیمتی متاع کے بدلے مرد سے مال وصول کرے مگر اس ناپاک رسم نے پہیئے کو الٹا گھما دیا اور شادی ایک ایسا معاملہ بن گئی جس میں لڑکی کو ملنے والی رقم (مہر کی رقم) تو ادھار رہتی ہے مگر داماد صاحب اور ان کے سرپرست لڑکی کے سرپرستوں سے ہاتھوں ہاتھ مالی نفع اٹھا لیتے ہیں۔ ریڈیو بھی لاؤ۔ موٹر بھی لاؤ۔ اسکوٹر بھی لاؤ۔ اتنے تولے سونا بھی لاؤ۔ اتنا روپیہ نقد بھی لاؤ۔ صریح لوٹ مار اور لپیٹ کر دار ہی۔ اسے بھی ہم اور آپ شریعت حقہ سے مذاق اور حسن اخلاق سے استہزاء اور شرافت و نجابت سے ٹھٹول اور حرص و طمع سے دل لگی نہ سمجھیں تو پھر کونسا گناہ ہوگا جسے ہم گناہ مان سکیں گے۔

غائبانہ نماز جنازہ

سوال ۳:- از- غلام رسول۔ کشمیر۔

غائبانہ نماز جنازہ پڑھنا کیا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو اس کے لئے کیا طریقہ کار ہے۔ کیا عالم دین کے سوا کوئی اپنے کسی رشتہ دار کو غائبانہ نماز پڑھا سکتا ہے؟ زمانہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا کوئی واقعہ جو اس سلسلے میں رونما ہوا ہے وہ بھی بیان فرمایا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر علماء کا اس بارے میں کیا مسلک ہے؟

جواب ۳:-

غائبانہ نماز جنازہ کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک میت کی موجودگی ضروری ہے۔ بغیر موجودگی کے نماز درست نہ ہوگی۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موجودگی شرط نہیں غائبانہ بھی پڑھ سکتے ہیں۔

حبش کے حکمراں نجاشی کا جب انتقال ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سمیت مدینے ہی میں اس کی نماز جنازہ پڑھی۔ یہ تاریخ کا ثابت شدہ واقعہ ہے لہٰذا شوافع اور حنابلہ اسے دلیل میں لاتے ہیں۔ مگر یہ استدلال کمزور ہے۔ اگر نجاشی کی غائبانہ نماز جنازہ کوئی مخصوص و استثنائی شے نہ ہوتی تو کیا وجہ تھی کہ حضورؐ اور ان کے اصحاب اُن

کثیر صحابہؓ کی غائبانہ نمازِ جنازہ نہ پڑھی جو دفعتاً شہید کر دیئے گئے تھے اور حضرت جبریلؑ نے حضورؐ کو انکی شہادت کی خبر دی تھی۔ شہداء میں حضرت خبیبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ شامل تھے پھر بھی حضورؐ کا ان کے لئے غائبانہ نمازِ جنازہ نہ پڑھنا قرینہ ہے اس بات کا کہ اصولاً یہ نماز درست نہیں۔

نجاشی والے معاملے میں قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی میت حضورؐ کے سامنے کر دی ہو۔ یہ کورا قیاس ہی نہیں بلکہ مشہور حنفی امام فقہ علامہ زیلعی نے نصب الرّایۃ میں ایک روایت بھی نقل فرمائی ہے کہ صحابیِ رسولؐ حضرت عمران بن حصینؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے ارشاد فرمایا کہ تمہارے بھائی نجاشی وفات پا گئے ہیں، اٹھو اور ان پر نماز پڑھو۔ پھر حضورؐ کھڑے ہو گئے اور صحابہؓ نے نماز کیلئے صفیں باندھیں۔ ان کا خیال دراصل یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ رسول اللہؐ کے سامنے رکھا ہوا ہے۔

کسی بھی صحیح العقیدہ مسلمان کو یہ باور کرنے میں تامل نہیں ہو سکتا کہ حضورؐ کے ساتھ اللہ کا خاص معاملہ بھی تھا۔ آپ کو معجزات عطا فرمائے۔ آپ پر کتنے ہی امورِ غیب منکشف کئے۔ آپ کے لئے جبریلؑ جیسا معظم فرشتہ مامور فرمایا کیا بعید ہے کہ نجاشی کا جنازہ سامنے کر دیا ہو۔ حضورؐ سے غائبانہ نمازِ جنازہ کی صرف یہی ایک نظیر ملنے کا مطلب یہ ہے کہ اسے امت کے لئے حجت نہیں بنا سکتے ورنہ اس کا کیا جواب ہوگا کہ آپ نے ان بے شمار صحابہؓ کی غائبانہ نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جو مدینے سے باہر شہادت پاتے گئے۔ ان شہید صحابہؓ سے آپؐ کو کچھ کم محبت نہ تھی۔ نجاشی کے مقابلے میں وہ زیادہ ہی محبوب تھے۔

بہرحال ہم احناف کے نزدیک غائبانہ نمازِ جنازہ درست نہیں ہے۔ جن کے نزدیک درست ہو وہ پڑھ لیں۔ ان سے لڑنے کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بھی ایک دلیلِ شرعی ہی کے تحت ایسا کر رہے ہیں۔

عالم یا عامی سب کا حکم اس معاملہ میں یکساں ہے۔ یعنی جس طرح کسی عام آدمی کی غائبانہ نمازِ جنازہ نہیں پڑھنی چاہیئے اسی طرح عالم اور شیخ اور مرشد کی بھی غائبانہ نمازِ جنازہ نہیں پڑھنی چاہیئے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ایک حدیث کا مطلب

سوال ۳۸: از سید حسین احمد۔ گوا۔

آپ نے کتاب "کلام نبوت" کا مطالعہ کیا ہوگا اور اگر نہیں کیا تو میں کر رہا ہوں جس کے مصنف مولانا محمد فاروق صاحب ہیں۔ اس کتاب میں جو مقدمہ کے بعد "منصب نبوت" ہے اس میں ایک حدیث آنکھوں سے گذری خیال کیا کہ آپ کا ہی سہارا لوں۔ لیجئے حدیث بھی سن لیجئے:۔

أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا الخ۔

تردد اس بات پر ہوا کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن باتوں کا حکم دے رہے ہیں جو نصیحتیں کر رہے ہیں اور جن باتوں سے منع فرما رہے ہیں ان کو مثل قرآن کہا یعنی جس طرح قرآن منع کرتا ہے اسی طرح اس کو منع جانو۔ یہاں تک تو دل کو لگا۔ لیکن آگے زیادہ کا سوال یعنی لفظ (واکثر) حکم قرآن کو درجہ کمی میں ڈال دیتا ہے اور حکم قرآن حکم اللہ کا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اللہ کے حکم پر نبی کے حکم کو فضیلت ہے۔ واللہ علم

جواب ۳۸:

یہ ایمان کی زندگی کی علامت ہے کہ آپ نے ایسا سوال کیا۔ جو مسلمان صحیح العقیدہ ہوگا اسے ضرور ہر ایسی روایت کھٹکے گی جس سے اللہ کی شان پر حرف آتا ہو۔

لیکن تشویش میں مت پڑیئے۔ آپ سے سمجھنے میں خطا ہوئی ہے۔ روایت اپنی جگہ بے غبار ہے۔

"کلام نبوت" میں پوری روایت دے کر ترجمہ یہ کیا گیا ہے:۔

"کیا تم میں سے کوئی شخص اپنی مسند پہ تکیہ لگائے ہوئے یہ سمجھتا ہے کہ اللہ نے کوئی چیز حرام نہیں کی

ہے سوائے ان چیزوں کے جو قرآن میں بیان کی
گئی ہیں۔ خبردار رہو۔ خدا کی قسم میں نے جن باتوں
کا حکم دیا ہے اور جو نصیحتیں کی ہیں اور جن باتوں سے
منع کیا ہے وہ قرآن ہی کی طرح ہیں بلکہ کچھ زیادہ۔"

آخری فقرہ جس عربی جملے کا ترجمہ ہے وہ یہ ہے:۔

"انھا لمثل القرآن واکثر"

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حلال و حرام کے سلسلے میں قرآنی احکام واجب القبول ہیں اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دینی اُمور میں جو احکام صادر فرمائے ہیں وہ بھی واجب القبول ہیں۔ اور حضورؐ کے صادر فرمودہ احکام ہدایات اور نصائح کی تعداد اور گنتی قرآنی احکام و ہدایات کی تعداد اور گنتی سے زیادہ ہے۔

یہی حدیث اگر مشکوٰۃ میں پوری پڑھی جائے تو اسمیں خود حضورؐ نے تمثیلاً بعض ایسے احکام ذکر فرمائے ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں مگر وہ فی الحقیقت اللہ ہی کے احکام ہیں جو حضورؐ کی زبان سے صادر ہوئے۔ جیسے قرآن میں تو یہ مذکور نہیں کہ اہلِ کتاب کے گھروں میں بلا اجازت داخل مت ہو۔ لیکن حضورؐ فرماتے ہیں کہ اللہ نے اہلِ کتاب کے گھروں میں بلا اجازت داخل ہونا حرام ٹھیرایا ہے۔ اب یہ حرمت اگرچہ قرآن میں مذکور نہیں بلکہ زبانِ رسالتؐ سے ہم تک پہنچی ہے مگر دینی شریعت کے معاملے میں اللہ کے پیغمبر اپنے دل سے گھڑ کر کچھ نہیں کہا کرتے بلکہ اللہ کے دیئے ہوئے علم و آگہی کے تحت زبان کھولتے ہیں، اس لئے اسے ماننا اسی طرح واجب ہے جس طرح قرآنی احکام کو ماننا۔

واکثر کا مطلب اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ اس سے درجے اور مرتبے کی فضیلت مراد نہیں بلکہ گنتی مراد ہے۔ حضورؐ نے جتنے دینی احکام صادر فرمائے ان کا شمار قرآنی متن کے احکام سے زیادہ ہے۔

دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے قرآن کے توسط سے اللہ کے جو احکام بندوں کو پہنچائے شریعت صرف ان ہی احکام میں محدود نہیں ہے بلکہ ان سے زائد بھی کچھ احکام شریعت کا لازمی جزو ہیں جنھیں حضورؐ نے قرآن سے جدا اپنی زبان میں صادر فرمایا ہے۔

بہرحال حکمِ آلٰہی پر نعوذ باللہ حکمِ رسول کی فضیلت اور فوقیت کا وہم دل سے نکال پھینکئے۔ حدیث کے الفاظ قرآن کا درجہ نہیں گھٹاتے بلکہ یہ سبق دیتے ہیں کہ تمام احکام شرعیہ کو قرآن میں محدود نہ سمجھو بلکہ اللہ کے آخری رسولؐ نے وحی کی روشنی میں زائد از قرآن جو احکام دیئے وہ بھی عین شریعت ہی ہیں۔ نبی کے حکم کو اللہ کے حکم پر فضیلت ملنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے جب کہ نبی تو اللہ ہی کے احکام پہنچانے والا اور اسی کی ہدایات کی شرح کرنے والا ہے۔

امید ہے اب خلجان ختم ہو گیا ہوگا۔

کذب اور نبوت

سوالؔ:۔ از۔ یاد علی وارثی۔ ضلع بستی۔

زید کا یہ عقیدہ کہ کذب کو منافی شانِ نبوت بایں معنی سمجھنا کہ یہ معصیت ہے اور انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں، غلطی سے خالی نہیں کیسا ہے؟

جوابؔ:۔

ہمارا خیال ہے کہ عوام الناس کو ایسی بحثوں میں نہیں پڑنا چاہیئے۔ ایک طرف انبیاء علیہم السلام کی عظمتِ شان دوسری طرف زبان و لغت کی باریکیاں تیسری طرف تعبیرات کی رنگارنگی ان تمام پہلوؤں کی شایانِ شان رعایت اونچے درجے کے اہلِ علم ہی کر سکتے ہیں۔ عام لوگ یا قلیل علم و فہم رکھنے والے اصحاب صحیح طور پر عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

اب مثلاً ایک بحث تو یہی ہے کہ کذب کسے کہتے ہیں۔ قدیم ارباب فن نے مختلف الفاظ میں "کذب" کی تعریف و تشریح کی ہے۔ پھر ایک بحث یہ ہے کہ کوئی خلاف واقعہ بات زبان سے نکالنا گیا ہر حال میں کذب کہلائے گا یا نیت کی تحقیق بھی کی جائے گی۔

قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے

کہ انھوں نے جب بتوں کو توڑ ڈالا تھا اور ان سے دریافت کیا گیا تھا کہ یہ حرکت کس نے کی تو انھوں نے اشارہ کر دیا تھا کہ بڑے بُت کی۔ یہ اشارہ یا قول ظاہر ہے کہ واقعے کے خلاف تھا۔ توڑنے والے تو خود حضرت ابراہیم تھے نہ کہ بڑا بت۔ پھر اسی طرح حضرت موصوف نے بُت پرستوں کے ساتھ نہ جانے کے لئے یہ عذر پیش کر دیا تھا کہ میں بیمار ہوں۔ میری طبیعت ٹھیک نہیں حالانکہ واقعتہً آپ بیمار نہیں تھے۔ ارادہ کچھ اور ہی تھا۔

حدیثِ قوی میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ تین کذب بیانیوں کے مرتکب ہوئے۔ شریعت میں متعدد مواقع ایسے ذکر ہوئے ہیں جن میں کذب کا استعمال نہ صرف جائز بلکہ واجب ہوتا ہے۔ کذب کی متعدد نوعیتوں کو جہاد میں حلال قرار دیا گیا ہے۔

غرض یہ ایک ذیل در ذیل اور پہلو دار بحث ہے جس میں عوام کو نہیں پڑنا چاہیئے۔ اتنا ہی عقیدہ رکھنا کافی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اللہ کے برگزیدہ بندے تھے۔ وہ ارادۃً گناہ نہیں کرتے تھے۔ ان سے کچھ لغزشیں بھی ہوئیں تو سہواً۔ اللہ نے ان لغزشوں پر تنبیہ فرمائی اور معاف کر دیا۔ زیادہ بڑی لغزش ہوئی تو سزا دے کر انھیں پاک کر دیا جیسے حضرت یونسؑ کو مچھلی کے پیٹ میں قید کیا اور پھر معاف کر دیا۔

علمی و اصولی اعتبار سے یہ بات صحیح ہے کہ کذب منافیِ نبوت نہیں لیکن یہ الفاظ بغیر تشریح کے چونکہ خطرناک اور چونکا دینے والے ہیں اس لئے ان کی بحث ہی میں کیوں پڑا جائے۔

حضورؐ کی بشریت

سوال ۹:- (ایضاً)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ہی جیسا بشر سمجھنے والا غلطی پر ہے یا نہیں؟

جواب:-

اس موضوع پر ہم بارہا لکھ چکے ہیں۔

بشر اولادِ آدم کو کہتے ہیں۔ ہر وہ ذی روح جو آدمی ہے بشر ہے۔ بشر کے جدِ امجد حضرت آدمؑ تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت آدمؑ ہی کی اولاد میں لہٰذا طبعی اور سائنسی اور حقیقی لحاظ سے ہر اللہ کا بندہ یکساں طور پر بشر ہے خواہ وہ کافر ہو یا مسلم۔ نبی ہو یا غیر نبی صالح ہو یا فاجر۔

قرآن میں فرمایا گیا۔ قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ الآیہ اے پیغمبر! آپ کہا کیجئے کہ میں بھی تمھارے ہی جیسا ایک بشر ہوں۔ میری خصوصیت بس یہ ہے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ وحی بھیجتا ہے اور مجھے اس نے اپنا پیغام پہنچانے کے لئے چُن لیا ہے۔

اس ارشادِ باری کا ماحصل یہی تو ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نوعی اعتبار سے فرشتے نہیں۔ جن نہیں۔ کوئی اور مافوق الفطرت مخلوق نہیں بلکہ نوعِ بشری کے ایک فرد ہیں۔ آدمؑ کے بیٹے ہیں۔ جملہ انسانوں کی طرح ایک انسان ہیں۔ خمیر سب کا ایک ہے۔ مادۂ تخلیق ایک ہے نوع اور قسم ایک ہے۔ اصلاً اور بنیاداً ان میں کوئی تفاوت نہیں۔

اب رہا درجات و مقامات کا فرق اور تفاوت۔ تو اس کے لئے اللہ نے قرآن میں فرما ہی دیا ہے کہ ہم نے نہ صرف عام انسانوں اور نبیوں کے مابین مراتب و درجات کا فرق رکھا بلکہ خود انبیاء میں بھی بعض بعض سے افضل ہیں۔ محمدِ عربی سب سے ہی افضل ہیں۔ ان کی برابری کون کر سکتا ہے یہ فرق و تفاوت، اور امتیاز در اصل اوصاف کا ہے۔ نفسِ بشریت کا نہیں۔ اوصاف میں ہم غلامانِ غلام انبیاءؑ جیسے تو کیا ہوں گے صحابہؓ جیسے بھی نہیں۔ مراتب میں ہمارا درجہ اولیاء و ائمہ سے بھی کہیں نیچے ہے۔ یہی وہ تفصیل و توضیح ہے جسے یاد رکھنا چاہیئے۔ کوئی مسلمان پاگل ہوئے بغیر یہ نہیں کہہ سکتا کہ خلاصۂ کائنات، سید الابرار، خاتم الانبیاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوصاف و مراتب اور درجات و مناقب کے اعتبار سے ہمارے ہی جیسے بشر ہیں۔

ایسا تو وہم بھی کسی کے حاشیۂ خیال میں نہیں آسکتا۔ البتہ جس اعتبار سے قرآن نے انھیں ہم جیسا بشر کہا ہے اس اعتبار سے وہ یقیناً اور حتماً ہم جیسے ہی بشر ہیں۔ اگر اس کا انکار کیا جائے تو قرآن کا انکار ہوجائے گا۔

افسوس ہے ان احمق عقیدت مندوں اور کوتاہ فہم عاشقانِ رسولؐ پر جنھوں نے اس صاف وسادہ حقیقت کو اپنی غلو پسندیوں اور توہم پرستیوں سے ایسا الجھایا کہ آج بشریتِ رسولؐ ایک مستقل موضوعِ اختلاف ہے اور کتنے ہی مسخرے تو اس سلسلے میں شریعت کی حدود سے گذر گئے ہیں۔

عیسائیوں نے حضرت عیسیٰؑ کو جو نعوذ باللہ خدا کا بیٹا بنادیا وہ بھی ایسی ہی غالی اور غیر عقلی عقیدتمندی کا شاخسانہ تھا۔ پھر دیکھ لو کہ آج بھی کروڑوں افراد حضرت عیسیٰؑ کو ابن اللہ مانے ہی چلے جارہے ہیں۔ اسی طرح گمراہ کن تصوف اور ایمان سوز طریقت کے مارے ہوئے ایک طبقے نے جو بدقسمتی سے مسلمانوں ہی کا طبقہ ہے دین میں طرح طرح کی بدعقلیاں داخل کیں۔ حضورؐ کے بارے میں نوع بہ نوع عقائد گھڑے اور آپؐ کی بشریت تک کو معرضِ بحث میں لا ڈالا حالانکہ بحث کا کوئی سوال ہی نہ اٹھتا اگر کمزور روایات اور واہی خیالات سے دامن بچاکر قرآنِ کریم اور احادیثِ صحیحہ پر تکیہ کیا جاتا۔

آپ کے چند لفظی سوال کے جواب میں اتنا لمبا جواب ہم نے اس لئے لکھا کہ جو ذہن آپ کے سوال میں بول رہا ہے وہ وہی فاسد ذہن ہے جس نے بڑے فساد اٹھائے ہیں۔ اگر اس ذہن کا سایہ آپ پر نہ پڑا ہوتا تو اس طرح کا سوال ہی آپ کے تصور میں نہ آتا۔

اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو لایعنی بحثوں سے بچائے اور توفیق دے کہ عقیدت کی افراط اور غلو اور دماغی خلل اور توہم پرستی سے پرہیز کرے۔

حقانی صاحب کی "شریعت یا جہالت"

سوال:۔ از۔ عبدالرحمٰن۔ جمشید پور۔

محمد پالن حقانی صاحب کی کتاب "شریعت یا جہالت" آپ کی نظروں سے گذری ہوگی اور اس وقت بھی یقیناً آپ کے کتب خانے میں موجود ہے۔ اس کتاب کے صفحہ ۲۰۰ پر سورہ بقرہ کے سترھویں رکوع کے اندر جو آیت نمبر ۱۴۳ ہے اس کا ترجمہ انھوں نے اس طرح کیا ہے:۔

"ہم نے اسی طرح تمھیں عادل (انصاف کرنے والی) امت بنایا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہوجاؤ اور رسولؐ تم پر گواہ ہوجائے۔"

پھر اسی سلسلے میں آگے لکھتے ہیں:۔

"سبحان اللہ یہ شان ہے حضور نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی جو بھلائی کا حکم کرتے ہیں اور برائی سے روکنے والے ہیں۔ اُن کی گواہی سے بعض نبیوں کا چھٹکارہ ہوگا۔"

اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:۔

"میرے پیارے بھائیو! یہ مرتبہ اور عالی شان مقام ہے حبیب پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا کہ انبیاء علیہم السلام کے درمیان یہ لوگ گواہ، منصف فیصل اور جج بن کر کھڑے ہوں گے۔"

(۱) کیا مولانا صاحب نے آیتِ مذکورہ کا ترجمہ صحیح فرمایا ہے؟

(۲) کیا اُن کی یہ روایت صحیح ہے کہ اُمّتِ محمدیؐ کی گواہی سے بعض نبیوں کا چھٹکارہ ہوگا؟

(۳) یہ فرمانا کہاں تک درست ہے کہ یہ امت (قیامت میں) نہ صرف گواہ ہوگی بلکہ منصف، فیصل اور جج بھی ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں یہ امت کرسیِ عدالت پر جلوہ گر ہوگی۔

جواب:۔

آپ کا یہ خط جون ۶۳ء میں ملا تھا۔ جواب کا نمبر اب آیا۔ اب تو دسمبر ۶۳ء کے تجلی سے آپ کو معلوم ہی ہوگیا ہوگا

کہ حقّانی صاحب کی یہ کتاب صرف ہم نے پڑھی ہے بلکہ اسکو سراہتے بھی ہیں اور ۱۹۶۲ء میں اس پر تائیدی تبصرہ کرنے کے بعد مذکورہ شمارے میں مستقل اداریہ بھی لکھ چکے ہیں۔

خامیوں سے بالکلیہ پاک کتاب اللہ کے سوا کوئی کتاب نہیں۔ خامیاں حقّانی صاحب کی کتاب میں بھی ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کے سوا دنیا کا بھلے سے بھلا آدمی خامی اور خطا سے بالکل مبرّا نہیں ہو سکتا۔ آپ اور ہم جب کسی شخص کے بارے میں کہتے ہیں کہ بہت ہی بھلا اور قابلِ تعریف آدمی ہے تو مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ ہر طرح کی خامی اور عیب سے پاک ہے، بلکہ یہ ریمارک غالب حال کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ یعنی اس شخص کی خوبیاں اس کی خامیوں پر غالب ہیں۔ اسی طرح حقّانی صاحب کی کتاب من حیث المجموع توصیف کے قابل ہے۔ عقائدِ صحیحہ پر زور دینے والی۔ شرک و بدعت اور خرافات ولغویات کا رد کرنے والی۔ دردمندی اور اخلاص پر مشتمل۔ قرآن و حدیث کے مضامینِ مبارکہ سے لبریز۔

رہیں جزوی خامیاں۔ تو بے شک ان سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جس مقام پر آپ نے انگلی رکھی ہے وہ واقعی فصاحت و بلاغت سے کچھ ہٹا ہوا ہے۔ حقّانی صاحب الفاظ کے انتخاب میں بہت زیادہ ثقاہت کا ثبوت نہیں دے سکے ہیں۔

البتہ آیت کا ترجمہ انھوں نے غلط نہیں کیا۔ ترجمہ کرنے کے تو وہ اہل بھی نہیں نہ انھیں اہلیت کا دعویٰ ہے ــ وہ بیچارے تو خود بھی وضاحت کرتے ہیں کہ میں فقط اردو داں ہوں۔ اُردو کتابوں ہی سے سب کچھ لیا ہے۔ آیت کا ترجمہ انھوں نے کسی مترجم قرآن سے نقل کیا ہوگا جو غلط نہیں ہے۔ البتہ خود اپنی تقریرِ کلام میں لفظ "چھٹکارا" استعمال کرکے انھوں نے معمولی سی چوک کی۔ ہمارا خیال ہے کہ نبیوں کے چھٹکارے والی بات صرف طرزِ بیان کی غلطی ہے ورنہ اس کی اصل حدیث میں موجود ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسند میں صحابیِ رسول حضرت ابو سعیدؓ کی روایت نقل کی ہے کہ:۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قیامت کے دن کوئی نبی تو ایسا سامنے آئے گا جس کے ساتھ بس ایک ہی آدمی ہوگا۔ کوئی ایسا آئے گا جس کے ساتھ دو آدمی ہوں گے اور کوئی ایسا جس کے ساتھ کچھ زیادہ ہونگے وہ اپنی قوم کو پکارے گا اور پوچھے گا کہ کیا میں نے تمھیں اللہ کا پیغام نہیں پہنچا دیا تھا۔ قوم جواب دے گی۔ نہیں۔ ہمیں کہاں پہنچایا تھا!۔ اس پر نبی سے پوچھا جائے گا آپ کیا کہتے ہیں کیا واقعی آپ نے پہنچا دیا تھا؟ نبی جواب دے گا جی ہاں پہنچا دیا تھا۔ پوچھا جائے گا کون گواہ ہے تمھارا۔ وہ کہے گا محمدؐ اور ان کی امت۔ اب محمدؐ اور ان کی امت کو بلایا جائیگا اور شہادت چاہی جائے گی۔ امت جواب دے گی کہ بے شک انبیاء درست کہہ رہے ہیں انھوں نے اپنی قوموں کو خدا کا پیغام پہنچا دیا تھا۔ سوال ہوگا تمھیں کیسے معلوم؟ افرادِ امت کہیں گے کہ ہمارے پاس آخری رسول محمدؐ تشریف لائے اور انھوں نے ہمیں خبر دی کہ رسولوں نے اپنی قوموں کو اللہ کا پیغام پہنچا دیا۔"

مزید ایک روایت میں ہے کہ اس کے بعد حضورؐ سے تصدیق چاہی جائے گی کہ آپ کی امت ٹھیک کہہ رہی ہے یا غلط؟ آپ تصدیق فرمائیں گے کہ اس نے غلط نہیں کہا۔ (روح المعانی ج ۲ ص ۵)

یہ ہے وہ مضمون حدیث جسے حقّانی صاحب نے کہیں پڑھا اور اس کی تعبیر اپنے الفاظ میں پیش کر دی ہے۔ دیکھ لیجئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے مطابق انبیائے سابق کی قومیں صاف ان کے منہ پر جھوٹ بولیں گی اور اگرچہ اللہ کے علم میں ہر ایک کا جھوٹ یقیناً ہے لیکن عدالتی ضوابط کو پورا کرنے کے لئے بہر حال اس کی ضرورت پڑے گی کہ انبیاء کے صادق اور ان کی قوموں کے کاذب ہونے کی شہادت ملے۔ یہ شہادت امتِ محمدیؐ ہی دے گی۔ امتِ محمدیؐ کی تصدیق خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم کریں گے اور تب انبیاء کو اس جھگڑے سے نجات

لے گی اور وہ اطمینان کا سانس لیں گے کہ ان کی قوموں نے جھوٹ
ول کر جو فساد کھڑا کر دیا تھا وہ ختم ہوا اور وہ الزام سے بری الذمہ
ہوگئے۔

اس صورتِ حال کو اگر کوئی شخص چھٹکارا پانے سے
بیر کر دیتا ہے تو کوئی بڑی غلطی نہیں کرتا چھٹکارا کسی پریشانی یا
ھن سے نجات ہی کو کہتے ہیں۔ الجھن اور پریشانی کی بات ہی ہوگی
ہ قومیں منہ پر جھوٹ بول رہی ہیں۔ بے چارے انبیاءؑ کیسے انھیں
وٹا اور خود کو سچا ثابت کریں۔ عدالتِ الٰہیہ تو شہادت طلب
ر رہی ہے۔ امتِ محمدیہؐ کی گواہی اگر اس موقع پر فیصلہ کن
بت ہوگئی تو یہی سمجھا جائے گا کہ انبیاءؑ کا الزام سے چھٹکارا
سی گواہی کی بناء پر ہوا۔

زیادہ اچھا ہوتا اگر کوئی اور اندازِ تعبیر اختیار کیا جاتا۔
لر گناہ نہیں ہوا اگر یہ اندازِ تعبیر بھی اختیار کر لیا گیا۔

ہاں منصف، فیصل اور جج کے الفاظ جذباتی غلو کا
ا خسانہ ہیں۔ لیکن جب پوری کتاب میں حقانی صاحب کے
ائد صریح الفاظ و عبارات میں موجود ہیں تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ
ن الفاظ سے انھوں نے اپنے ایک غلط عقیدے کا اظہار کیا۔
ن کا عقیدہ دوسرے تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کی طرح یہی ہے
حشر کے دن جج تو باری تعالیٰ ہی ہوگا۔ وہی سزا و جزا کے
صلے دے گا۔ وہی انصاف کرے گا۔ اسی کے فیصلے نافذ ہوں گے۔
ول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کی اجازت سے شفاعت تو
رور فرمائیں گے مگر اس شفاعت کو قبول کرنا نہ کرنا اسی کے
تیار میں ہوگا اور اس کے ایما اور مرضی کے خلاف کوئی کچھ
ر سکے گا۔

جب حقانی صاحب کا یہ عقیدہ ان کی صریح عبارتوں سے
ہر ہے تو یہ مانے بغیر چارہ نہیں کہ زیرِ بحث عبارت میں
متِ محمدیہ کو منصف اور فیصل اور جج انھوں نے قانونی
طلاح میں نہیں کہا بلکہ تشبیہاً اور کنایۃً کہا۔ منصف سے
کی مراد یہ ہے کہ دوسری قوموں کی دروغ بیانی کے بالمقابل
ہوں نے سچی گواہی دی۔ سچی گواہی دینے والا انصاف پسند ہی
ا تا ہے اور "منصف مزاج" کا لفظ تو بول چال میں عام

ہے۔ ظاہر ہے اس سے کچہری والا منصف مراد نہیں ہوتا۔
اسی طرح فیصل اور جج کا بھی غیر اصطلاحی مفہوم لے
لیجئے۔ نہ لے سکیں تو زبان کی غلطی مان لیجئے۔ ایک غیر عالم
تقریر کی رو میں بعض بے محل الفاظ بھی بول جائے تو یہ کوئی
سنگین جرم نہیں۔ حقانی صاحب کا یہ مطلب بہرحال نہیں
ہو سکتا کہ حشر کے دن بجائے خدا کے امتِ محمدیہ قسمتوں کے
فیصلے کرے گی۔

اصل اہمیت معانی اور عقائد کی ہے۔ الفاظ اور
اندازِ کلام کی نہیں۔ حقانی صاحب کی کتاب میں کیڑے
ڈالنے والے الفاظ و انداز کی دس اور سلوٹیں بھی نکال
دکھائیں تو اس سے کتاب کی اصل قدر و قیمت میں کچھ فرق
نہیں پڑتا۔ یہ شعر و ادب کی کتاب نہیں کہ ادب و انشاء
کی خامیوں کو مرکزی اہمیت دیدی جائے۔ یہ دینی اور
اصلاحی کتاب ہے۔ اس کی قدر و قیمت کا معیار وہ تصورات
عقائد ہیں جن کو محورِ گفتگو بنایا گیا ہے۔ کیا شک ہے کہ اس
کتاب نے اُس کوتاہ فکر، توہم پرست اور گم کردہ راہ طبقے
کو بڑی زک پہنچائی ہے جو کمزور روایات اور واہی علم کلام
کے چکر میں پڑ کر قبر پرست بن گیا ہے اور اولیاء و انبیاءؑ کے
بارے میں انتہائی غلو کا شکار ہے۔

وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ

سوال:۔ از۔ عبدالرشید۔ احمد نگر (مہاراشٹر)

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اُن "عالم" کے بارے میں:۔
جو آیتِ شریفہ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ
وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ۔ میں لفظ "رجال" کو
عمومیت پر محمول کرتے ہوئے کہ اِس ارشادِ باری کے مخاطب مرد
اور عورتیں سب ہیں۔ اس آیت کی یہ تفسیر بیان کرتے ہیں کہ "رسول
پاک صلعم باپ کے رشتہ سے، جس کو درجے کے اعتبار سے زیادہ
سے زیادہ عقیدتاً قائم کر سکتے ہو، بہت بلند اور دنیاوی
علائق (؟) سے ایسے بالاتر تھے جو "تم عامیوں کی فہم میں
نہیں آ سکتا۔"

جوابات:-

فساد زیادہ تر علماء ہی پھیلاتے ہیں جہلاء بے چاروں کی موشگافیوں سے متأثر کون ہوگا۔۔۔ جن عالم صاحب کا خیالِ گرامی آپ نے ذکر کیا ان کے حق میں یہی دعا کی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں نیک توفیق دے اور قرآنی آیات سے کھیل کرنے کے شدید گناہ سے توبہ کا موقع نصیب فرمائے۔

کسی خاص لفظ کو عمومیت پر محمول اسی وقت کر سکتے ہیں جب اس کے لئے واضح قرینہ یا دلیل موجود ہو۔ یہ نہیں کہ کوئی بھی مسخرا اٹھے اور کہنے لگے کہ فلاں خاص لفظ خاص نہیں ہے عام ہے۔

رجال کا اطلاق عربی میں مردوں ہی پر ہوتا ہے الاّ یہ کہ کسی موقع پر محاورۃً اسے مرد عورت سب کے لئے بول دیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولادِ ذکور بچپن ہی میں انتقال کر گئی اور اِس آیت کے نزول کے وقت کوئی لڑکا موجود نہیں تھا نہ بعد میں کوئی لڑکا ایسی عمر کو پہنچا جس پر "رجل" کا اطلاق ہو سکے۔ البتہ بیٹیاں متعدد تھیں اور مسلمانوں کا بچہ بچہ ان کے نام جانتا ہے۔ کم سے کم حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے نام سے تو کوئی بھی ناواقف نہیں ہے۔ پھر کیا حضورؐ ان لڑکیوں کے باپ نہیں تھے؟ اگر تھے اور یقیناً تھے تو ان عالم صاحب کی نکتہ آفرینی کا حاصل تو یہ نکلا کہ نعوذ باللہ خدا غلط بیانی کر رہا ہے۔ حضورؐ متعدد لڑکیوں کے باپ ہیں مگر وہ کہہ رہا ہے کہ وہ کسی کے بھی باپ نہیں۔ اگر خدا کا غلط بیانی کرنا کسی کے حلق سے اتر سکتا ہے تو وہ بلا تکلف ان عالم صاحب کا مرید ہو جائے لیکن نہیں اتر سکتا تو مجبوراً یہ ماننا ہوگا کہ اس طرح کے تفسیری نکتے مالیخولیا کے قبیل سے ہیں اور انھیں اہمیت دینا وقت برباد کرنا ہے۔

لفظ اَب پر بھی غور کیجئے۔ اہلِ فن کا مسلمہ اصول ہے کہ کسی لفظ کو اس کے وضعی معنی سے اسی وقت ہٹایا جا سکتا ہے جب ہٹانے کا قرینہ موجود ہو۔ مجازی مفہوم ایسے ہی وقت لیا جائے گا جب حقیقی مفہوم لینا ممکن نہ ہو۔ اَب والد کو کہتے ہیں۔ اس آیت میں نہ صرف یہ کہ کوئی قرینہ ایسا موجود نہیں جس کی بناء پر سوائے والد کے کوئی اور مفہوم اَب سے اخذ کیا جائے بلکہ نعوذ باللہ آیت ہی مہمل ہو جاتی ہے اگر اور کوئی مفہوم لے لیا جائے۔

آیت کی شانِ نزول یہ ہے کہ حضرت زیدؓ حضورؐ کے منہ بولے بیٹے تھے۔ ان کا نکاح آپؐ نے اپنی پھوپی زاد بہن زینبؓ سے کرا دیا۔ بعد میں طلاق کی نوبت پہنچی۔ طلاق کے بعد خود حضورؐ نے اللہ کے حکم پر انھیں اپنی بیوی بنالیا۔ عرب میں منہ بولے بیٹے کو ہر اعتبار سے حقیقی بیٹا جیسا تصور کرتے تھے۔ بیٹے کی مطلقہ سے باپ کا نکاح خود شریعت اسلامیہ میں بھی جائز نہیں۔ لوگوں نے طرح طرح کے اعتراضات کئے بدزبانیاں کیں۔ مگر اللہ تعالیٰ اس غلط خیال کو مٹا دینا چاہتا تھا کہ منہ بولا بیٹا حقیقی بیٹے جیسا ہو سکتا ہے لہٰذا اس نے صرف قولی حکم پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اپنے آخری رسولؐ سے وہ کام کرایا جس کے بعد کسی بھی صاحبِ ایمان کے لئے کوئی گنجائش یہ تصور کرنے کی باقی نہ رہ گئی کہ منہ بولے بیٹے کی مطلقہ سے نکاح میں کوئی حرج ہے۔ اس مقصد کو خود اللہ تعالیٰ ان الفاظ بیان فرماتا ہے۔ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ۔ یعنی تاکہ اہلِ ایمان کے لئے اپنے منہ بولے بیٹوں کی ان بیویوں سے نکاح کر لینے میں مضائقہ باقی نہ رہ جائے جن سے اِن بیٹوں نے جنسی تعلق قائم کرنے کے بعد طلاق دیدی ہو۔

اِس منصوص مقصد و مدعا اور اس شانِ نزول کو ملحوظ رکھتے ہوئے مَا كَانَ مُحَمَّدٌ والی آیت پر نظر ڈالی جائے تو ایک معمولی عقل کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں نہ مراتب و مدارج کی بحث ہے نہ کوئی نکتۂ تصوف بیان ہو رہا ہے۔ یہاں تو صریحاً وہ قانونِ شرعی ذہنوں میں اتارا جا رہا ہے جس سے مروجہ تصور اور عقیدے کی تردید مقصود تھی۔ یہاں بدکلاموں کے اس اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے کہ لیجئے صاحب محمدؐ نے اپنے بیٹے کی بہو سے نکاح کر لیا۔ غلط کہتے ہو۔ محمدؐ کا کوئی بیٹا ہے ہی کہاں جو تمہارے

اعتراض کا جواز پیدا ہو سکے۔ منھ بولا (لے پالک) بیٹا فی الحقیقت بیٹا نہیں ہوا کرتا۔ اس کی مطلقہ کا وہ حکم نہیں جو بیٹے کی مطلقہ کا حکم ہے۔۔ اس غلط خیال سے باز آجاؤ کہ منھ بولے بیٹے کی مطلقہ سے نکاح کرنا عیب ہے۔

انصاف کیا جائے۔ اس عیاں صورتِ حال اور محکم الفاظ اور واضح اسلوبِ کلام کے باوجود اگر کوئی عالم وہ نکتہ سنجی کرتا ہے جسے آپ نے نقل کیا تو اسے فضول گوئی اور آیاتِ الٰہیہ سے بے رحمانہ مذاق اور خدا کے خوف سے بے نیازی کے علاوہ کیا کہہ سکیں گے۔ نادان لوگ حضورؐ کی تعریف و منقبت کے چکر میں یہ بھی نہیں دیکھتے کہ اللہ اور اس کے کلام سے وہ کتنا غلط سلوک کر رہے ہیں۔

حضورؐ فداہ امی وابی کی عظمت و عالی مقامی کے لئے دیگر آیات و احادیث کیا کم ہیں؟ کون مسلمان ہے جو آپ کی ذاتِ مقدس کو اپنے ماں باپ اپنے جان و مال اپنی اولاد اور دنیا کی ہر شے سے بڑھ کر محبوب و معظم نہ مانتا ہو۔ اس مسلّم امرِ واقعہ کے ہوتے ہوئے آخر اس کی کیا ضرورت پڑ گئی کہ خواہ مخواہ بے محل طور پر نکتہ سنجی کی جائے اور یہ نمائش فرمائی جائے کہ ہم بڑے عارف باللہ اور عاشقِ رسولؐ ہیں کہ قرآن میں وہ کچھ پڑھ لیتے ہیں جو صحابہؓ اور تابعین اور مفسرین سلف بھی نہ پڑھ سکے۔

یہ فقرہ کہ ــــ "تم عامیوں کی فہم میں نہیں آسکتا" ــــ نکتہ سنج حضرات کا پیٹنٹ فقرہ ہے۔ فضولیات ہانکیں گے اور دوسروں کو بڑی شان سے بے وقوف ٹھیرا دیں گے۔ آپ ان عالم صاحب سے کہدیجئے کہ جناب ہم عامی ہی اچھے۔ خدا ہمیں عامی ہی رکھے اور ان خواص میں شامل ہونے سے بچائے جو اللہ اور رسولؐ کے منھ میں اپنی زبان ڈالنے کی گستاخی کرتے ہیں اور خود کو صاحبِ عرفان پوز کرنے کی جدوجہد میں علم و دیانت کی حدوں سے گذر جاتے ہیں۔ بے شک ہم غلاموں کا رشتہ اپنے محبوب آقا صلی اللہ علیہ وسلم سے باپ اور بیٹے والے رشتے کے مقابلے میں قوی اور بلند ہے مگر آیتِ مذکورہ سے اس نکتے کو نکالنا قرآن کی تحریف ہے نہ کہ تفسیر اور اس پر

یہ اضافہ کہ حضورؐ دنیاوی علائق سے ایسے بالاتر تھے کہ تم عامی اسے نہیں سمجھ سکتے محض زبان درازی اور لغو گوئی ہے۔ پتا نہیں عالم صاحب کی مراد کیا ہے۔ حضورؐ کھاتے تھے پیتے تھے سوتے تھے۔ مریض ہوتے تھے۔ بھولتے بھی تھے۔ غصہ، رنج، خوشی، جوش، اضمحلال، امید، ناامیدی، خوف سارے ہی انسانی جذبے آپؐ پر طاری ہوتے تھے۔ آپ نے شادیاں کیں۔ خسر بھی بنے۔ اولاد کو بھی پیار کیا۔ آخر کون سے علائقِ دنیاوی ہیں جن سے آپؐ کو بالاتر کہا جا رہا ہے اور لطف یہ کہ جو اس مجذوبانہ موشگافی کو نہ سمجھے وہ عامی! خدا ایسے نکتہ سنجوں پر رحم فرمائے۔

فقہ کی طرف رجوع کیجئے

سوال ۹:- (ایضاً)

یہی عالم بخاری شریف کی حدیث "عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قال تسحرنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قام الی الصلوٰۃ فقیل لہ کم کان بین الاذان والسحور قال قدر خمسین آیۃ۔" (باب فی اوقات الصلوٰۃ) سے "خاص" حکم نکال کر (کہ حدیث "سحری میں تاخیر کیا کرو" سے "عام" حکم نکلتا ہے) صبح صادق سے اتنا عرصہ پیشتر سحری ختم کر دینے کو کہ جس میں پچاس آیتیں پڑھی جا سکیں، کبھی سنت اور کبھی مستحب قرار دیتے ہیں (کیونکہ خود ان کے ذہن میں بھی یہ بات صاف نہیں کہ یہ سنت ہے یا مستحب) اور صبح صادق تک کی جانے والی سحری پر رکھے ہوئے روزے کو فاسد تو نہیں مگر "سحری کو مکروہ" قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ خود اس سنت یا مستحب پر پابندی سے عمل کرتے ہیں۔ اپنے گھر والوں کو بھی اس کی پابندی کا حکم دیتے ہیں اور دوسروں کو بھی اسکی تلقین کرتے رہتے ہیں۔

جواب ۹:-

اس طرح کے فقہی مسائل میں ہمہ شما کی رائے نہیں دیکھی جاتی۔ فقہ کے چار معروف اسکول موجود ہیں۔ جو جس اسکول سے تعلق

متا ہو اس کی فقہ میں ڈھونڈے کہ فلاں مسئلے میں مفتیٰ بہ
ل کیا ہے۔ عافیت کا یہی راستہ ہے۔ اگر "ہر مجتہد و قت"
طرف التفات کیا تو وقت کی بربادی اور آخرت کے
مارے کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ جو عالم صاحب علم و عقل
وہ نمونہ پیش کرتے ہوں جس کا تعارف دماکان محمدؐ
لی آیت کے ذیل میں ہوا ان کے اجتہادات تو فقط عجائب گھر
متاع ہو سکتے ہیں اس کے علاوہ ان کا کوئی مصرف نہیں۔ ہمیں
ن سے کوئی دلچسپی نہیں کہ عالم مذکور کیا مسالک رکھتے اور
باعمل کرتے ہیں۔ نہ آپ کو ہونی چاہیئے۔

مکر کا لفظ

سوال :- (ایضاً)

عالم فاضل کا ارشاد ہے کہ سیاست میں "مکّاری" جائز ہے کیوں کہ
اللہ تعالیٰ خود فرماتے ہیں کہ "وَاللّٰہُ خَیْرُ الْمَاکِرِیْنَ" (پارہ ۳
ربع ثانی کا آخری رکوع) نعوذ باللہ من ذالک۔

جواب :-

آپ کے لئے بہتر یہی ہے کہ ان بزرگوار کی صحبت سے
بچئے۔ اگر یہ نصیحت قبول نہیں ہے تو کم سے کم ہمیں تو معافی
ہی دید یجئے۔

ہر زبان اپنے محاورات، اپنی روزمرہ، اپنا اسلوب
رکھتی ہے۔ اور ایک ہی لفظ دو مختلف زبانوں میں الگ
الگ محل میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ "عرض" ہے۔ اس
کے معنی ہیں پیش کرنا۔ قرآن کے آغاز ہی میں دیکھ لیجئے۔ قصۂ
آدمؑ میں یہ الفاظ آئے ہیں۔ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ
پھر اللہ نے ان اسماء کو ملائکہ پر پیش کیا۔"

یہاں لفظ عرض کی نسبت اللہ کی طرف صاف صاف
موجود ہے لیکن کیا اُردو بول چال یا تحریر میں بھی کوئی پڑھا
لکھا آدمی یوں کہہ سکتا ہے کہ :-

"اللہ نے فلاں بات عرض کی۔"

معلوم ہے کہ اُردو استعمال میں یہ لفظ تشریف و تعظیم
کے خلاف ہے اس لئے مقامِ ادب میں ہرگز نہیں بول
سکتے۔

یا مثلاً لفظ "غرور" عربی میں فریب کے معنی میں آتا ہے
لیکن اُردو میں تکبر کے لئے بولتے ہیں۔ کسی شخص کو یوں کہئے کہ
وہ بڑا مغرور ہے تو یہ مطلب نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ بڑا
فریب خوردہ ہے۔ کسی شخص کو ٹھگ دو چار ہزار کی چوٹ
دے جائیں تو یہ نہیں کہیں گے کہ بیچارہ غرور میں آگیا۔

یا مثلاً عربی میں خط کو رسالہ بھی کہتے ہیں اور کتاب
تو کہتے ہی کہتے ہیں پھر کیا اُردو میں بھی یہ استعمال موجود ہے ؟

یا مثلاً عربی میں واحد کے لئے ضمیر واحد ہی استعمال
ہوتی ہے اور خطاب میں بھی اسی کو استعمال کیا جاتا ہے۔
اُردو میں واحد حاضر کے لئے "تُو" بولا جاتا ہے لیکن ادب کے
مواقع پر اس سے پرہیز ضروری ہے۔ کوئی شریف بیٹا باپ
یا استاد کو یہ نہ کہہ سکے گا کہ تو کیا کر رہا ہے۔ تو کہاں جا رہا
ہے۔ حالانکہ عربی میں ٹھیک اسی طرح خطاب ہوگا۔ تثنیہ
یا جمع کے صیغے استعمال نہ ہوں گے۔

ایسا ہی معاملہ لفظ مکر کا ہے مکر بلاشبہ دھوکے
اور فریب اور حیلے کو کہتے ہیں۔ عربی میں یہ مقامِ مدح اور مقامِ
ذم دونوں میں استعمال ہو سکتا ہے لیکن اُردو میں اس کا استعمال
صرف مقامِ ذم میں ہے۔ آپ کسی بزرگ کی تعریف یوں
ہرگز نہ کریں گے کہ وہ بڑے فہیم اور مکار ہیں بلکہ مدبّر یا باتدبیر
یا ایسا ہی اور کوئی لفظ استعمال فرمائیں گے۔ عیّار و مکار کے
الفاظ ایک ساتھ بھی اور الگ الگ بھی اُردو میں تقبیح و تحقیر ہی
کے لئے خاص ہیں۔ اسی لئے آپ پورے اُردو لٹریچر میں کہیں
ایک جگہ یہ نہ دکھا سکیں گے کہ کسی بندۂ خدا نے خدا کی
تعریف "مکار" کے لفظ سے کی ہو۔ لہٰذا جو عالم عربی طرزِ
استعمال کو جوں کا توں اُردو میں لاکر اس بات سے بے نیاز
ہو جائے کہ اُردو محاورہ اور روزمرہ کیا ہے اس پر لاحول ہی
پڑھنا موزوں ہوگا۔

ایک اور بات۔ مکّار مبالغہ کا صیغہ ہے۔ قرآن میں
کہیں بھی اللہ کو "مکار" نہیں کہا گیا۔ یہ عربی میں بھی خراب

ہی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ پھر کیا تُک ہے یہ کہنے کا کہ چونکہ اللہ "ماکر" ہے اس لئے ہمیں بھی بلا تکلف "مکار" بن جانا چاہئیے۔

سیاست میں بے شک تدبیر، حکمت، ذکاوت، دانائی اور حیلہ سازی ناگزیر ہے۔ مگر ان اوصاف کا جائز حدوں میں استعمال مکاری نہیں کہلاتا۔ مکاری جب بھی بولینگے ایک غیر اخلاقی مذموم و قبیح روش مفہوم ہوگی۔

روزے کی نیت

سوال۲۵:۔ (ایضاً)

ان ہی عالم صاحب نے کسی کے پوچھنے پر کہ روزہ رکھنے کی نیت "اللّٰھم اصوم غداً لک ۔۔۔۔۔" میں لفظ "غداً" (کل) کیوں استعمال کیا گیا ہے جب کہ اسلامی اعتبار سے تاریخ یا دن مغرب کے بعد بدل جاتا ہے اور یہ نیت عام طور پر سحری کے بعد قبل از زوال کسی وقت بھی کی جاسکتی ہے یہ تشریح فرمائی کہ صحابۂ کرامؓ روزہ افطار کرنے سے کچھ دیر پہلے ہی یا افطار کرتے وقت ہی آنے والی کل کے روزے کی نیت کر لیا کرتے تھے اور رسولِ پاک صلعم انھیں اس بات کی تعلیم فرمایا کرتے تھے۔

جواب۲۵:۔

یہ عالم صاحب تو عجوبۂ روزگار معلوم ہوتے ہیں۔ ذرا ان سے پوچھئے تو کہ یہ نادر اطلاع انھیں آخر کہاں سے مل گئی کہ جملہ صحابۂ کرامؓ اگلے دن کے روزے کی نیت افطار سے کچھ قبل یا عین افطار ہی کے وقت کہہ لیتے تھے۔ تاریخ افسانہ طرازی کا تو نام نہیں۔ اگر تاریخی واقعہ یوں ہی ہے تو اسکے ماخذ کا حوالہ چاہئیے۔ یہ کیا بچوں والی حرکت ہے کہ جو منہ میں آیا کہہ دیا اور یہ بھی پروا نہ کی کہ داڑھی مونچھ رکھ کر بے پر کی اُڑانا بہت بری بات ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ روزمرہ کی بول چال اور عام اصطلاحات سائنس یا منطق یا فلسفے کی روشنی میں نہیں لی جاتیں۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ سورج کا کہیں بھی غروب نہ ہونا بلکہ خلا میں مسلسل گردش کرتے رہنا مسلمہ بن چکا ہے اور اللہ کے علم میں تو ہمیشہ سے تھا کہ دنیا والوں کے لئے طلوع غروب کی اصطلاحیں محض ان کے مشاہدے کے اعتبار سے ہیں حقیقتِ طبیعیہ کے اعتبار سے نہیں مگر اس نے اسی مشاہدے کی رعایت سے مغرب و مشرق کے الفاظ استعمال فرمائے۔ اسی طرح اور بے شمار الفاظ ہیں جو ہمارے ظاہری مشاہدے اور نظارے ہی کی رعایت سے بنے ہیں ورنہ طبیعی یا فنی حقیقت کچھ اور ہے۔

یہی معاملہ لفظ غد کا ہے۔ اصولی اعتبار سے رات پہلے ہے اور دن بعد میں، لہٰذا کوئی بھی رات جب شروع ہوتی ہے تو وہ آنے والے دن سے وابستہ ہوتی ہے لیکن کیا انسانی بول چال بھی اسی اصول پر استوار ہے۔؟

آپ کے یہاں آج عشاء کے وقت میٹنگ ہو تو کیا آپ اس کی اطلاع ان الفاظ میں دیں گے کہ کل عشاء کے وقت میرے یہاں میٹنگ ہے۔ اصولاً تو آج آنیوالا وقتِ عشاء کل کا جزو ہے مگر محاورۃً یہ آج ہی کے لئے مخصوص ہے اور اگر کل رات کے لئے آپ کسی کو مدعو کریں تو یہ نہیں کہیں گے کہ پرسوں کی رات آجانا حالانکہ کل دن کے بعد جو رات آنے والی ہے وہ اصولاً پرسوں کے دن سے مربوط ہے۔

شریعت کے متعدد احکام میں بھی اسی محاورے کا اعتبار ہے۔ ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ اگر تو آج گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق۔ یہ عورت اگر آج بعد مغرب گھر سے نکلے تو طلاق پڑجائے گی حالانکہ اصولاً یہ رات اگلے دن کی شروع ہوچکی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ آج میں زید کو سو روپے دوں گا اور عشاء کے وقت دیدیئے تو حانث نہ ہوگا یعنی قسم نہ ٹوٹے گی حالانکہ اصولاً کل کی شب میں دیئے گئے ہیں۔

۱۲ رمحرم کو غروب آفتاب کے بعد آپ اگر قسم کھائیں کہ کل فلاں کام کروں گا اور ۱۳ ر کی صبح یا شام میں اسے کر گذریں تو شریعت کہے گی کہ آپ نے قسم پوری کردی۔ حتّٰی کہ اگر ۱۲ ر کو بوقت عشاء بھی کیا ہو تو یہی فتویٰ رہے گا۔ اب دیکھ لیجئے اصولاً

تو یہ ہونا چاہیئے کہ کل سے مراد ۱۳ رنہ ہو ۱۴ رمحرم ہو کیونکہ حقیقت آپ قسم کھا رہے ہیں اصولاً ۱۳ رمحرم شروع ہو چکی ہے اور ۱۳ رمحرم آپ کے لئے "آج" ہے "کل" نہیں۔ ۱۳ رمیں آپ کا لفظ کل استعمال کرنا اصولاً یہ معنی رکھے گا کہ ۱۴ ر کی بات کر رہے ہیں مگر شریعت محاورے کے مطابق آپ کی قسم کو ۱۴ ر سے نہیں ۱۳ رمحرم سے جوڑے گی اور اسی کے اعتبار سے فیصلہ دے گی۔

غرض لفظ غداً نیت والے فقرے میں محاورے کے مطابق ہے نہ کہ علمِ ہیئت کے مطابق۔ لہٰذا رات میں کسی بھی وقت نیت کیجئے اس لفظ کو بدلنے کی ضرورت نہیں۔

سامنے کی بات یہ بھی ہے کہ روزہ دن میں رکھا جاتا ہے اور اگلا دن آج کے مغرب یا عشاء کے وقت سے کافی دور ہے عمل اور نیت میں قرب تو ہونا ہی چاہیئے۔ سحری کھاتے ہوئے بے شک نیت بہت مناسب ہے کہ دن قریب آ ہی گیا ہے۔ اس مناسب وقت کی نیت میں اگر لفظ غداً شامل کیا گیا تو آپ سے آپ معلوم ہو گیا کہ بول چال کا قاعدہ اسی کے حق میں ہے۔

لطف کی بات تو یہ ہے کہ افطار کی دو تین دعائیں تو حضورؐ سے منقول بھی ہیں اور اسی لئے فقہ کی کتابوں میں ان دعاؤں کو مستحبات کی فہرست میں درج کیا جاتا ہے لیکن روزے کی نیت کے لئے کوئی مخصوص دعا منقول ہی نہیں۔ نیت لازمی ہے لیکن قلبی ارادہ اور مخفی نیت بالکل کافی ہے الفاظ قطعاً ضروری نہیں۔ الفاظ محض احتیاطاً بتا دیئے گئے ہیں کہ نیت کی ظاہراً بھی تصدیق ہو جائے۔ جیسے نماز کیلئے نیت کے الفاظ بتائے گئے ہیں۔ یہ ضروری بالکل نہیں۔ قلبی ارادہ یہاں بھی کافی شافی ہے۔

اب یہ انکشاف تو آپ کے عالم صاحب ہی فرما سکیں گے کہ یہ کونسی حدیثیں ہیں جن میں حضورؐ نے صحابہؓ کو تعلیم دی ہو کہ کل کے روزے کی نیت آج کے وقتِ افطار یا اس سے بھی پہلے کر لیا کرو۔ "تعلیم فرمایا کرتے تھے" کے الفاظ تو بتا رہے ہیں کہ ایسی بہت سی حدیثیں ہونی چاہئیں۔ ہم ممنون ہوں گے اگر دو چار ہمیں بھی بتا دی جائیں۔

* پچھلے ماہ صفحہ ۹ روزہ توڑنے کے کفارے پر کچھ گفتگو آئی تھی۔ اس کا بقیہ حصہ اب پڑھ لیں۔

فقیر و مسکین کی اصطلاحیں

قرآن میں مستحقینِ زکوٰۃ کی جو فہرست بیان ہوئی ہے اس میں فقراء اور مساکین الگ الگ درج ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ غریبوں کی دو الگ الگ قسمیں ہیں۔ لہٰذا ان کا مصداق سمجھ لیا جائے۔

فقیر اصطلاحِ شرعی میں اس شخص کو کہتے ہیں جو بالکل ہی قلاّش اور خالی ہاتھ نہ ہو کہ اگلے وقت کی روٹی کا بھی سہارا نہ رکھتا ہو بلکہ تھوڑا سا پیسہ یا ساز و سامان اس کے پاس ہو۔ البتہ اتنا اور ایسا مال اس کے پاس نہ ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو۔ اصطلاحِ شریعت میں اس کا نام "نصاب" ہے۔ نصاب چاہے سونے چاندی کا ہو یا نقد روپے کا یا بھیڑ بکریوں کا یا غیر منقولہ جائداد کا۔ بہر حال فقیر وہ شخص ہے جو صاحبِ نصاب نہ ہو۔

اور مسکین وہ شخص ہے جو بالکل ہی مفلس ہو حتیٰ کہ دوسرے وقت کی روٹی کا بھی انتظام اس کے پاس نہ ہو۔

یہ ہم نے احناف کا نقطۂ نظر بیان کیا ورنہ بعض اور فقہاء کے نزدیک فقیر و مسکین میں کوئی معنوی فرق نہیں اور بعض کے نزدیک فقیر کا درجہ فقر میں مسکین سے بڑھا ہوا ہے یعنی فقیر وہ ہے جو قطعاً بے زر ہو اور مسکین وہ جو صاحبِ نصاب نہ ہو مگر بالکل بھوکا ننگا بھی نہ ہو۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جس جگہ فقیر اور مسکین دونوں کا تذکرہ نہ ہو بلکہ صرف فقیر یا صرف مسکین کا تذکرہ ہو تو وہاں ان دونوں اصطلاحوں کا فرق ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ مراد وہ غریب ہوتے ہیں جنہیں زکوٰۃ دی جا سکتی ہے خواہ وہ بالکل ہی فاقہ کش ہوں یا اتنے مفلس نہ ہوں۔

چنانچہ قسم یا روزے وغیرہ کے کفارے میں جب یہ کہا جاتا ہے کہ اتنے مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے تو ہم احناف کے نزدیک بھی وہ سارے ہی غرباء مراد ہوتے ہیں جو مستحقِ زکوٰۃ ہیں۔ ایسا نہیں کہ فقراء اس سے خارج ہوں۔ اس طرح مسکین کا مطلب یہ سمجھ لیجئے کہ وہ شخص مستحقِ زکوٰۃ ہو۔

اصل کفّارہ

رمضان میں روزہ توڑنے کا اصلی اور مقدم کفارہ تو یہی ہے کہ متواتر ساٹھ روزے رکھے۔ لیکن یہ کفارہ چونکہ آسان نہیں اس لئے اللہ نے رعایت فرما دی کہ چلو اس کے عوض ساٹھ مسکینوں کا پیٹ بھر دو۔ اس سے ظاہر ہے کہ کھانا کھلانا دوسرے درجے میں ہے۔ اس درجہ کی نوبت اسی وقت آنی چاہیئے جب ساٹھ روزے رکھنے کی طاقت ہی نہ ہو۔ طاقت رکھتے ہوئے غرباء کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنا اگرچہ ضابطے کی خانہ پری کر دے گا مگر گناہ کی مکمل تلافی شاید ہی ہو سکے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جہاں بھی مسکینوں کو کھانا کھلانے کا ذکر ہوگا وہاں دو وقتہ کھانا مراد ہوگا۔ اور کھلانے کے عوض اگر نقد صدقہ کیا جائے گا تو فی مسکین دو خوراک کے دام لگانے ہوں گے۔

مزید شرط یہ ہے کہ خوب پیٹ بھر کھلائے۔ فقط ایک ایک روٹی دے کر ٹرخا دینا کافی نہ ہوگا۔ روٹی گیہوں کی ہو تو ہمارے فقہا نے لکھا ہے کہ بغیر سالن کے بھی کھلائی جا سکتی ہے لیکن ہمارے دور میں یہ کافی نہیں۔ اب ضروری ہے کہ روٹی کے ساتھ کچھ دال سالن بھی ہو۔ کم سے کم چٹنی تو ضروری ہو۔ فقراء پیٹ بھر نہیں کھا سکتے اگر خالی روٹی انھیں دی گئی۔

کھانا کھلانے کا قائم مقام

غرباء کو بٹھا کر کھانا کھلانے کے عوض بغیر پکا اناج بھی دیا جا سکتا ہے۔ فی غریب ایک صدقۂ فطر کے برابر دینا ہوگا۔

صدقۂ فطر کا وزن ایک سو ساڑھے بیالیس تولہ ہے یعنی ۸۰ کے تول سے ایک سیر ساڑھے بارہ چھٹانک۔ کلو یا کوئی بھی اصطلاحی وزن ہو اسے اسی وزن سے مطابقت دے لینی چاہیئے۔ اب ہمارے یہاں کلو رائج ہے۔ اس کے اعتبار سے ایک کلو ساڑھے سات سو گرام (یعنی پونے دو کلو) سمجھنا چاہیئے اگرچہ شاید کچھ کم بیٹھتا ہے۔

فی غریب پونے دو کلو ہوا تو ساٹھ کا ایک سو پانچ کلو ہوا یعنی ایک کوئنٹل اور پانچ کلو۔ گیہوں دیں تو اتنے ہی دیں اور بجائے گیہوں کے ان کی قیمت دیں تو یہ بھی جائز ہے لیکن قیمت وہ ہوگی جو کھلے بازار میں ہے وہ نہیں ہوگی جو راشن ڈپو میں ہے۔ ایسے امور میں کنٹرول ریٹ کا اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ اس ریٹ پر چیز حاصل کرنا غرباء کی دسترس سے باہر ہے۔

کفارے کا اناج یا اناج کی قیمت ایک ہی غریب کو ایک ہی وقت میں نہ دینی چاہیئے۔ فقط ایک غریب کو ساٹھ دن تک دو وقتہ کھانا دیا جائے تو مضائقہ نہیں۔ کھانا کھلانے میں تسلسل ضروری نہیں۔ کچھ روز کھلایا پھر ناغہ ہو گیا تو اس ناغے سے پچھلا کھلایا ہوا ضائع نہیں گیا بلکہ ان دنوں کو شمار کرتے ہوئے ساٹھ دن پورے کئے جائیں۔

کفارہ کی رقم مثلاً سو روپے بنتی ہو اور آپ یہ چاہیں کہ اس میں دس روپے فلاں غریب کو پہنچ جائیں تو یک مشت دس نہ دے سکیں گے کیونکہ یہ رقم ایک مسکین کے حصے سے زیادہ ہے لہذا ایسا کر سکتے ہیں کہ ایک یا ڈیڑھ روپیہ روزانہ اسے دیتے رہیئے اور اس طرح کئی دن میں دس دے ڈالیئے۔ باقی نوّے دوسرے غرباء کو اسی طرح دیں کہ کسی کو بھی ایک وقت میں اس کے حصّے سے زیادہ نہ پہنچے۔ البتہ یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ کسی کو اس کے حصے یعنی ایک صدقۂ فطر کی مقدار سے کم نہ پہنچے ورنہ ادائگی نہ ہو سکے گی۔

عذرِ شرعی

شرعی عذر کی بنا پر جو روزہ توڑا جائے اس کی بس قضاء واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں آتا۔ مثلاً رمضان میں روزہ رکھا تھا یک لخت بیمار پڑ گئے اور دوا لینی پڑی تو یہ عذرِ شرعی ہے۔ یا اگر رمضان میں کسی دن روزے کی نیت ہی نہیں کی تو چاہے نیت نہ کرنا معقول وجوہ سے ہو یا ازراہِ غفلت وسرکشی۔ کفارہ بہر حال لازم نہ آئے گا کیونکہ روزہ جب رکھا ہی نہیں گیا تو ٹوٹے گی کیا چیز۔ کفارہ توڑنے پر ہے نہ رکھنے پر نہیں۔

عورت کو روزے کے درمیان حیض آجائے تو یہ بھی عذرِ شرعی ہے۔ اسے قضا کرنی ہوگی کفارہ نہیں دینا ہوگا۔

کسی بدبخت پر یہ جنوں سوار ہو کہ ایک ہی رمضان میں ایک سے زیادہ روزے بلا عذرِ شرعی توڑ ڈالے تو ان کا کفارہ ایک ہی ہوگا نہ کہ کئی۔

ساٹھ روزے مسلسل رکھنے کفارے میں ضروری ہیں لیکن ساٹھ پورے ہونے سے پہلے ہی اگر کوئی ایسا عذر پیش آجائے جس کی بنا پر روزہ رکھنا ممکن نہ ہو تو شریعت رعایت دیتی ہے کہ جب عذر رفع ہو جائے تو باقی روزے رکھ لے اور پچھلے جوڑ کر حساب پورا کرے۔ مثلاً عورت نے دس روزے رکھے تھے کہ حیض آگیا۔ اب وہ پاکی کے بعد پچاس رکھے گی۔ اسی طرح مرد نے تیس رکھے تھے کہ شدید بیمار پڑ گیا تو یہ تیس کینسل نہیں ہوں گے۔ صحت کے بعد چالیس رکھ لے۔

ہاں عذرِ شرعی کے بغیر ایک دن کی بھی چھٹی نہیں کی جا سکتی حتیٰ کہ ۵۹ رکھنے کے بعد ایک دن سستایا تو پھر سے پورے ساٹھ رکھنے ہوں گے۔ تسلسل کفارے کی لازمی شرط ہے الّا یہ کہ مشیت کی طرف سے مجبوری لاحق کردی جائے۔

اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو بلا عذرِ شرعی روزہ توڑنے کے سخت جرم دگناہ سے بچائے۔

●

بارگاہِ نبوت میں

رئیس نعمانی

نہ آئے کیوں قلبِ مضطرب میں خیال یہ بار بار آقا!	زمانہ حاضر ہو آستاں پر، میں ہند میں بے قرار آقا!

حوادثِ روز و شب نے شاہا! کمر ہی ہمت کی توڑ دی ہے	نہ آنکھ کو خوابِ خوش میسر، نہ دل کو صبر و قرار آقا!

وہ بیتِ اقصیٰ، وہ آپ کی سیرِ آسمانی کی پہلی منزل	یہودِ ناپاک کا تسلّط وہاں ہے اب پائدار آقا!

تمہارا پیرو رہا تھا جبتک، جہاں کا سرتاج و حکمراں تھا	تمھیں جو چھوڑا تو اب مسلماں زمانے بھر میں ہے خوار آقا!

بہت زمانے سے دے رہا ہے زمانہ پیہم اسے شکستیں	نہ جانے کن خوش خیالیوں میں ہے مسلم بے وقار آقا!

ہیں اپنے بیگانے سب کے لب پر، ہماری نالائقی کے چرچے	نہ جانے ہے کونسی گھڑی کا، ابھی ہمیں انتظار آقا!

بجا ہے جو کچھ کہے زمانہ، کہ آج اسلام ہے فسانہ	بدل چکے ہیں، بگڑ چکے ہیں، ہمارے طرز و شعار آقا!

مگر تمہاری نگاہِ رحمت، کرے گوارا[1] یہ حالِ امت	یقیں آتا نہیں مجھے تو سنبھال ہوش و قرار آقا!

تمہاری امت کا آسرا ہے، تمہاری رحمت پہ ہے بھروسا[2]	ہے داغِ عصیاں سے میرا دامن بری طرح داغ دار آقا!

---

[1] حضور کے گوارا کرنے نہ کرنے کا سوال ہی نہیں ہے۔ یہ کارخانہ تمام و کمال اللہ کی مشیت کے تحت چل رہا ہے۔ کون ہے جو اس میں دخل اندازی کر سکے۔ (تجلّی)

[2] آسرا اور بھروسا صرف رحمتِ خداوندی کا ہو سکتا ہے اور ہونا چاہئے۔ حضور حشر کے دن شفاعت کریں گے بس یہ ہے آپ کی وہ شانِ رفیع جو قرآن سے ثابت ہے۔ اس سے زیادہ آپ کے اختیار میں کچھ نہیں۔ ایک بھی گناہ اللہ کے سوا کوئی معاف نہیں کر سکتا نہ اللہ کے سوا جنت کا پروانہ کوئی دے سکتا ہے۔ (تجلّی)

(۱)

الجھے ہوئے سانسوں کی گھٹن کیسے دکھاؤں
اندر جو ہیں زخموں کے چمن کیسے دکھاؤں
یوں شیشۂ دل سنگِ حوادث نے کیا چور
نس نس میں ہے کرچوں کی چبھن کیسے دکھاؤں

(۲)

دکھلا تو دیئے گھاؤ بھی ناسور بھی لیکن
احساس کے چھالوں کی جلن کیسے دکھاؤں
اے چارہ گرو! کھائی ہیں کچھ بند بھی چوٹیں
بتلاؤ تمھیں اُن کی دکھن کیسے دکھاؤں

(۳)

خود مجھ میں جو اک شخص کبھی قتل ہوا تھا
افسوس کہ حائل ہے بدن کیسے دکھاؤں
احساس کی دہلیز پہ مدت سے پڑا ہے
اک لاشۂ بے گور و کفن کیسے دکھاؤں

(۴)

دامن دامن داغ لہو کے، چتون چتون خون کی پیاس
چہرہ چہرہ بول رہا ہے معصوموں کا شہر ہے یہ
کوچہ کوچہ طوق و سلاسل، منزل منزل دار و صلیب
اب میں ہی کیا منھ سے بولوں، مظلوموں کا شہر ہے یہ

(۵)

اے عشق تری آن پہ ہم سادہ دلوں نے
سرمایۂ صد لعل و گہر ہار دیا ہے
ہونٹوں کی ہنسی، دل کا سکوں، روح کی مسکان
جب کچھ نہ رہا پاس تو سر ہار دیا ہے

(۶)

سزا یہ دی ہے کہ آنکھوں سے چھین لیں نیندیں
قصور یہ تھا کہ جینے کے خواب دیکھے تھے
کسی نے زیست کے طوفاں میں لاکے چھوڑ دیا
یہ جرم تھا کہ وفا کے سراب دیکھے تھے

عامر عثمانی

اب تو وہ جو بھی سزا دے وہ روا ہے یارو — میں نے صیاد کو صیاد کہا ہے یارو
اُف یہ نیرنگیٔ تقدیر بھی کیا ہے یارو — آ کے ساحل پہ کوئی ڈوب رہا ہے یارو
کتنا معصوم یہ اندازِ جفا ہے یارو — کوئی مجھ سے ہی مجھے پوچھ رہا ہے یارو
دل کسی بت کو نہ دیں گے نہ دیا ہے یارو — ایک لے دے کے یہی قبلہ نما ہے یارو
میری آواز میں کیا خاک دھرا ہے یارو — یہ تو پردے سے کوئی بول رہا ہے یارو
نہ جلی شمع مری شاخِ نشیمن تو جلی — چند لمحوں کو اندھیرا تو گھٹا ہے یارو
آج تسبیح و مصلیٰ سے بھلا کیا ہوگا — کوچۂ یار تو سر مانگ رہا ہے یارو
میری پلکوں پہ لہو رنگ چراغوں کی قطار — زندگی بھر کی وفاؤں کا صلا ہے یارو
رِس رہا ہے مرے اشعار سے قطرہ قطرہ — زخم جو بھی مجھے دنیا نے دیا ہے یارو
رات کے بعد سحر آ تو گئی ہے لیکن — میرا سورج کسی مفلس کا دیا ہے یارو
رات تو رات یہاں دن میں ہے ظلمات کا راج — یہ کہاں لا کے مجھے چھوڑ دیا ہے یارو
اب یہ عالم ہے کہ خود ہے مجھے اپنی ہی تلاش — تم ہی بتلاؤ کہاں میرا پتا ہے یارو
آئینہ تک مری صورت کا شناسا نہ رہا — وقت نے مجھ سے مجھے چھین لیا ہے یارو
اب نہ پوچھو دلِ مایوس و وفا کا عالم — دور ہٹتے ہوئے قدموں کی صدا ہے یارو
کب سے گرداب کے پیچوں میں پھنسی ہے کشتی — یہ سنا تھا کہ ہمارا بھی خدا ہے یارو
شوق سے قتل ہوئے دھار پہ گردن رکھ دی — اہلِ دل کا یہی معیارِ وفا ہے یارو
جو گزرتی ہے گزر جائے مگر ترکِ وفا! — ہم سے یہ کام نہ ہوگا نہ ہوا ہے یارو
ظاہراً توڑ لیا ہم نے بتوں سے رشتہ — پھر بھی سینے میں صنم خانہ بسا ہے یارو
غالباً یاس کی معراج پہ آ پہنچا ہوں — نہ طلب ہے، نہ توقع نہ گلا ہے یارو

آج کیا چل ہی بسا بزمِ جہاں سے عامر
کم سوادوں میں یہ کیوں جشن بپا ہے یارو

عامر عثمانی

قادیانی حضرات کی ستم ظریفیاں

حضرت مہتمم صاحب کے کچھ فرمودات

قادیانت کے بارے میں ضمناً اور ذیلاً تو بارہا ہم اپنی رائے ظاہر کر چکے ہیں لیکن مستقل موضوع کی حیثیت سے اس پر سر مارنا ہمیں پسند نہیں۔ علماءِ حق نے اس سلسلہ میں نقد و نظر کا حق ادا کر دیا۔ خصوصاً علامہ انور شاہ کشمیریؒ تو حرفِ آخر قسم کی تحریریں لکھ چکے۔ قرآن نے فرمایا ہے فماذا بعد الحق الا الضلال۔ جب دلائل قویہ سے معلوم ہو جائے کہ فلاں مسئلے میں حق کیا ہے تو پھر ضرورت نہیں رہتی کہ آدمی بحثوں میں پڑے اور وقت برباد کرے۔ حق کے سوا جو کچھ ہوگا ناحق ہی ہوگا چاہے کیسا ہی ظاہر فریب ہو۔

آج بھی نفس قادیانت پر بحث ہمارے پیشِ نظر نہیں۔ قادیانت کا ذکر تو اس لئے آگیا ہے کہ ناظر پٹنہ سے ایک صاحب نے قادیان سے نکلنے والے ہفت روزہ بدر (بابت یکم نومبر ۱۹۷۳ء) کے چند اوراق بھیجے ہیں جس میں دو درج ذیل سرخیاں ہیں:۔

"منصب نبوت سے متعلق حضرت مہدیؑ موعود کا عارفانہ علم کلام۔"

اور

"دیوبندی تحریک کے ممتاز عالم مولانا محمد طیب صاحب کا حیرت انگیز اعترافِ حق۔"

ان سرخیوں کے تحت بڑے دو صفحوں کا مضمون لکھا گیا ہے جو دو اجزاء پر مشتمل ہے۔ ایک جزو ہے اپنے مزعومہ مہدی موعود مرزا غلام احمد قادیانی کے خیالات و فرمودات کی تفصیل اور دوسرا جزو ہے حضرت مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند کے متعدد ارشادات جو ان کی دو کتابوں "آفتابِ نبوت" اور "خاتم النبیین" سے لئے گئے ہیں۔ بدر کا مدعا یہ ثابت کرنا ہے کہ خاتم الانبیاءؐ کی نبوت کے بارے میں جو طرزِ فکر اور اسلوبِ تخیل مہدی موعود صاحب کا ہے ٹھیک ایسا ہی طرز و اسلوب حضرت مہتمم صاحب کا ہے اور مہدی موعود پر جن علماء نے گمراہی کے فتوے عائد کئے ہیں انھوں نے جھک ماری ہے۔

فقط مزعومہ مہدی موعود ہی کے ارشادات اگر درج مضمون ہوتے تو ہم کچھ نہ لکھتے کیونکہ ہمیں ان سے ذرہ برابر دلچسپی نہیں لیکن حضرت مہتمم صاحب چونکہ ہمارے اپنے ہیں اور مسلمان بجا طور پر انھیں ایک بڑا عالم، نامور واعظ اور صلاح و تقویٰ کا حامل صحیح العقیدہ بزرگ تصور کرتے ہیں اس لئے کسی بھی مسلمان کو ازراہِ سادہ لوحی یا ازراہ کم علمی دھوکا لگ سکتا ہے کہ قادیانی مذہب برحق ہے اور حضرت مہتمم صاحب جیسا بزرگ اس کی حقانیت سے متفق ہے ــ خود فریندہ تشویش و تحیّر میں پڑ گئے ہیں اسی لئے انھوں نے بدر بھیجا بھی ہے۔ علاوہ ازیں حضرت مہتمم صاحب کی متذکرہ دونوں کتب مسلمانوں میں پڑھی ہی جائیں گی اور پڑھی ہی جا رہی ہوں گی اس لئے ہمیں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بے لاگ نقد و نظر کی جسارت کریں اور برادرانِ اسلام کو اس الجھاؤ اور انتشارِ ذہنی سے بچائیں جو شاعرانہ قسم کے نکتے لامحالہ پیدا کرتے ہیں۔

جہاں تک بدر کے موقف کا تعلق ہے اس کی غلطی

تو اس سے یہی واضح ہے کہ حضرت مہتمم صاحب قادیانیت کو برحق نہیں سمجھتے اور ہرگز یہ خوش گمانی نہیں رکھتے کہ مرزا غلام احمد قادیانی کے دعووں میں کوئی صداقت اور نکتہ سنجیوں میں کوئی ثقاہت ہے۔ جس کا جی چاہے ان سے خط لکھ کر پوچھ لے کہ کیا وہ قادیانی افکار و نظریات سے اتفاق رکھتے ہیں اور مرزا غلام احمد قادیانی کے علم کلام سے مطمئن ہیں۔ ان کا جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ لہٰذا ان کی کسی بھی تحریر سے ایسے مطالب نکالنا جو قادیانیت کے حق میں جاتے ہوں زیادتی ہے۔ جزوی مشابہت تو آدمی اور بندر میں بھی کافی پائی جاتی ہے مگر جو ان دونوں کو ایک جنس قرار دے گا اسے "ڈاروِن" کہیں گے "مومن" نہیں۔ اسی طرح کچھ جزوی مشابہتیں اگر مفروضہ مہدی صاحب اور حضرت مہتمم صاحب کی بعض تحریروں میں دستیاب ہوگئی ہیں تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دونوں افراد میں فکر و نظر کا بھی اتحاد ہے۔

اس بنیادی تنبیہ کے بعد ہم حضرت مہتمم صاحب کے منقولہ فرمودات پر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ اظہارِ خیال کے لائق تو مرزا صاحب کے بھی فرمودات تھے لیکن ان کے بارے میں ہر وسیع المطالعہ جانتا ہے کہ مختلف ادوار میں مختلف قسم کی باتیں لکھتے رہے ہیں۔ کبھی نبوت کا دعویٰ کریں گے کبھی مہدویت کا۔ کبھی ظل و بروز کی دور از کار بحث اٹھائیں گے۔ کبھی صاف مکر جائیں گے کہ ہم نے تو کبھی دعوۂ نبوت نہیں کیا۔ کسی کے پاس الیاس برنی کی "قادیانی مذہب" ہو تو فقط اسی کا مطالعہ کافی ہے۔ کسی دار المطالعہ میں بھی مل سکتی ہے۔ مولانا مودودی کی تفہیم القرآن جلد چہارم میں سورۂ احزاب کی تفسیر دیکھ لی جائے وہاں بھی خاصا مواد ملے گا۔ اور بھی متعدد کتابیں مارکیٹ میں ہیں ایسے متضاد و متخالف افکار پریشاں پر گفتگو کیا کی جائے۔ ان صاحب نے امتِ مسلمہ سے الگ نیا ہی راستہ نکالا۔ محض ایک نمونہ یہ ملاحظہ فرمائیے کہ موصولہ بدر کے اوراق پر تاریخ کی جگہ ہر صفحہ پر انگریزی تاریخ کے ساتھ ـــ "یکم نبوت ۱۳۵۲ ہش" چھپا ہوا ہے۔ بتائیے آپ کیا سمجھے۔ امت کا کلینڈر سنِ ہجری سے آشنا ہے اور اسی کا رواج تمام عالمِ اسلامی میں ہے مگر قادیانی حضرات کو اس سے بھی کد ہوئی اور اپنا جھنڈا الگ اٹھایا۔

خدا کے سپرد۔ ہم ٹھیکیدار نہیں ہیں کہ ہر ایک کو ٹوکیں ہاں وہ سطور ضرور نقل کریں گے جو بدر میں حضرت مہتمم صاحب کی متذکرہ کتابوں کی توصیف میں ارشاد ہوئی ہیں:

> "ان کتابوں میں مولانا محمد طیب صاحب نے حضرت بانیٔ جماعتِ احمدیہ علیہ السلام کے ختم نبوت سے متعلق عارفانہ کلام کی بالواسطہ طور پر تشریح اور مسلسل مختلف طریق اور اسلوب اور انداز اختیار کرکے بڑی شرح و بسط کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل شان محض نبوت ہرگز نہیں ختم نبوت ہے جس کے معنی انقطاعِ نبوت کے نہیں بلکہ مصدرِ نبوت اور سرچشمۂ نبوات کے ہیں اور آپ کا فیضانِ ختم نبوت ازل سے ابد تک جاری و ساری ہے۔ دونوں کتابیں احمدی علم کلام سے بھری پڑی ہیں مگر میں بطور نمونہ صرف چند اقتباسات ہدیۂ قارئین کروں گا۔"

احمدی علم کلام سے مہتمم صاحب کے علم کلام کو کس حد تک مماثلت ہے یہ بحث ان لوگوں کو مبارک جن کے لئے احمدی علم کلام میں کوئی کشش ہے۔ ہم صرف قرآن و سنت کی روشنی میں دیکھیں گے کہ حضرت مہتمم صاحب کے منقولہ فرمودات کی حیثیت کیا ہے اور کہاں تک انھیں قابلِ قبول سمجھا جا سکتا ہے۔

اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ حضرت مہتمم صاحب بہت سے کمالات کے جامع اور فضائل کے حامل ہیں۔ دانشمند۔ حکیم و فرس۔ عمدہ واعظ۔ خلیق و متواضع۔ وسیع المطالعہ۔ سخن سنج و سخن فہم۔ ہمارے مشفق بزرگ ہیں اور خدا جانتا ہے کہ ہم ان سے محبت رکھتے ہیں۔

لیکن نبوت انھیں بھی نہیں ملی۔ اُسی آدم کے بیٹے وہ بھی ہیں جن کی عین سرشت میں بھول چوک اور خطائے اجتہادی اور ذہنی فریب خوردگی اللہ نے پیوست فرمادی ہے لہذا کوئی بعید نہیں کہ اپنے قابلِ رشک علم و فضل کے باوجود انھوں نے کسی بحث میں ٹھوکر بھی کھائی ہو۔ غلطی بھی کی ہو۔ مغالطے کا بھی شکار ہوگئے ہوں۔ غیر معصوم ہی جو ٹھیرے۔ ہم جیسے بے بضاعت کا ان کے کسی سہو و خطا کی طرف انگلی اٹھانا اگرچہ خلافِ ادب سمجھا جائے گا لیکن جب ان کے بعض نقوشِ قلم کو قادیانی فنکار ہتھیارے کے طور پر استعمال کر رہے ہوں اور اندیشہ ہو کہ کچھ سادہ لوح مخلصین کا شکار ہی نہ جائیں تو ہمارا سکوت شاید مناسب نہ ہوگا۔

اقتباسِ اول

"خاتم النبیین کے معنی نبوت کو انتہا تک پہنچا دینے کے ہوئے اور کسی چیز کے انتہا تک پہنچ جانے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی آخری حد تک آجائے کہ اس کے بعد کوئی اور درجہ اور حد باقی نہ رہے۔ اور جس حد تک وہ پہنچے ...
...... اس سے واضح ہوگیا کہ نبوت کے معنی قطع نبوت یا انقطاعِ رسالت کے نہیں کہ اب نبوت کی نعمت دنیا میں باقی نہ رہی۔" (خاتم النبیین۔ صفحہ ۵ د ۶)

درمیانی سطور میں جو نقطے آپ دیکھ رہے ہیں وہ غالباً علامت ہیں اس بات کی کہ ناقل نے بیچ سے کچھ الفاظ یا فقرے حذف کر دیئے ہیں۔ وہ کیا ہوں گے یہ ہم کیسے جان سکتے ہیں جب کہ اصل کتاب ہمارے سامنے نہیں۔ ممکن ہے ان کے حذف سے عبارت کے مفہوم میں تغیر ہوگیا ہو۔ لہذا اقتباس کو مکمل طور پر قابلِ اعتماد نہیں کہہ سکتے لیکن تمام اقتباسات کی روشنی میں ہمیں یہ اعتراف کرنا ہی پڑتا ہے کہ نبوت اور ختمِ نبوت کے سلسلہ میں حضرت مہتمم صاحب نے جو نکات بکھیرے ہیں وہ بہرحال مغالطہ انگیز اور غبار آلود ہیں اس لئے ہم انھیں علم و تفقہ کی کسوٹی پر کسیں گے۔

حضورؐ کے لئے خاتم النبیین کا لقب قرآن سے ماخوذ ہے۔ قرآن میں یہ لفظ ایک ہی جگہ آیا ہے لہذا اس کا صحیح مفہوم و مصداق معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے محلِ استعمال اور سیاق و سباق کو دیکھا جائے اور ذہنی طباعی اور خیالی نکتہ آرائی سے پرہیز کرتے ہوئے اسی مصداق تک محدود رہا جائے جس کی حد بندی اللہ کا کلام کر رہا ہے۔

سورۂ احزاب کو ہمارے عام قارئین کسی مترجم قرآن میں کھول کر سامنے رکھ لیں تو انھیں یہ فیصلہ کرنے میں آسانی ہوگی کہ ہماری تنقید کس حد تک درست یا نادرست ہے۔ یہ سورۃ کوئی ایسی سورت نہیں جو اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب و محامد اور فضائل و خصائص کی تفصیل بتانے کے لئے نازل کی ہو۔ اس کا تو آغاز ہی ان الفاظ سے ہوتا ہے:۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ۔ (اے نبی اللہ سے ڈر اور کفار و منافقین کا کہا نہ مان)

پھر فرمایا گیا:۔ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ (اور پیروی کر اس وحی کی جو تیرے رب کی طرف سے آئے)

پھر فرمایا گیا:۔ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (اور اللہ پر بھروسہ کر)

اس آغاز ہی سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موقعہ پر حاکمِ اعلیٰ کی حیثیت سے اپنے پیغمبرؐ کو خطاب کر رہا ہے۔ نہ کہ اس محبت کرنے والے کی حیثیت سے جو محبوب کے فقط محاسن بیان کرنے کے لئے زبان کھول رہا ہو۔

پھر فوراً بعد وہ ان احکامات کا آغاز فرما دیتا ہے جن
ا ترسیل اس سورت کا اصل مقصود ہے۔ یہ سورۃ بیک وقت
زل نہیں ہوئی بلکہ مختلف اوقات میں اس کے اجزاء نازل
وتے رہے اور یہ سب اجزاء فرامین وقوانین کا مجموعہ ہیں۔
یک خاص قانون جسے اس سورت میں شدومد سے بیان
یا گیا ہے یہ ہے کہ منہ بولے (یا۔ لے پالک) بیٹوں کی حیثیت
یٹوں جیسی ہرگز نہیں۔ یہ تصور غلط ہے کہ ان کی مطلقہ بیویوں
سے نکاح آدمی کے لئے اسی طرح حرام ہو جس طرح حقیقی بیٹوں کی
طلقہ سے حرام ہے۔ اس قانون کی اہمیت کا اندازہ اس سے
یجئے کہ اللہ نے خود حضور ؐ کو حکم فرمایا کہ اپنے منہ بولے بیٹے
ید کی مطلقہ زینب سے نکاح کرو۔ حال یہ ہے کہ اُس معاشرے
یں اسے انتہائی معیوب اور کارِ حرام تصور کیا جاتا تھا۔
ود حضور ؐ ڈر رہے تھے کہ ایسا کرنے پر لوگ نہ جانے کیا کیا
ہیں گے۔ قرآن کا بیان یہ ہے:۔

وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰهُ (اور تو
ڈر رہا تھا لوگوں سے حالانکہ اللہ اس کا زیادہ حق دار ہے کہ اس
سے تو ڈرے)

حضور ؐ کا خوف، ہچکچاہٹ، تامل قدرتی بات تھی۔
سلام ابھی پھیلا نہیں۔ کثیر لوگ ابھی ایمان لائے نہیں۔ ہر
رف دشمنوں کا اژدحام ہے۔ گالی گفتار، سازش، مکر بھی چل
ہا ہے۔ منہ بولے بیٹے سگے بیٹوں جیسے سمجھے جا رہے ہیں اور
لند کی ہدایت یہ ہے کہ اپنے منہ بولے بیٹے کی مطلقہ کو نکاح
یں لے لو۔ کیسی سخت آزمائش۔ مگر اللہ کہتا ہے۔ مَا كَانَ عَلَى
النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ (نبی کے لئے اُس کام
یں رکاوٹ اور ہچکچاہٹ کیسی جو اللہ نے اس کے لئے مقرر
کر دیا ہو) اور کہتا ہے:۔

"اللہ کا حکم تو ایک اٹل فیصلہ ہے۔"

نیز —— "جو لوگ اللہ کا پیغام پہنچانے پر مامور
اور خدا کا خوف رکھتے ہیں وہ کسی اور سے نہیں
ڈرتے اور انھیں اللہ بالکل کافی ہے۔"

پھر اسی کے متصل بعد فرماتا ہے:۔

وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ	محمد تمہارے مردوں میں سے کسی کا
مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ	بھی باپ نہیں ہے، وہ تو اللہ کا
اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ۔	رسول ہے اور خاتم النبیین ہے۔

اور اس کے بعد نصیحت کی جاتی ہے:۔

"اے ایمان والو! اللہ کو کثرت سے یاد کرو اور اسکی
پاکی بیان کرتے رہو صبح وشام۔ وہی ہے جو رحمت
بھیجتا ہے تم پر اور اس کے فرشتے تمھارے لئے دعا
کرتے ہیں تاکہ وہ تمھیں اندھیروں سے نکالکر روشنی
میں لائے۔"

یہ ہے سیاق وسباق خاتم النبیین کے لفظ کا۔ دیانت داری کے ساتھ فیصلہ کیا جائے کہ اس سیاق وسباق میں اس کا منشاء اور مطلب کیا ہو سکتا ہے۔

خاتم کے لغوی معنی کیا ہیں اور محاورات میں اس لفظ کا استعمال کس کس طرح ہے یہ ایک ایسی بحث ہے جو فی نفسہٖ غلط نہیں مگر اِس مقام پر اسے اٹھانا اور نکتہ آفرینیاں کرنا قرآن کے ایک صاف وسادہ بیان کو الجھانا اور محور سے ہٹانا ہے۔ سیاق وسباق قطعیت کے ساتھ بتا رہا ہے کہ یہاں اس لفظ سے کیا مراد ہے اور کیوں اسے استعمال فرمایا گیا۔

لے پالک کو حقیقی بیٹے کی طرح سمجھنے کا باطل تصور چونکہ اس حد تک رچا بسا تھا کہ اگر اللہ صرف لفظاً اسکی تردید پر اکتفا کر لیتا تب بھی دل ودماغ اسے بطیب خاطر قبول کرنے پر تیار نہ ہوتے لہذا اللہ نے حضور ؐ سے عمل کرا کے دکھلا دیا تاکہ کراہت کا ادنیٰ سا شائبہ بھی اہل ایمان کے دلوں میں نہ رہے اور قیامت تک اس پر بلا استکراہ عمل کیا جاتا رہے۔

یہ بات کہ محمد ؐ تم میں سے کسی فرد کے باپ نہیں کوئی تعریف کی بات تو ہے نہیں۔ باپ نہ ہونا عیب ہے، نہ خوبی۔ بے شمار پیغمبر کثیر اولاد کے باپ رہے ہیں اور خود حضور ؐ بھی لڑکیوں کے باپ تو تھے ہی۔ یہ فقرہ توصیفی نہیں بلکہ امرِ واقعہ کا ایک سادہ بیان ہے۔ حضرت زید بجائے زید بن حارثہ کے زید بن محمد ؐ کے نام سے مشہور ہو گئے

تھے۔ حضورؐ نے انھیں اپنے دہانِ مبارک سے بیٹا کہا بھی تھا۔ قرآن تنبیہ کر رہا ہے کہ زبان سے کہنے اور ابنیت فرض کر لینے سے کوئی دو آدمی باپ بیٹے نہیں بن جاتے۔ باپ تو وہ ہے جس کے صُلب سے بیٹا جنم لے۔ محمدؐ کے صُلب سے پیدا شدہ کوئی بیٹا زندہ نہیں۔ صرف لڑکیاں موجود ہیں لہٰذا وہ باپ صرف ان لڑکیوں کے ہیں۔ زید بن حارثہ کے نہیں۔ کسی اور بھی مرد کے نہیں۔ تم لوگ اپنے مفروضہ خیالات اور طبع زاد عقائد سے دست بردار ہوکر امرِ واقعہ کو دیکھو اور یہ طنز و طعن مت کرو کہ لیجئے صاحب محمدؐ نے اپنے بیٹے ہی کی مطلقہ کو بیوی بنالیا۔

جب یہ ایک فقرہ نعت وثنا کا نہیں تو صاف ظاہر ہے کہ جس لفظ خاتم النبیین پر اس کا عطف ہو رہا ہے وہ بھی نعت وثنا کے لئے نہیں بلکہ بیانِ واقعہ کے لئے نازل ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ محمدؐ پر سلسلۂ نبوت ختم ہوگیا۔ اگر وہ بھی دوسرے باطل رسومات کی طرح لے پالک والے باطل تصور کو مٹا کر نہیں جائیں گے تو پھر کون مٹائے گا جب کہ ان کے بعد نبی آنے والا نہیں۔ انھوں نے اپنے لے پالک کی مطلقہ سے اگر نکاح کیا تو اسی لئے کیا کہ ایک نبی اس فعل کو کرلے اس کے جواز میں کسی صاحب ایمان کو شک کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ انھوں نے نبی کی حیثیت سے یہ کام کیا ہے لہٰذا اسے ہر مومن حجت اور دلیل قطعی سمجھے۔ یہ آخری نبی ہیں اس لئے اس فعل کا جواز قیامت تک کے لئے ہے۔ اور کوئی نبی نہیں آئے گا لہٰذا یہ جواز منتر د یا منسوخ ہونے والا نہیں۔

یہ ہے یہاں خاتم النبیین کے لفظ کا مقصد، مدعا، مفہوم اور مصداق۔ اس کے علاوہ کوئی منشاء ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ سیاق وسباق اور موقعہ محل اور اسلوب والفاظ اس پر ناطق ہیں۔

جب یہ واضح ہوگیا تو یہ کہنے کی ضرورت نہ رہی ایک سادہ بیانِ واقعہ کے بجائے اس لفظ کو خالص نعت وثنا کے مفہوم میں لے کر نئے نئے نکتے نکالنا اور دور دور کی کوڑیاں لانا جودتِ طبع کا مظاہرہ تو ہو سکتا ہے فہم قرآن کا مظاہرہ نہیں ہو سکتا۔ حضورؐ کی نعت پر دل و جان قربان۔ آپ کے محامد و محاسن کے لئے قرآن و حدیث میں نصوص کیا کم ہیں۔ خدا کے بعد سب سے بزرگ۔ انسانوں میں سب سے اعلیٰ۔ انبیاء میں سب سے افضل، تمام مخلوق کے سردار، ملائکہ سے بھی اشرف، شفیعِ محشر اور اخلاق وکردار کے پیکرِ درخشاں۔ فداہُ ابی واُمّی۔ مگر بے محل، غیر ضروری طور پر الفاظِ قرآنی کو ربر کی طرح کھینچنا اور کلامِ الٰہی کو اس کے محور سے ہٹانا اور سیدھی سادی بات کو نکاتِ غامضہ اور لطائفِ دقیقہ کی چاند ماری سے فلسفہ بنا ڈالنا دین کی خدمت نہیں، ملت کی خیر خواہی نہیں، شریعت کی تکریم نہیں۔

اب مثلاً حضرت مہتمم صاحب کے منقولہ بالا اقتباس میں فرمایا گیا — "خاتم النبیین کے معنی نبوت کو انتہا تک پہنچا دینے کے ہوئے۔"

بنیادی غلطی یہیں سے شروع ہوگئی۔ قرآن یہاں نبوت کا نہیں نبیوں کا ذکر کر رہا ہے۔ خاتم النبوۃ نہیں فرمایا گیا۔ نبوت ایک وصف ہے اور نبی موصوف۔ جب موصوف کا ذکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ نفسِ نبوت کی حقیقت اور باریکیوں سے کلام کا کوئی تعلق نہیں۔ نبی کسے کہتے ہیں، یہ سب جانتے تھے۔ وہ ہستی جو خدا کی طرف سے پیغام پہنچانے کے لئے مقرر ہوئی ہو۔ اسی معروف وسادہ مفہوم میں حضورؐ کو خاتم النبیین کہا جا رہا ہے یعنی اب کوئی پیغمبر آنے والا نہیں۔ آخری پیغمبرؐ کن اوصاف و محامد کا حامل ہوا کرتا ہے اور نبوت کی معروضی یا درجاتی یا تکنیکی یا فلسفیانہ حیثیت کیا ہے اس طرح کی باتوں سے آیت کا تعلق ہی نہیں ہے۔

دوسری غلطی استنتاج (نتیجہ اخذ کرنے) میں ہے۔ صفات بغیر موصوف کے باقی نہیں رہا کرتیں۔ پانی بہتا ہے بہاؤ وصف ہوا، اور پانی موصوف۔ پانی ہی نہ ہو تو

بھائی الگ سے کوئی چیز نہیں۔ زید حسین ہے۔ حسن الگ کھڑا نظر نہ آئے گا اگر زید قبر میں پہنچ جائے۔ یہ سامنے کی بات ہے کہ اوصاف کا وجود بلکہ تصور تک ذوات و اجسام ہی کے وجود پر منحصر ہے۔ جب حضور پر سلسلۂ نبوت ختم کر دیا گیا اور ان کے بعد کسی نبی کی آمد کا سوال ہی باقی نہ رہا تو اب یہ ماننے کے سوا کیا چارہ ہے کہ وصفِ نبوت دنیا میں اب کہیں نہیں پایا جاتا نہ قیامت تک پایا جائے گا۔ یہ کہنا کہ ختمِ نبوت کے یہ معنی نہیں کہ اب نبوت کی نعمت دنیا میں باقی نہ رہی۔ حیرت ناک ہے۔ جو استدلال حضرت مہتمم صاحب نے فرمایا ہے اس سے تو یہ نتیجہ نکلتا نہیں۔

نبوت ایک منصب ہے نہ کہ کوئی وجودِ خارجی۔ وزارت، گورنری، صدارت یہ سب مناصب ہیں۔ عہدے ہیں۔ مخصوص فرائض کی ذمہ داریوں کے اصطلاحی نام ہیں۔ ایسا نہیں کہ گورنری یا صدارت مستقل بالذات کوئی وجود ہو اور اسے الگ سے دیکھا اور چھوا یا سونگھا یا چکھا جا سکے۔ کرسی پر صدر رونق افروز ہو تو یہ نہ کہہ سکیں گے کہ ذاتِ صدر کے علاوہ صدارت بھی کرسی پر تشریف فرما ہے۔ ٹھیک اسی طرح نبوت ایک منصب ہے نہ کہ وجودِ خارجی۔ انبیاء کے اجسام میں کوئی ایسا عضو یا کیمیاوی مادہ یا خلیہ نہیں پایا جاتا جس کی طرف اشارہ کر کے کہہ سکیں کہ یہ ہے نبوت۔ نہ یہ ممکن ہے کہ نبی تو موجود نہ ہو مگر اسکی نبوت ایک قابلِ مشاہدہ یا لائقِ لمس یا لائقِ ادراک شے کی حیثیت میں موجود رہے جائے۔ منطق، علمِ کلام، فلسفہ، قرآن، حدیث سب اس سے ابا کرتے ہیں۔ پھر آخر یہ کیا بات ہوئی کہ آخری نبی تو دنیا سے چلا جائے مگر نبوت نام کی کوئی چیز باقی رہ جائے۔

کہنا یوں چاہیئے کہ نبوت کے ثمرات و برکات اور اثرات و منافع ختم نہیں ہوئے ہیں۔ وہ باقی ہیں اور انشاء اللہ باقی رہیں گے۔ حضرت مہتمم صاحب نے اگرچہ "نبوت کی نعمت" کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں لیکن پھر سے پڑھ دیکھئے ان کا مطلب یہ نہیں نکلتا کہ نبوت کی برکات دنیا میں باقی ہیں بلکہ صاف صاف یہ مطلب نکلتا ہے کہ جس نعمتِ الٰہی کا نام "نبوت" ہے وہی باقی چلے جا رہی ہے۔ اس کا انقطاع نہیں ہوا۔

اس ادعا کو اگر قادیانی حضرات اپنے حق میں استعمال کریں تو انھیں الزام دینا مشکل ہوگا کیونکہ حضرت مہتمم صاحب کی بات واقعتہً ان کے حق میں جاتی ہے اور یہ ایک مزید ثبوت ہے اس کے غلط ہونے کا کیونکہ جو بات باطل کی تائید کرے وہ خود بھی باطل ہی ہو سکتی ہے۔

اقتباسِ ثانی

"یہ ایک طبعی اصول ہے کہ جو وصف کسی پر ختم ہوتا ہے اسی سے شروع ہوتا ہے جو کسی چیز کا منتہا ہوتا ہے وہی اس کا مبداء بھی ہوتا ہے اور جو کسی شے کے حق میں خاتم یعنی مکمل ہوتا ہے وہی اس کے حق میں فاتح اور سرچشمہ بھی ہوتا ہے ہم سورج کو کہیں کہ وہ خاتم الانوار ہے جس پر نور کے سارے مراتب ختم ہو جاتے ہیں تو قدرتاً اسی کو سرچشمۂ انوار بھی ماننا پڑے گا۔ ...... ٹھیک اسی طرح جبکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہوا اور اس کے معنے بھی واضح ہو گئے کہ نبوت اور کمالاتِ نبوت آپ پر پہنچکر ختم ہو گئے اور آپ ہی کمالاتِ علم و عمل کے منتہا ہوئے تو اصولِ مذکورہ کی رُو سے آپ ہی کو ان کمالات بشری کا مبداء اور سرچشمہ بھی ماننا پڑے گا کہ آپ ہی سے ان کمالات کا افتتاح اور آغاز بھی ہوا اور جسے بھی نبوت یا کمالاتِ نبوت کا کوئی شمہ ملا وہ آپ ہی کے واسطہ اور فیض سے ملا ہے۔" (خاتم النبیین، ص۹-۱۰)

جس اصولِ طبعی کے بیان سے اس اقتباس کا آغاز ہوا ہے وہ کیا واقعی کوئی اصول ہے؟ طبیعیات کے پورے لٹریچر میں

کسی ایک مقام کا تو حوالہ معلوم ہونا چاہئیے جہاں اس اصول کا اندراج ہوا ہو۔ ہم اقرار کریں گے کہ اس اصول سے متفق ہونے کے لئے ہمیں علم و منطق کے دفتر میں کوئی بھی معقول وجہ نہیں مل سکی۔

آپ نے فلاں گھرانے کی دعوت کی۔ فرداً فرداً مدعوئین آتے گئے۔ آپ کا لڑکا نظر رکھ رہا تھا کہ کون کون آتا جا رہا ہے۔ اسے آپ نے ہدایت کی تھی کہ جب سب آجائیں تو مجھے بتانا۔ رفتہ رفتہ سبھی آگئے۔ بس ایک فرد رہ گیا۔ کچھ دیر بعد وہ بھی آجاتا ہے تو اس وقت بیٹا آپ سے کہے گا۔ یا والد می جاء خاتمُ القوم۔ (ابا جی مدعو گھرانے کا آخری فرد بھی آگیا)

یہ عربی کا معروف اسلوب ہے۔ یہی اسلوب اور یہی لفظ خاتَم (تا کے زبر سے) قرآن میں استعمال ہوا ہے۔ اب غور کیا جائے وہ نکات کہاں ہیں جو زیر بیان سے پیدا کئے گئے ہیں۔ آمد ایک وصف تھا جو آخری فرد کی آمد پر تمام ہو گیا مگر کیا یہی فرد آمد کا مبدا بھی ہے اور کیا اسے ہم اس معنی میں مُکمِل (درجۂ کمال کو پہنچانے والا) بھی کہہ سکتے ہیں کہ "آمد" کے متعدد نیچے اونچے مراتب ہوں اور یہ آخر میں آنے والا سب سے اونچے درجے پر فائز ہو۔ ظاہر ہے اس نکتہ سنجی کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ آمد کی ابتدا مدعوئین کے پہلے فرد سے ہوئی تھی جیسے کہ نبوت کی ابتدا حضرت آدمؑ سے ہوئی۔ بعد میں جو لوگ آتے رہے وہ اس سلسلۂ آمد کا مبدا کس معنی میں ہو سکتے ہیں۔ نبوت کا وصف خدا کی تکوینی اسکیم سے نکلا ہے۔ وہی نبوت دینے والا ہے اور نبوت کا مبدا اسی کے حکم اور مرضی کو کہہ سکتے ہیں نہ کہ کسی نبی کو۔ آخری نبی کی آمد پر اگر سلسلۂ نبوت تکمیل پا گیا تو یہ تکمیل بھی آخری نبی کا اپنا کارنامہ نہیں۔ نہ اس کے ذاتی ارادے یا عمل یا مرضی سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ مُکمِل یعنی تکمیل کو پہنچانے والا خدا ہے نہ کہ یہ نبی۔ یہاں نبی کی حیثیت فاعل کی نہیں منفعل کی ہے۔

سورج کی مثال نفسِ دعویٰ سے مطابقت نہیں رکھتی۔ یہ بات تو سائنسی دریافتوں سے قبل بھی معلوم تھی کہ آسمان پر جتنے نجوم چمکتے نظر آرہے ہیں وہ سب سورج کے رہینِ منت نہیں ہیں۔ بس چاند وہ سیارہ ہے جو سورج سے کسبِ ضیا کر رہا ہے۔ باقی اربوں کھربوں تاروں کی ضیا ان کی اپنی ضیا ہے۔ ان کا نور اپنا نور ہے۔ سورج کے احسان سے بے نیاز۔ اپنی مستقل تابانی رکھنے والے۔ لیکن اب سائنس نے تو یہ بھی بتا دیا ہے کہ آسمان میں کروڑوں سورج اور ہیں جن میں سے نہ جانے کتنے ایسے ہیں جو ہمارے سورج سے بے شمار بڑے اور بے شمار روشن ہیں۔ ہمارا سورج ان کی تابش و ضیا باری کے آگے کچھ بھی نہیں۔ پھر بھلا کیا معنی رہ جاتے ہیں اس بات کے کہ سورج ہی سرچشمۂ انوار ہے۔ سورج ہی روشنی کا مکمل اور اس کے حق میں فاتح ہے۔

واحد حقیقت یہ ہے کہ نور و ضیاء کا مبدا اور سرچشمہ کائنات میں سوائے ذاتِ باری کے کوئی نہیں۔ اور اسی طرح نبوت کا سرچشمہ نہ حضرت ابراہیمؑ ہیں نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ انھیں اللہ نے اور جو بھی صفاتِ عالیہ عطا کی ہیں بجا مگر نبوت کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے بشریت کا معاملہ۔ بشریت ایک وصفِ نوعی ہے جس کا فی ذاتہٖ کوئی خارجی وجود نہیں۔ نہ فی ذاتہٖ اس کے الگ الگ مدارج مراتب ہیں۔ اسی طرح نبوت ایک وصفِ منصبی ہے جو خارج میں کوئی ذاتی وجود نہیں رکھتی اور مدارج و مراتب سے معریٰ ہے۔ فلاں نبی پہلے آیا اور فلاں بعد میں۔ یہ ترتیب تکوینی ہے اس سے فضل و مرتبت کا تعلق نہیں ہے۔ ایسا کوئی قاعدہ شریعت نے بیان نہیں کیا کہ ہر وہ نبی جو بعد میں آئے گا پچھلے سب نبیوں سے لازماً افضل ہی ہوگا تلک الرسل فضلنا بعضھم علی بعض (بے شک ہم نے بعض رسولوں کو بعض پر فضیلت دی) مگر اس فضیلت کی بناء آمد کی ترتیب اور تقدیم و تاخیر پر نہیں بلکہ وصف پر ہے۔ متعدد انبیاء ہیں جو حضرت ابراہیمؑ سے بعد میں آئے مگر انھیں حضرت موصوف سے افضل و برتر نہیں

مانا جاتا۔ نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ سابق انبیاء کی نبوت کا مبداء اور سرچشمہ ہیں۔

مبدا اور مکمل والی شاعری سے آگے بڑھ کر جب ہم اگلے فقرے پڑھتے ہیں تو مزید شدت سے یہ احساس ہوتا ہے کہ حضرت مہتمم صاحب پر شاعرانہ عقیدت بہت زیادہ غالب آگئی ہے۔

حضورؐ کا خاتم النبیین ہونا بلا شبہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہے اور کسی اور دلیل کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے جب قرآن نے صاف الفاظ میں بیان کر دیا۔ مگر آیت کا سیاق و سباق اور مفہوم آپ دیکھ ہی چکے کہ اس لقب کا کیا مطلب ہے۔ یہی کہ آپؐ آخری نبی ہیں اور اب کوئی نبی نہیں آئے گا۔ کمالات کی کوئی بحث نہیں۔ نعت کا کوئی محل نہیں۔

ابھی مثال میں آپ نے دیکھا کہ خاتم القوم اُس آخری فرد کے لئے کہا گیا جو سب سے بعد میں آیا تھا۔ یہ فرد پہلے آنے والوں سے مراتب میں کم ہے یا زیادہ۔ افضل ہے یا کم رتبہ۔ اس سے قول کو کوئی واسطہ نہیں۔ یہ شخص اپنے اوصاف و محامد کی بنا پر افضل ترین ہو تو اس کے فضل و شرف کا انکار نہ ہوگا لیکن یہ دعویٰ تو نہ کر سکیں گے کہ اس فضل و شرف کا سبب اور مبنیٰ اس کا آخر میں آنا ہے اسی طرح یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ حضورؐ انبیاء میں افضل تر تھے لیکن اس فضل کی بنیاد زیر تذکرہ آیت کے لفظ خاتم النبیین میں نہیں۔ یہ لفظ کمالات و درجات کے تعلق سے نہیں بولا گیا۔ اسے اپنے سادہ اور معلوم مصداق سے ہٹا کر نکاتِ لطیفہ کا مصدر بنانا فلسفیانہ شاعری ہے۔ قرآن میں اضافہ ہے۔ نامشکور سعی ہے۔ انصاف اور معقولیت اور منطقی درایت اسے ہرگز نہ کہہ سکیں گے۔

پھر آخری فقرے میں تو غضب ہی کر دیا گیا۔

"اور جسے بھی نبوت یا کمالات نبوت کا کوئی شمہ ملا وہ آپ ہی کے واسطہ اور فیض سے ملا ہے۔"

ضرورت ہے کہ اس کا تجزیہ کیا جائے۔

جہاں تک نبوت کا تعلق ہے ایسی کوئی نص اور دلیلِ قوی موجود نہیں ہے کہ جملہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت آخری نبی کی نبوت سے مشتق یا مستفیض ہو۔ سادہ و صاف واقعہ یہ ہے کہ جتنے بھی انبیاءؑ گذرے ان کے زمانوں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بشری وجود تھا ہی نہیں۔ کتب سماوی میں ایک آنے والے پیغمبر کی خبریں تو دی جاتی رہیں مگر یہ نہیں کہا گیا کہ اس پیغمبر کو ہم کہیں پیدا کر چکے ہیں اور آخر میں وہیں سے زمین پر اتاریں گے۔ تمام انبیاء کے ادوار ختم ہو گئے۔ پھر آخری نبیؐ نے اپنی ماں کے پیٹ سے اسی طرح جنم لیا جس طرح دوسرے انسان لیتے ہیں۔ یہ نبی پچھلے انبیاء کے زمانوں میں کہیں چھپا کر رکھا گیا ہو اور اس کی ذات سے نبوت کا دریا پھوٹ کر بعض انسانوں کو وقتاً فوقتاً آبِ نبوت میں غسل دیتا رہا ہو ایسا تو کسی نص اور وحی سے معلوم نہیں ہوا۔ پھر کیسے مان لیں کہ ایک ایسا وجود اپنے اثرات ڈال سکتا ہے جو فی الحقیقت موجود ہی نہ ہو۔

بعض روایات ایسی بے شک ملتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ نے سب سے پہلے حضورؐ کا نور پیدا کیا۔ لیکن ان روایات کے سلسلے میں چند باتیں اچھی طرح سمجھ لینی چاہئیں۔

ایک یہ کہ ان کی سندیں صحیح و قوی نہیں ہیں اور اسی لئے ان معروف محدثین نے انھیں اپنی کتابوں میں نہیں لیا جو صحیح و غلط اور قوی و ضعیف کے معاملہ میں کافی محتاط تھے۔

دوسرے ان میں سے مضبوط تر روایت کی بھی حیثیت ائمۂ فن کے نزدیک اس سے بڑھ کر نہیں کہ وہ فقط گمانِ غالب یعنی ظن کا فائدہ دے سکتی ہے عزم و یقین کا نہیں۔ اسے اسی صورت میں قبول کیا جا سکے گا جب احادیثِ قویہ اور آیاتِ قرآنیہ کے دئیے ہوئے

تصورات وعقائد اور اصول ومناہج اس سے مطابقت و موافقت کر سکتے ہوں۔ اگر تصادم و تخالف کی صورت پیدا ہوگئی تو اسے ناقابل التفات قرار دیدیا جائیگا۔

تیسرے ان روایات میں نور محمدیؐ کا ذکر ہے ذات محمدیؐ کا نہیں اور نور جس چیز کا بھی نام ہو نبوت بہرحال اس سے الگ شے ہے۔ نور، روشنی، ضیا، تابانی، اُجالا کوئی لفظ استعمال کیجئے۔ یہ بہرحال محسوس ومشاہد شے کا نام ہے۔ آدمی کی آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے اور دیکھتی ہے۔ لیکن کیا نبوت بھی اسی طرح کوئی الگ سے نظر آنے والی چیز ہے۔ وہ تو جیسا کہ ہم وضاحت کر آئے ایک منصب کا اصطلاحی نام ہے۔ اس کا تعلق انبیاء کی ذوات سے کم وبیش ایسا ہی ہے جیسے تمام انسانوں سے قرآنی احکام کا تعلق۔ نبوت ایک فیصلہ ہے جو اللہ نے کچھ بندوں کے بارے میں کیا اور اللہ کے فیصلے مخلوق نہیں ہوا کرتے نہ ان کو کسی بھی مفکر نے مخلوقات اور مصنوعات کی فہرست میں شامل کیا ہے۔

اگر واقعی سب سے پہلے حضورؐ کا نور ہی پیدا کیا گیا ہو تو اس کے یہ معنی نہیں ہوں گے کہ نور ہی کی طرح نبوت بھی کوئی روح یا روشنی جیسی خارجی وجود رکھنے والی شے تھی جسے اُو قت پیدا کیا گیا۔ بہت سے بہت یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضورؐ کا نبی بنایا جانا تو اللہ کے علم میں ہمیشہ سے تھا لہٰذا جس وقت ان کا نور پیدا کیا اُس وقت بھی وہ نبوت سے بے تعلق تو نہ ہوگا۔ لیکن اس کہنے سے کچھ حاصل نہیں۔ نبوتِ محمدیؐ کی طرح دوسرے انبیاء علیہم السلام کی نبوتوں کا علم بھی تو اللہ کو ہمیشہ سے تھا پھر حضورؐ کی تخصیص باری اور تقدم کیسے ثابت ہوا۔ علاوہ ازیں علم الٰہی مخلوقات کے قبیل سے نہیں۔ وہ تو ازلی وابدی وصفِ باری ہے۔ اس کے اعتبار سے کوئی نبوتِ محمدیؐ کو تقدم دے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نبوتِ محمدیؐ —— بلکہ سارے ہی انبیاء کی نبوتیں ازلی ابدی ہیں۔ اوصافِ خداوندی کی طرح قدیم ہیں۔ یہ ناصریح البطلان ہیں لہٰذا البعض غیر قوی روایات کو قبول کر لینے کی صورت میں بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نبوتِ محمدیؐ سب سے پہلے پیدا کی گئی۔ جب یہی ثابت نہیں ہوتا تو یہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ باقی سب نبیوں کی نبوتیں اسی ایک نبوت کے سرچشمہ سے نکلی ہیں۔

رہی کمالاتِ نبوت کی بات۔ تو اس مبہم کو مفصل ہونا چاہیئے۔ نبوت کے بہت سے اجزاء ہیں لیکن اجزاء کی نوعیت ایسی نہیں ہے جیسے جسم انسانی یا نباتات وجمادات کے اجسام بہت سے اجزاء پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہ نوعیت تو اس وقت ہوتی ہے جب نبوت کا کوئی خارجی وجود ہوتا۔ وہ کوئی جسم ہوتی۔ یا جسم نہ سہی بجلی جیسا کوئی مثبت اور قابلِ احساس وجود رکھتی۔ مگر کہاں۔ وہ تو اسی طرح ایک اعتباری اور خالص معنوی شے ہے جیسے صدارت ووزارت۔ اس لئے اسکے اجزاء اُن اوصاف وخواص ہی کو کہا جاسکے گا جو معناً اس کے لئے ضروری ہوں۔ جیسے سچ بولنا۔ انصاف کرنا۔ سچے خواب دیکھنا۔ مکروہات سے بچنا۔ حسن اخلاق سے وابستہ رہنا۔ یہ تمام اوصاف اجزائے نبوت ہیں مگر مؤخر الذکر مفہوم میں۔ اگر یہ پہلے مفہوم میں اجزاء ہوتے تو پھر امت کا مسلم عقیدہ یہ نہ ہوتا کہ حضورؐ کے بعد کوئی خواہ کتنا ہی بڑا متقی اور نکوکار ہو وہ نبی نہیں ہو سکتا۔ اس متفقہ عقیدے ہی سے ظاہر ہے کہ نبوت فی نفسہ ان اجزاء سے الگ ایک چیز ہے جس طرح روح جسمانی مادوں اور گوشت پوست سے الگ ایک چیز ہے۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ روح مخلوق ہے اور ایک وجود خارجی رکھتی ہے مگر نبوت وجود خارجی یا وجود مستقل نہیں رکھتی وہ صرف مرضیِ رب کی ترجمانی کرنے والی ایک معنوی شے ہے۔

جب یہ بات سمجھ لی گئی تو یہ بھی صاف ہو گیا کہ نبوت کے بعض خواص واوصاف کا آج بھی پایا جانا یہ معنی نہیں رکھتا کہ نفسِ نبوت بھی پائی جا رہی ہو۔ صداقت عمل، حسنِ اخلاق آج بھی ناپید نہیں۔ سچے خواب آج بھی دیکھے جاتے ہیں۔ اولیاء اللہ سے کرامتیں آج بھی صادر ہوتی ہیں۔ ان سب پر نبوت کے اجزاء

یا خواص یا اثرات کا اطلاق ہو سکتا ہے مگر نفس نبوت کا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ یہ جو کچھ لوگوں نے ظلی اور بروزی نبوت کا فتنہ کھڑا کیا ہے یہ اسی کم فہمی کا نتیجہ ہے کہ نبوت کی حقیقت اور اصلیت کو نظر انداز کیا گیا اور شاعرانہ تخیلات کے سہارے دور از کار مفروضات گھڑ لئے گئے۔

اقتباس ثالث :-

"آپ کی سیرت کا بیان محض کمال کا بیان نہیں بلکہ امتیازی کمالات اور ان کے بھی انتہائی نقاط کا بیان ہے جو اسی وقت ممکن ہے کہ آپ کی ختم نبوت کو مانا جائے کہ یہ امتیازات اور امتیازی کمالات مطلق نبوت کے آثار نہیں بلکہ ختم نبوت کے آثار ہیں کیونکہ ختم نبوت خود ہی نفس نبوت سے ممتاز اور افضل ہے کہ سرچشمۂ نبوّات ہے۔" (خاتم النبیین صفحہ ۱۸)

اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت مہتمم صاحب قادیانی عقیدے کی تردید کر رہے ہیں نہ کہ تائید۔ ختم نبوت پر زور دینا یہ معنی رکھتا ہے کہ مرزا غلام احمد کو نبی تصور کرنا باطل ہے خواہ ظل و بروز اور تاویلات کے کتنے ہی غلاف چڑھائے جائیں۔

لیکن صاحب مضمون نے شاید اسے قادیانیت کا مؤید اس لئے سمجھ لیا ہے کہ اس میں حضور کے ختم نبوت کو سرچشمۂ نبوّات کہا گیا ہے۔ جب ختم نبوت بھی سرچشمۂ نبوات ٹھہرا تو قادیانیوں کا یہ استنباط بے جا نہیں کہا جا سکتا کہ ابھی انبیاء کی گنجائش موجود ہے کیونکہ جب سرچشمہ موجود ہے تو اس سے نئی نہریں بھی نکالی جا سکتی ہیں۔ جسے موقعہ ملے اس سرچشمے سے ڈول بھر لے اور آب نبوت سے غسل کر کے نبی بن جائے۔

ہم دکھ کے ساتھ عرض کریں گے کہ یہاں بھی حقائق شاعری میں گم ہو گئے ہیں۔ غور کیجئے۔ ختم ہو جانا ایک سلبی صفت ہے۔ خاتمہ گویا ایک اعتباری لکیر کو کہتے ہیں جو وجود اور عدم کے درمیان کھنچتی ہے۔ دھوپ اور سائے کی مثال لیجئے۔ جہاں یہ دونوں مل رہے ہوں وہاں آپ ایک خط کا احساس ضرور کریں گے جو ان دونوں کو جدا کر رہا ہوگا لیکن تجزیہ کر کے بتلایئے کیا واقعی یہاں کوئی ایسا خط موجود ہے جو دھوپ اور سائے دونوں سے الگ اپنا کوئی مستقل وجود رکھتا ہو۔ جس کی طرف انگلی اٹھا کر کہہ سکیں کہ یہ دھوپ اور سائے کے علاوہ ایک شے ہے جو ان دونوں کو جدا کر رہی ہے۔ ہمیں یقین ہے آپ کا جواب نفی میں ہوگا۔ دھوپ اور سایہ دونوں ایک حد پر ختم ضرور ہوئے ہیں لیکن یہ حد ان کے نفس الامری وجود پر زائد کوئی شے نہیں۔ اسی طرح رسول اللہ پر سلسلۂ نبوت کا خاتمہ امر واقعہ ہے بے شک ہے لیکن خاتمہ فقط ایک سلبی مفہوم ہے اور ختم نبوت کو نفس نبوت سے ممتاز اور افضل قرار دے کر نبوّات کا سرچشمہ کہنا ایک ایسا قول ہے جس میں فقط الفاظ ہیں معانی نہیں۔ نکتہ آفرینی ہے۔ استدلال نہیں۔ تشاعر ہے برہان نہیں۔

اقتباس رابع

"سب جانتے ہیں کہ اس ایمانی حرارت اور گرمی عشق خداوندی کے سرچشمے انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان کی ایمان گرمی کا واحد سرچشمہ ذات بابرکات نبوی ہے کیونکہ آپ خاتم النبوۃ ہیں جس کے فیض سے انبیاء و امم کو روحانی حرارت ملی ہے۔ پس اور انبیاء اگر نجوم نبوت ہیں تو آپ آفتاب نبوت ہیں۔ اس لئے اگلوں اور پچھلوں کی ایمانی آب و تاب اور روشنی کا سرچشمہ آفتاب نبوت ہے۔"

(آفتاب نبوت صفحہ ۴۸)

اس پر کچھ زیادہ کہنا غیر ضروری ہوگا کہ اوپر کی گفتگو اس کا احاطہ کر چکی۔ بے شک حرارت ایمانی کے زندہ پیکر اور مہبط انبیاء ہی تھے۔ ان پر لاکھوں سلام۔ لیکن یہ دعویٰ دلیل سے

محروم اور عقل و منطق کی پشت پناہی سے عاری ہے کہ پچھلے تمام انبیاء کی حرارتِ ایمانی اور گرمی عشق آخری نبی کی رہینِ منت ہو۔ آخری نبی کو مرتبے کے لحاظ سے آفتاب اور دوسروں کو نجوم کہدینا اچھی تمثیل ہے لیکن جس طرح نجوم کی ضیا ان کی اپنی نیا ہے سورج پر اس کا انحصار نہیں اسی طرح ہر ہر نبی کی بوت اس کی اپنی دولت ہے جو اللہ نے براہ راست عطا کی ہے۔ سب کو کسی بندے کا محتاج اور باج گذار بنادینے سے کہیں بہتر ہے کہ خدائے وحدہٗ لاشریک کا ممنون بنا یا ائے جس کی بخشش و عطا اور آقائی مسلّمات میں سے ہے۔ لوئے عقیدت کسی بھی نوع کا ہو شرعاً پسندیدہ نہیں اور رد حضورؐ نے لا تطرونی فرماکر تنبیہ کردی ہے کہ میرے رے میں شاعرانہ بلند پروازیاں مت کرو۔ کما اَطْرَتِ نصاریٰ عیسٰی ابن مریم (جیسے عیسائیوں نے عیسٰی ابن یمؑ کو بڑھایا چڑھایا)

تباس خامس

"آپ کا اصل امتیازی وصف یہ ہے کہ آپ نورِ نبوت میں سب انبیاء کے مربی ہیں! اُن کے حق میں مصدرِ فیض اور ان کے انوارِ کمال کی اصل ہیں۔ اس لئے اصل میں نبی آپ ہیں اور دوسرے انبیاء علیہم السلام اصل سے نہیں بلکہ آپ کے فیض سے نبی ہوئے ہیں۔" (آفتاب نبوت، ص۱۰۸)

کسی بات کو بار بار الفاظ بدل کر دہرانا دلیل کا قائم مقام یں ہوسکتا۔ جو کچھ پچھلے اقتباسات میں کہا گیا وہی یہاں لفظی اضافہ کے ساتھ موجود ہے۔

یہ بات ہم نہیں چھپائیں گے کہ حضورؐ کے لئے یہ طرزِ ۔ اختیار کرنے والے حضرت مہتمم صاحب پہلے آدمی نہیں بلکہ بعض سلف کے یہاں بھی اس طرح کی چیزیں ملتی ہیں حتیٰ لامہ شبیر احمد عثمانیؒ جیسے نامور مفسر قرآن نے خاتم النبیین اشیہ میں یہ الفاظ لکھے ؛۔

"بعض محققین کے نزدیک تو انبیائے سابقین اپنے اپنے عہد میں بھی خاتم الانبیاء صلعم کی روحانیت عظمیٰ ہی سے مستفید ہوتے تھے۔ جیسے رات کو چاند اور ستارے سورج کے نور سے مستفید ہوتے ہیں حالانکہ سورج اس وقت دکھائی نہیں دیتا۔ اور جس طرح روشنی کے تمام مراتب عالم اسباب میں آفتاب پر ختم ہوجاتے ہیں اسی طرح نبوت و رسالت کے تمام مراتب و کمالات کا سلسلہ بھی روحِ محمدی صلعم پر ختم ہوتا ہے۔"

علامہ عثمانیؒ ہمارے چچا تھے اور اپنے زمانے کے بے نظیر عالم ان میں اور ہم میں علم و تبحّر کے اعتبار سے سورج اور چراغ کی نسبت ہے لیکن جن علمی اصولوں پر ان کا ایمان تھا وہ اصول شخصیات کے تابع نہیں اور ان ہی اصولوں کی روشنی میں ہم محسوس کرتے ہیں کہ محققین سے جس خیال کو عمّ مکرم نے منسوب فرمایا ہے وہ مجرد ایک خیال ہے جس کیلئے مضبوط دلائل نہیں پائے جاتے۔

نجوم اور سورج کی جو تمثیل بیان کی گئی اس کو تحلیل کرکے دیکھا جائے تو اس کے پیچھے یہ مفروضہ کام کرتا نظر آتا ہے کہ نورِ محمدیؐ سب سے پہلے پیدا کیا گیا اور اس کے بعد نوعِ بشر تخلیق کی گئی۔ گویا حضورؐ ظاہراً چاہے بعد میں پیدا ہوئے ہوں مگر باطناً وہ اس وقت بھی کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی شکل میں موجود تھے جب پچھلے انبیاء آتے اور جاتے رہے۔

یہ مفروضہ جیسا کہ ہم اشارہ کر آئے ہیں کمزور روایات پر قائم ہے جنھیں حجت نہیں مانا جاسکتا۔ نیز یہ بھی ہم عرض کرچکے کہ آسمان میں نظر آنے والے تمام ستارے اس سورج سے نور حاصل نہیں کرتے جو ہماری دنیا پر طلوع و غروب ہو رہا ہے۔ نہ روشنی کے تمام مراتب اس سورج پر ختم ہوگئے ہیں۔ سائنس کی آنکھ نے اسی عالم اسباب میں کتنے ہی سورج اس سے بڑھ کر روشن دیکھ لئے ہیں۔ لہٰذا یہ تمثیل حسنِ خیال اور جمالِ انشاء کا نمونہ تو ہوئی مگر حقائق سے ہم آہنگ نہ ہوئی۔

اور اسے بھی ہم نظر انداز نہیں کرسکتے کہ علامہ عثمانیؒ

کا ذاتی خیال وہ نہیں ہے جو بعض محققین کا ہے۔ اپنا خیال تو انھوں نے حاشیہ کی ابتدائی سطور میں بیان کیا محققین کے خیال کو وہ نہ اپنا سکے۔ اگر انھیں اس سے کامل اتفاق ہوتا تو بطور تفسیر آغاز ہی میں اسے بیان کرتے بس بعض محققین تک محدود نہ کر دیتے۔

حاشیہ کا خاتمہ جن فقروں پر علامہ عثمانیؒ نے کیا ہے انھیں بھی پڑھ لیا جائے:۔

"ختم نبوت کے متعلق قرآن، حدیث اجماع وغیرہ سے سیکڑوں دلائل جمع کر کے بعض علمائے عصر نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ مطالعہ کے بعد ذرا تردد نہیں رہتا کہ اس عقیدے کا منکر قطعاً کافر اور ملتِ اسلام سے خارج ہے۔"

اب اندازہ کر لیجئے کہ جو لوگ غیر مبہم انداز میں ختمِ رسالت کو نہ مانیں بلکہ خوشنما الفاظ کے ہیر پھیر سے ضمنی ذیلی اور ظلی و بروزی نبوتوں کی گنجائش نکالے جائیں وہ کہاں تک مومنِ صادق ہو سکتے ہیں۔

ایک عجیب تر بات یہ ہے کہ حضرت مہتمم صاحب تمام انبیاء کو حضورؐ کا طفیلی نبی قرار دیتے ہوئے یہ تک دعویٰ کر رہے ہیں کہ حضورؐ کا اصل امتیازی وصف یہی ہے۔ اگر اسے مان لیں تو مجبوراً یہ بھی ماننا ہوگا کہ قرآن نے پیغمبر کے تعارف کا حق ادا نہیں کیا۔ پیغمبر کے گوناگوں اوصاف و محامد اور درجات و مراتب کا تذکرہ قرآن میں موجود ہے لیکن کیسی عجیب بات ہے کہ وہی وصف دا متیاز موجود نہیں جسے اصل قرار دیا جا رہا ہے۔ کیا یہ قابلِ فہم اور قرینِ قیاس ہے؟

اقتباس سادس

"حضورؐ کی شان محض نبوت ہی نہیں نکلتی بلکہ نبوّت بخشی بھی نکلتی ہے کہ جو بھی نبوت کی استعداد پایا ہوا فرد آپ کے سامنے آگیا نبی ہوگیا۔"

(آفتاب نبوت، صفحہ ۱۰۱)

مبالغے نے دو قدم اور آگے بڑھائے۔ مہتمم صاحب کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی دنیا میں تشریف آوری سے قبل جتنے بھی نبی مبعوث ہوئے وہ اسی نورِ محمدیؐ کے فیض و اثر اور بخشش و عطا سے نبی ہوئے جو پہلے ہی تخلیق ہو چکا تھا۔ گویا کسی بھی نبی کو اللہ کی طرف سے نبوت براہ راست نہیں ملی بلکہ نورِ محمدیؐ میں نبوت کا جو عظیم خزانہ اللہ نے رکھ دیا تھا وہی تھوڑا تھوڑا تقسیم ہوتا رہا۔ بلکہ "نبوت بخشی" کے الفاظ تو یہ بتاتے ہیں کہ نورِ محمدیؐ اپنی ابتدائے آفرینش ہی میں ایک ایسا وجود تھا جس میں ارادہ شعور، اختیار، قدرت اور عمل کے اوصاف پائے جاتے تھے۔ وہ یہ تمیز کر سکتا تھا کہ فلاں افراد میں نبوت کے تحمل کی استعداد ہے اور فلاں میں نہیں ہے اور تمیز کے بعد اربابِ استعداد کو نبوت عطا کرتا رہتا تھا۔ اس طرح نبی سازی کا سارا کریڈٹ صرف نبوتِ محمدیؐ کی حد تک تو اللہ کے حصے میں آتا ہے باقی بے شمار انبیاء کی نبوتوں کا کریڈٹ حضورؐ کو مل جاتا ہے۔

قادیانیوں کو اس سے یہ استدلال بھی ملا کہ روحِ محمدیؐ تو بہرحال فنا نہیں ہوئی۔ وہ آج بھی کہیں نہ کہیں موجود ہی ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ پہلے اس نے ہزاروں انسانوں کو نبوت بخشی تو اب نہ بخشے۔ اب بھی ایسے بندے پیدا ہوتے ہی رہتے ہیں جو استعدادِ نبوت کے حامل ہوں لہٰذا مرزا غلام احمد قادیانی ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ روحِ محمدیؐ اسے نبوت بخشنے میں بخل کرے۔ اس میں تو بلا کی استعداد موجود تھی اور وہ تو خیر سے مہدیِ موعود ٹھیرا۔

خدایا ہم پر رحم فرما۔

اللہ کے رسول فرماتے ہیں۔ لو کان بعدی نبیٌ لکان عمر (میرے بعد اگر کوئی نبی ہو سکتا تو عمرؓ ہوتا) نیز فرماتے ہیں۔ ما طلعت الشمس علیٰ رجلٍ خیرٍ من عمرَ (عمر سے بہتر کسی شخص پر سورج طلوع نہیں ہوا) اس طرح کی متعدد احادیث ظاہر کرتی ہیں کہ حضرت عمرؓ میں وہ استعداد موجود تھی جو نبوت کے لئے کافی ہوتی ہے لیکن نبوت بخشنے والے خدا ہی نے جب یہ سلسلہ ختم کر دیا تو کون کسی کو نبوت دے سکتا۔

یہیں سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حضورؐ کی طرف "نبوت بخشی" کا انتساب کر کے مہتمم صاحب نے احتیاط کو نظر انداز کر دیا۔

"جو بھی نبوت کی استعداد پایا ہوا فرد آپ کے سامنے آگیا نبی ہو گیا۔"

یہ دعویٰ اگر صحیح ہے تو کم سے کم حضرت عمرؓ کو تو نبی ہونا ہی چاہئیے تھا کہ ان کی استعداد پہ مہرِ تصدیق خود زبانِ رسالت لگا رہی ہے۔

نبوت کو نور اور ضیا سے تشبیہ دینا ہی بنیاداً غلط ہے آفتاب کے سامنے آپ آئینہ رکھیں لازماً وہ دمک اٹھے گا۔ لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضرت عمرؓ بہ نفسِ نفیس حضورؐ کے سامنے ہیں لیکن نبی نہیں بن پائے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نبوت عکس و انعکاس اور فیض و استفاضہ کی تشبیہات سے مطابقت نہیں رکھتی۔

اقتباس شائع

"جیسے آفتاب کے لئے محض نور ہی ہونا اصل کمال نہیں بلکہ مصدرِ نور اور اصل انوار ہونا کمال ہے ایسے ہی آفتابِ نبوت ذات بابرکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے محض نبی ہونا امتیازی کمال نہیں کہ یہ کمال سارے انبیاء میں مشترک ہے۔ بلکہ مصدرِ نبوت اور سرچشمۂ نبوت ہونا کمال ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب انبیاء کی نبوتیں آپ کی نبوّت سے ماخوذ اور اس کی تربیت یافتہ ہیں تو ولایت و امامت بہ طریقِ اولیٰ ختمِ نبوت کا فیض ہو گی...... انبیائے سابقین کی نبوتیں جہاں آفتاب کا ظلِ محض ہیں وہیں ایک گونہ استقلال بھی رکھتی ہیں لیکن ولایتِ اولیاء حدوث و بقا دونوں میں تابع محض ہے۔ اور آفتاب نبوت سے ہٹ کر کسی درجہ میں باقی نہیں رہ سکتی۔"

(آفتابِ نبوت، ص۱۲۲ و ص۱۲۳)

وہی مفروضات وتخیلات۔

جو بنیادی مقدمات خود محتاجِ ثبوت ہیں انھیں مسلمات کے درجہ میں رکھ کر علم کلام کی گاڑی آگے بڑھائی جا رہی ہے یہ مقصود نیک ہے کہ حضورؐ کا فضل و شرف ثابت ہو۔ لیکن نیک ہی مقصد سے جن صالحین نے ترغیب و ترہیب اور فضائلِ اعمال کی بے شمار حدیثیں گھڑی تھیں انھیں علمائے حق نے خراجِ تحسین ادا نہیں کیا اسطرح کی شاعرانہ فلک پیمائیوں کو صداقتوں اور حقیقتوں کی بارگاہ سے خراجِ تحسین نہیں مل سکتا۔

ولایت، فیضِ نبوت ہو یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ مگر ختمِ نبوّت کا فیض ہو یہ قابلِ فہم نہیں۔ ختم عدمِ محض کا عنوان ہے۔ عدمِ محض سے کسی مثبت چیز کا اخراج و ترشح ہو اس کی کوئی نظیر معلوم قوانینِ کائنات میں نہیں ہے۔ لفظوں کا کھیل اور بس!

جہاں تک تشبیہات کا تعلق ہے سورج اور نجوم والی تشبیہ تو حدیثوں میں نہیں ملتی۔ ہاں ایک اور تشبیہ و تمثیل ملتی ہے جو خود زبانِ رسالت سے ادا ہوئی۔ یقیناً وہ مفید ہو گی۔ آپ بھی سنئے:۔

عن ابی ھریرۃ قال	ابوہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ
قال رسول اللہ صلی	صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری اور
اللہ علیہ وسلم مثلی	جملہ انبیاء کی مثال ایسی ہے جیسے
ومثل الانبیاء کمثل	ایک محل کہ جس کی عمارت بہت عمدہ
قصرٍ اُحسن بُنیانہٗ	بنائی گئی ہو مگر ایک اینٹ کی جگہ
تُرِکَ منہ موضع لبنۃٍ	چھوڑ دی گئی ہو۔ دیکھنے والے ارد
فطاف بہ النظار	گرد پھر کر اس کے حسن کا نظارہ کرتے
یتعجبون من حسن	ہوں اور متعجب ہوتے ہوں لیکن
بُنیانہ الا موضع تلک	انھیں احساس ہوتا ہو کہ ایک اینٹ
اللبنۃ فکنت انا	کی جگہ خالی پڑی ہے میری مثال
سددت موضع اللبنۃ	اس آخری اینٹ جیسی ہے جس نے یہ خلا
ختم بی البنیان وختم	پُر کر دیا اور عمارت مکمل ہو گئی۔
بی الرسل (مشکوٰۃ بحوالہ بخاری ومسلم۔ باب فضائل سید المرسلین)	گویا سلسلۂ رسالت ختم ہو گیا۔

اس تمثیل کا تجزیہ کیجئے۔ پہلی بات جو اس سے ظاہر ہے یہ ہے کہ قصرِ نبوت کا معمار کوئی اور ہی ہے حضورؐ نہیں حضورؐ کا نور پہلے ہی پیدا کیا جا چکا ہو مگر دوسرے انبیاء کو نبوت بخشنے سے اس نور کا کوئی تعلق نہیں۔ ہر نبی قصرِ نبوت میں ایک اینٹ کی مانند ہے۔ حضورؐ بھی خود کو اینٹ ہی سے تشبیہ دے رہے ہیں۔ اینٹیں تعمیر کے کام میں منفعل اور متأثر کا درجہ رکھتی ہیں فاعل اور مؤثر کا نہیں۔ کسی بھی اینٹ کو دوسری اینٹ کیلئے معمار اور محسن و معطی کا درجہ نہیں دے سکتے۔

دوسری بات جو ظاہر و باہر ہے یہ ہے کہ نفسِ نبوت کی حیثیت سے حضورؐ نے اپنی نبوت سمیت تمام نبوتوں کو ایک ہی نوع کا ہم وزن اور ہم رتبہ قرار دیا۔ اینٹ اینٹ اپنے اجزائے ترکیبی اور قدر و قیمت کے لحاظ سے برابر ہے۔ کسی اینٹ کا پہلے اور کسی کا بعد میں شاملِ تعمیر ہونا ان کے رتبے کا فرق واضح نہیں کرتا۔ کوئی وجہ نہیں کہ بعد میں رکھی جانے والی اینٹ کو پہلی اینٹوں کے لئے مربی اور معطی اور مصدرِ فیض اور سرچشمۂ کمال قرار دیا جائے۔ حضورؐ سے بڑھ کر یہ علم کسے ہو سکتا تھا کہ نبوت خدا کے اس فیصلے کا نام ہے کہ فلاں بندہ میرا پیغام بندوں کو پہنچائے۔ خدا کا کوئی بھی فیصلہ اس کے دوسرے فیصلوں سے کمتر اور گھٹیا کیسے ہوگا لہٰذا جو نبوت آدمؑ اور یونسؑ یا کسی بھی بندے کو عطا کی گئی وہ فی نفسہٖ (من حیث ہی ہی) برابر، ہم وزن، ہم رتبہ اور ہم جنس تھی۔ کسی نبی کی نبوت کو افضل اور کسی کی نبوت کو مفضول نہیں کہہ سکتے۔ کوئی ایک دوسرے کی باج گذار اور محتاج اور ضمیمہ اور عطیہ نہیں۔ انبیاء کے مابین فرقِ مراتب دیگر وجوہ سے ہے۔ مجردِ نبوت کے معاملے میں وہ سب اسی طرح یکساں ہیں جیسے بشریت کے معاملہ میں۔

تمثیلِ نبویؐ سے عیاں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے دستِ قدرت سے نبوت کا ایک محل تعمیر فرماتے جا رہے ہیں۔ آغاز آدمؑ سے ہوا۔ قرناً فقرناً تعمیر بلند ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ حضورؐ پر مکمل ہو گئی۔ تکمیل جس آخری اینٹ پر ہوئی وہ اینٹ ہونے کی حیثیت سے بہرحال ان دوسری اینٹوں جیسی ہے جو محل میں لگ چکی ہیں۔ تکمیل کو پہنچانے والا معمار ہے نہ کہ یہ اینٹ۔ تکمیل سے ہر ہر اینٹ کو نسبت فعلیت کی نہیں انفعال کی ہے۔ تکمیل و تعمیر دونوں کا تمام کریڈٹ معمار کو جاتا ہے جبکہ یہ معمار نقشہ ساز بھی ہے اور انجینیر بھی خود۔ ہر اینٹ اس نے اپنے کارخانۂ قدرت میں ڈھالی ہے اور اس صنعتِ نادرہ ہی کو ہر اینٹ کا مصدر و منبع اور سرچشمہ قرار دے سکتے ہیں۔ یہ کیا کہ جس اینٹ پر عمارت مکمل ہوئی اسے ہم تمام اینٹوں کی اصل اور ماخذ اور مبنیٰ اور مرجع کہنے لگیں۔

بہرحال تمثیل آپ کے سامنے ہے۔ اگر زبانِ رسالت کی بیان فرمودہ تمثیل ناقص و ناکارہ نہیں ہو سکتی تو پھر ماننا ہوگا کہ نقص و خامی ان تمثیلات میں ہے جو صورتِ واقعہ کی کوئی اور تصویر پیش کرتی ہیں۔ صحیح تصویر وہی ہے جو حضورؐ نے پیش کی۔

سورج اور ستاروں کی مثال اگر اُس سادہ مشاہدہ کے اعتبار سے ہو جس سے انسان کے سر کی آنکھیں آشنا ہیں تب تو کوئی مضائقہ نہیں۔ بلاشبہ آفتابِ محمدیؐ کی آب و تاب اور فیض رسانی اور وسعتِ اثر دوسرے تمام انبیاء کے مقابلے میں ایسی ہی نمایاں ہے جیسے ستاروں کے مقابلے میں آفتاب کی ضیا۔ یہ مثال ایسی ہی ہوگی جیسے محبوب کو چاند سے تشبیہ دیدی جاتی ہے۔ اس تشبیہ سے فقط اُس فرحت انگیز احساس و وجدان کا اظہار ہوتا ہے جو چاند کے نظارے کا حاصل ہے۔ اور کسی بھی وصف میں مشابہت پیشِ نظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح آفتاب والی تشبیہ میں سادہ نظارے کی کیفیت کو وجہِ شبہ بنایا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں حضورؐ تو آفتابِ عالم تاب ہیں ہی۔ لیکن چاند سورج سے روشنی لیتا ہے یہ ایک سائنسی دریافت ہے سر کی آنکھوں نظر آنے والی چیز نہیں۔ اور تمام نجوم ہمارے سورج سے روشنی لیتے ہوں یہ تو سائنسی اعتبار سے بھی غلط ہے۔ لہٰذا

اس طرح کے اوصاف و خواص کو بھی تشبیہ میں شامل کر لینا شاعرانہ نکتہ سنجی کے سوا اور کیا ہوگا۔ آدمی کو شیر سے تشبیہ دی جائے تو مرکبِ خیال کو بس شجاعت کی حدوں میں رکھئیے۔ اگر بکٹٹ دوڑائیں گے تو تشبیہ اضحوکہ بن جائے گی۔ اسی طرح جب محبوب کو چاند کہیں تو اس چکر میں مت پڑئیے کہ چاند کی طرح وہ کسی معینہ مدار پر گردش بھی کرتا ہے اور اس کی کشش سے سمندروں میں جوار بھاٹے بھی آتے ہیں اور اس کا جسم پرکار سے بنائے ہوئے دائرے کی طرح گول ہے وغیرہ۔ اللہ نے حضورؐ کو سراج منیر فرمایا۔ نور فرمایا۔ مو شگاف عقل اور فلوکیش عقیدت مندوں نے یہ تصور کر لیا کہ اب نور و ضیا کے سارے ہی اوصاف حضورؐ میں ثابت کرنے چاہئیں۔ ان کا سایہ نہیں۔ ان سے کوئی چیز مخفی نہیں۔ ان ہی کے فیض سے کائنات میں اُجالا ہے۔ وہی عالم آب و گل کو نعمتیں تقسیم فرما رہے ہیں وغیرِ ذلک۔ اسی طرح اللہ نے حضورؐ کو شاہدؔ فرمایا اور کم عقلوں نے موقعہ محل کا لحاظ رکھے بغیر طبّاعی شروع کر دی کہ شاہد تو وہ ہوگا جو دیکھ بھی رہا ہو لہٰذا کائنات کی ہر چیز کا حضورؐ کی نگاہ اور مشاہدے میں ہونا ثابت ہو گیا۔

یہ دراصل ایک قسم کا ذہنی مرض ہے جس نے ہر ملک و قوم اور ہر مذہب و ملت میں بڑے فتنے پیدا کئے ہیں۔ اس سے کوئی بھی چیز ثابت تو نہیں ہوتی۔ البتہ ثابت شدہ حقائق مسخ و تحریف کا شکار ہو جاتے ہیں۔ عقائدِ صحیحہ میں پراگندگی پیدا ہوتی ہے اور مذہب توہمات کا پلندہ بن جاتا ہے۔

اقتباسات ختم ہو گئے لہٰذا ہماری گفتگو کو بھی ختم ہو جانا چاہیئے مگر جس بے تہہ علم کلام اور نکتہ سنجی کو ہم نے ایک قسم کا ذہنی مرض کہا ہے اس کی ایک نظیر ہم ان اقتباسات میں سے پیش کرنا چاہتے ہیں جو بدر کے زیر بحث مضمون میں صاحبِ مضمون نے مرزا غلام احمد قادیانی کے نقل کئے ہیں۔ عام بھائیوں کو اس سے اندازہ ہوگا کہ کیسے کیسے ہوائی قلعے بغیر کسی بنیاد کے فن کار حضرات تعمیر فرما دیتے ہیں۔

مرزا صاحب نے فرمایا:۔

"اللہ جل شانہٗ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صاحبِ خاتم بنایا یعنی آپ کو افاضۂ کمال کیلئے مہر دی جو کسی اور نبی کو ہرگز نہیں دی گئی۔ اسوجہ سے آپ کا نام خاتم النبیین ٹھیرا۔ یعنی آپکی پیروی کمالاتِ نبوت بخشتی ہے اور آپ کی توجہ روحانی نبی تراش ہے اور یہ قوتِ قدسیہ کسی اور نبی کو نہیں ملی۔" (بحوالہ حقیقۃ الوحی صفحہ ۹۷ حاشیہ)

پھر اس پر صاحبِ مضمون نے جو ریمارک فرمایا ہے اسے بھی دیکھ لیجئے:۔

"یہ ہے صداقت کی وہ آواز جس کو انکارِ ختمِ نبوت" کا نام دے کر ۸۰ سال سے کفر کے فتووں میں دبانے کی ناکام کوشش کی گئی مگر اب خدا کے فضل و کرم سے وہ آواز دیوبند جیسے مخالفِ احمدیت مرکز سے بھی پورے زور سے بلند ہونے لگی ہے۔"

صاحبِ مضمون عوام الناس کو یہ فریب دینا چاہتے ہیں کہ مرزا غلام احمد صاحب پر علماء نے کفر کا فتویٰ محض ایسی ہی غیر واضح اور مبہم عبارات کی بنیاد پر جڑا تھا ورنہ انھوں نے کبھی بھی اپنے نبی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ یہ دروغ بے فروغ ہے۔ ایک دو نہیں دسیوں عبارتیں متعدد علماء اپنی کتابوں میں مرزا صاحب کی تصنیفات سے نقل کر چکے ہیں جن میں دعوۂ نبوت صاف صاف ہے۔ اور ایک دعوۂ نبوت ہی کیا اور لاتعداد ایسی ہوش رُبا باتیں ہیں جو اٹھائی جائیں نہ دھری جائیں۔

لیکن اسے چھوڑئیے۔ لطیفہ تو یہ ہے کہ حضرت مہتمم صاحب کی دو کتابوں میں درج شدہ نکاتِ عالیہ ہی کو صاحبِ مضمون نے یہ معنی پہنا دیئے ہیں کہ مرکزِ دیوبند سے بہ آوازِ بلند احمدیت کی تائید ہونے لگی۔ حالانکہ واقعہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ حضرت مہتمم صاحب کی جن دو کتابوں سے مضمون میں اقتباسات دیئے گئے ہیں انھیں علمائے حق کے کسی بھی

حلقے میں پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا۔ ہمیں یاد ہے کہ "آفتاب نبوت" کے بعض مندرجات پر ہم نے بھی تجلی میں احتجاج کیا تھا۔ یہ کتابیں پاکستان میں کسی ناشر نے چھاپ لی ہیں اور صاحب مضمون نے ان ہی کو سامنے رکھا ہے لیکن اولاً انھیں خود مہتمم صاحب کے صاحبزادے نے اپنے مکتبہ سے دیوبند ہی میں شائع کیا تھا۔ ان پر مختلف اہلِ علم کی طرف سے لے دے ہوئی اور اس کے نتیجے میں شاید حضرت مہتمم صاحب اور ان کے صاحبزادے نے بھی محسوس کر لیا کہ قلم نے کچھ گڑبڑ کر دی ہے چنانچہ انھیں تقریباً دفن ہی کر دیا گیا۔ آج یہاں ڈھونڈتے پھریئے ایک نسخہ بھی ہاتھ نہ آئے گا۔ حالانکہ یہ مقبول ہوتیں تو ناشران کی طباعت کا سلسلہ بند نہ فرما دیتے۔

واحد سچائی یہ ہے کہ ان کتابوں میں جو کچھ بھی لکھا گیا اس سے احمدیت کی تائید مقصود نہیں تھی حضرت مہتمم صاحب اور قادیانیت کی حمایت۔ یہ تو آنہونی ہے۔ تقریباً محال۔ مگر تصوف کا ذوق بہرحال ممدوح کو بھی ہے اور تصوف مزا ہی نہیں دیتا جب تک کچھ عجائبات و نوادرات اور اسرار و معارف کے تانے بانے نہ پھیلائے جائیں۔ نیت پر قطعاً حملہ نہیں۔ ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ ممدوح نہایت پاک باطن، نیک نفس، ستودہ صفات اور صحیح العقیدہ بزرگ ہیں۔ مگر ذوقِ تصوف غیر شعوری طور پر سیرِ باطن پر ابھارتا ہے اور اونچی فضاؤں میں پرواز کا شوق دلاتا ہے۔ اس شوق کی تکمیل احتیاط اور تحمل کے ساتھ ہو تو سبحان اللہ۔ شوق برا نہیں۔ بڑے بڑے اہلِ باطن اسی شوق نے پیدا کئے ہیں مگر جب شوق کا دریا زوروں سے ٹھاٹھیں مارنے لگتا ہے تو احتیاط و تحمل کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور موتیوں کے ساتھ کوڑا کباڑ بھی سطح پر ابھر آتا ہے۔

غیر قادیانوں کے محترم مہدی موعود کے منقولہ

بالا ارشادِ زرّیں کی طرف آیئے۔

یہ آپ نے جان ہی لیا کہ لفظ خاتم النبیین قرآن میں ایک ہی جگہ آیا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ کس سیاق و سباق میں آیا ہے۔ جو لوگ قرآن کو واقعی سمجھنا چاہیں ان کے لئے تو گنجائش نہیں کہ امر واقعہ بیان کرنے والے اس سیدھے سادے لفظ کو بھول بھلیاں میں گھسیٹتے پھریں اور ردّے پر ردّے چڑھائے جائیں۔ لیکن جو حضرات نعوذ باللہ خدا کے منہ میں اپنی زبان ڈالنے کے درپے ہوں ان سے شاعری اور جدت طرازی کے سوا کیا امید ہو سکتی ہے۔

لیکن ہم بفضلہ تعالیٰ شاعری کے نقد سے بھی عاجز نہیں اس لئے اس میدان میں بھی ان کا تعاقب کریں گے۔

لفظ خاتم کو صرف مرزا صاحب ہی نے نہیں ہمارے بعض علماء نے بھی نکاتِ بعیدہ کا مصدر و مبنیٰ بنانے کی کوشش کی ہے مگر احقاقِ حق اور ابطالِ باطل کے سلسلے میں ہمیں اس کی پروا نہیں ہوتی کہ زد کہاں کہاں پڑ رہی ہے لہذا کوئی بھی صاحب یہ تعریض نہ فرمائیں کہ فلاں عالم نے بھی تو خاتم کے تعلق سے یہ یہ کہا ہے۔ فلاں ابن فلاں کی کوئی بحث ہی علم و تحقیق کی بارگاہ میں نہیں۔

پھر سمجھانا اور ہوشیار کرنا چونکہ زیادہ تر عامۃ المسلمین ہی کو مقصود ہے اس لئے کلام مشرح و بسط سے کریں گے۔ کتنے ہی امور اہلِ علم اور خواص کے لئے تو بدیہی ہوتے ہیں مگر بے چارے عوام کے لئے خفی اور مشکل۔ ان کی ذہنی اور علمی سطح کا لحاظ بہرحال ہمیں کرنا ہوگا۔

لفظ خاتم کی بحث

ایک بار مرزا صاحب کی منقولہ عبارت پھر پڑھ لیجئے اور ہماری معروضات کو بہ غور سنیئے۔

لفظ خاتم کے لغتِ عربی میں کیا کیا معنی آتے ہیں

اور کس کس موقعہ پر یا استعمال ہوتا ہے یہ بحث ہم بعد میں کریں گے پہلے تو ایک اور پہلو توجہ طلب ہے۔ یہ کہ جب کوئی لفظ کسی فقرے میں استعمال ہوا ہو تو کیا یہ ضروری ہے کہ اس کے وہ تمام معانی لینے جائز ہوں جو لغت میں لکھ دیئے گئے ہیں؟

مثال سے سمجھئے۔ بحث چونکہ لفظِ قرآنی سے ہو رہی ہے اس لئے ہم مثال بھی ہم قرآن ہی سے دینگے۔

سورۂ حجر میں اللہ تعالیٰ رسولؐ سے کہتا ہے:۔

وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ۔ — اور جھکا اپنے بازو ایمان والوں کے لئے۔

لفظِ جَنَاح ملحوظ رہے۔ سورۂ شعراء میں بھی یہی لفظ استعمال ہوا:۔

وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ — اور اپنے بازو نیچے رکھ اپنا اتباع کرنیوالے مومنوں کیلئے۔

یہ تو آخری پیغمبرؐ سے خطاب تھا۔ حضرت موسیٰؑ سے خطاب کرتے ہوئے بھی اللہ نے فرمایا تھا:۔

وَاضْمُمْ يَدَكَ اِلٰى جَنَاحِكَ (طٰہٰ) — اور ملا اپنا ہاتھ اپنی بغل سے۔

اور فرمایا تھا:۔

وَاضْمُمْ اِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ۔ (قصص) — اور ملالے اپنی طرف اپنا بازو خوف سے۔

٭ ٭ ٭ ٭ ٭

جناح کے معنی کسی بھی عربی لغت میں دیکھ لیجئے متعدد آتے ہیں۔ ہاتھ۔ پہلو۔ بغل۔ پناہ۔ کنارہ۔ اور پرندوں کے بازو جنھیں اردو میں ڈینے کہتے ہیں۔ اس آخری معنی کا ثبوت خود قرآن سے لے لیجیے:۔

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ (انعام) — زمین پر چلنے والا ہر جاندار اور دو بازوؤں سے اڑنے والا ہر پرندہ تمھاری ہی طرح ایک امت ہے۔

جناحین لفظ جناح ہی کا تثنیہ ہے۔ اضافت کی وجہ سے نون حذف ہوگیا۔

اب اہلِ فہم بتائیں کیا یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ہر آیت میں لفظ جناح سے ہر وہ معنی لینے جائز ہوں جو لغت میں ملتے ہیں۔ مثلاً کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص یوں کہے کہ جناح چونکہ پرندوں کے پردار بازوؤں کو بھی کہتے ہیں اس لئے ثابت ہوا کہ رسول اللہ اور حضرت موسیٰؑ کو بھی اللہ نے ایسے پردار بازو عطا کئے تھے جن سے وہ پرندوں کی طرح اُڑ سکیں اور درختوں کی شاخ شاخ پر پھدک سکیں۔ ہمارا خیال ہے ایسا کہنے والے کو آپ دیوانہ قرار دیں گے۔

یہی نہیں۔ ان آیات میں پہلی دو آیتیں ایسی ہیں جن میں یہ بھی ممکن نہیں کہ انسانی بازو مراد لئے جائیں۔ یہ خطاب ہے رسولؐ سے اور اس خطاب کا مطلب مسلّمہ طور پر یہ ہے کہ مومنین کے ساتھ شفقت و نرمی کا برتاؤ کیجئے۔ بازو کا اطلاق جس حصۂ جسم پر ہوتا ہے اس کے جھکانے اور اٹھانے کی مطلق کوئی بحث ان آیتوں میں نہیں۔

اور اگلی دو آیتوں میں شفقت و نرمی کے بجائے واقعۃً اعضائے جسمانی مراد ہیں۔ پہلی آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اے موسیٰ اپنے ہاتھ اپنی بغل دے لیجئے کہ وہ سفید ہو کر نکلیں۔ اور دوسری آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اپنے دونوں بازو بھینچ لو۔ ایک دوسرے سے ملالو۔ خوف کا ازالہ ہوجائے گا۔

ایک ہی لفظ ہے مگر اربابِ فہم دیکھ رہے ہیں کہ ہر جگہ اس کا الگ مفہوم متعین ہے۔ لغت کے حوالے سے اگر آپ کوئی سا بھی مطلب لے لینا جائز تصور کریں گے تو آیات کھلونا بن جائیں گی اور مفہوم خبط ہوجائے گا۔

اسی لفظ کی چند مثالیں عربی بول چال سے لیجئے۔ کہا جاتا ہے:۔

رکبوا جناحی الطائر — لوگ اپنے وطن سے چھوٹ گئے۔

حالانکہ لفظی ترجمہ اس کا یہ ہے کہ لوگ پرندے کے بازوؤں پر سوار ہوگئے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے:۔

رکِبَ فلان جناحی النعامۃ — فلاں شخص نے اس معاملہ میں جد و جہد اور عجلت کی

حالانکہ لفظی معنی اس کے یہ ہیں کہ فلاں شخص شترمرغ کے

بازوؤں پر سوار ہو گیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے:۔

زیدٌ مقصوص الجناح — زید بے بس ہے۔

حالانکہ لفظی ترجمہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ زید کے بازو پر قینچ ہو گئے۔

کیا اتنی مثالیں یہ سمجھنے کے لئے کافی نہیں کہ کوئی بھی لفظ اپنے سیاق و سباق اور محاورے کے اعتبار سے جو معنی کسی کلام میں دے رہا ہو اس کے علاوہ کوئی معنی و مفہوم لینا درست نہیں خواہ لغتاً اور بھی معانی آتے ہوں۔

ایک دو اُردو مثالیں:۔

آپ کہتے ہیں:۔

"کل وہ مردود مجھے مل گیا تھا میں نے اچھی طرح مزاج پرسی کی۔"

"مزاج پرسی" کے معنی عیادت اور خیریت دریافت کرنے کے آتے ہیں۔ لیکن کیا اُس شخص کو آپ احمق نہیں کہیں گے جو اس فقرے سے یہ سمجھ بیٹھے کہ آپ نے فلاں مردود کی عیادت فرمائی تھی۔

آپ کہتے ہیں:۔

"زید بڑا زہر اُگلتا ہے۔"

زہر لغت میں اُس مہلک شے کو کہتے ہیں جو مار ڈالے۔ تو کیا اس فقرے سے یہ نکتہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ زید سانپ کی نسل سے ہے اور اس کے خون کا تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو اس میں زہریلے اجزاء یقیناً نکلیں گے۔

اس طرح کی ہزار مثالیں آپ بلا تامل سوچ سکتے ہیں۔ اس تفہیم و توضیح کا حاصل بھی اب دیکھ لیجئے:۔

قرآن نے یہ فرمایا کہ محمدؐ خاتم النبیین ہیں محلِ استعمال اور اسلوبِ کلام نے متعین کر دیا کہ یہ الفاظ صرف یہ آگاہی دینے کے لئے استعمال کئے گئے کہ محمدؐ آخری نبی ہیں۔ ان کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ یہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے جو فیصلے کر جائیں گے وہ آخری اور حتمی ہوں گے۔

بس۔ اس سادہ اور واضح اور قطعی مفہوم و مراد کے علاوہ مطلق گنجائش اس بات کی نہیں ہے کہ لفظ خاتم کے لغوی معنی تلاش کئے جائیں اور ان کے متضمنات کو حضورؐ پر چسپاں کیا جائے۔

حدیث پر نظر ڈالئے تو معلوم ہو گا کہ خود حضورؐ نے لفظ خاتم سے دور دراز اور غیر متعلق نکات اخذ نہیں کئے بلکہ اسی مفہوم تک محدود رکھا جو ظاہر و باہر بھی ہے اور سادہ و صاف بھی۔ مثلاً آپ نے فرمایا:۔

انا العاقب والعاقب الذی لیس بعدہٗ نبیٌّ۔ (بخاری و مسلم) — میں عاقب ہوں اور عاقب وہ ہے جس کے بعد کوئی نبی نہ آئے۔

یا فرمایا:۔

انا محمدٌ و احمدُ والمقفّی (مسلم) — میں محمد ہوں اور احمد ہوں اور بعد میں آنے والا ہوں۔

اب یہ بھی سوچئے۔ عاقب کے ایک معنی لغت میں نائب کے بھی آتے ہیں۔ نائب کا درجہ اُس ہستی سے کم ہوتا ہے جس کی نیابت اختیار کی جائے۔ تو کیا یہ منطق بھی جائز ہو گی کہ لغتاً عاقب نائب کو بھی کہتے ہیں لہٰذا حضورؐ کا درجہ پچھلے انبیاء سے کم تھا۔

اور مقفّی کے ایک معنی قافیہ بند کے بھی ہے۔ تقفیۃ الکلام قافیہ بندی کو کہا جاتا ہے۔ تو کیا یہ جائز ہے کہ یہاں یہی معنی لے کر حضورؐ کو معاذ اللہ قافیہ بند اور شاعر کہا جائے۔

نہیں ہزار بار نہیں۔ لفظ کو اس کے سیاق و سباق سے نہیں اکھاڑا جا سکتا اور لغت کے بل پر کلام کی تحریف نہیں کی جا سکتی۔ ٹھیک اسی طرح لفظ خاتم کا معاملہ ہے کہ لغت میں اس کے چاہے کتنے ہی اور کچھ بھی معانی آتے ہوں مگر محلِ استعمال نے متعین کر دیا کہ یہ اسے سلسلۂ انبیاء کے اختتام کے سادہ مفہوم میں بولا گیا ہے لہٰذا اور کسی معنی کی بحث نہیں اٹھے گی۔

اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ اصلاً وہ مونگا فی ہی

(یعنی اور غیر معقول ہے جو لفظ خاتم کو سیاق و سباق سے الگ کر کے اور ایک مستقل لفظ کی حیثیت دے کر لغت کے سہارے کی جاتی ہے۔ لیکن ہم یہ بھی دکھائیں گے کہ اس نامعقول حرکت کا ارتکاب کر کے بھی وہ دعوے بے بنیاد ہی رہتے ہیں جو نکتہ سنج حضرات کے علم کلام میں بکھرے ہوئے ہیں۔

آئیے لغت بھی دیکھئے۔

لغت میں ختم کے متعدد معنی آتے ہیں خَتَمَ۔ یَخْتِمُ (باب ضرب یضرب سے) کام سے فارغ ہو جانا۔ مہر لگانا۔ برتن کا منھ بند کرنا۔ بے سمجھ کر دینا۔

اسی سے ہے خاتم انگوٹھی بھی کہتے ہیں۔ مہر کو بھی۔ انجام کو بھی۔ پیروں پر گھوڑی سی سفیدی ہو تو اسے بھی۔ کسی بھی گاڑی کے درمیان جو گڑھا سا ہوتا ہے اسے بھی اور آخری شخص کو بھی۔

نکتہ سنج حضرات نے جن میں مرزا صاحب بھی شامل ہیں بڑے زور شور سے اسے مہر کے معنی میں لیا (جیسا کہ آپ منقولہ اقتباس میں دیکھ رہے ہیں) حالانکہ جب موقعہ استعمال اور محاورۂ زبان سے ہٹ کر لغت کی بات آگئی تو کوئی وجہ نہیں کہ اسی ایک معنی کو پکڑ لیا جائے۔ باقی بھی تو ہیں۔ کیوں نہ ہر ایک ہی کا جواز مانا جائے۔

پھر ستم ظریفی یہ کہ خاتم کا اطلاق جس خاص مہر پر ہوتا ہے اسے بھی گول کر کے وہ عام مفہوم لے لیا گیا جو اردو میں اس لفظ سے لیا جاتا ہے۔ اردو میں آپ لفظ مہر "اسٹامپ" کے معنی میں بولتے ہیں۔ کھلے خط پر نام پتے کی مہریں لگائی جاتی ہیں۔ ڈاکخانے والے کاغذ و لفافوں کے ٹکٹوں پر مہریں لگاتے ہیں۔ سرکاری کاغذات پر مختلف محکموں کی مہریں لگی ہوتی ہیں۔ ان سب کو ہی یکساں طور پر مہر بولا جاتا ہے لیکن عربی کا خاتم اتنا وسیع المصداق نہیں۔ اس کا اطلاق صرف ان مہروں پر ہوتا ہے جو کسی ملفوف یا تھیلے یا ظرف پر اس لئے لگائی جائیں کہ اب اندر کی چیز باہر نہ آئے اور باہر کی چیز اندر نہ جائے۔ جیسے بیمہ پر یا مال گاڑی کے سامان والے ڈبوں کے قفل پر یا ڈاک جانے کے ان بیگوں پر جن میں ڈاک منتقل کی جاتی ہے۔

اس سے بھی بڑی ستم ظریفی یہ کہ اللہ تعالیٰ لفظ خاتم اگر مہر ہی کے معنی میں استعمال کر رہا ہے تب بھی اس طرح کہ خود حضورؐ کو مہر قرار دے رہا ہے نہ کہ مہر لگانے والا صاحب الخاتم کہا ہوتا تب تو یہ معنی ہو سکتے تھے کہ اللہ نے حضورؐ کو کوئی مہر عطا کی ہے جسے آپ لگا لگا کر بقول مرزا صاحب "افاضۂ کمال" کیا کریں گے۔ مگر یہاں تو صرف خاتم فرمایا گیا یعنی آپ نبیوں کی مہر ہیں۔ مہر اور مہر لگانے والا دو الگ الگ وجود ہوتے ہیں۔ مہر ایک آلہ ہے جو خود نہیں کام کرتا بلکہ زندہ ہاتھ اس سے کام لیتے ہیں۔

اس بالکل واضح اور مشاہد صورت حال کے باوجود اگر مرزا صاحب یہ فرماتے ہیں کہ قرآن حضورؐ کو صاحب خاتم (مہر لگانے والا) کہہ رہا ہے اور بتا رہا ہے کہ اللہ نے آپ کو افاضۂ کمال کے لئے مہر دی تو اسے آنکھ والا اس سے بڑی غلط بیانی اور ڈھٹائی کیا ہو سکتی ہے۔ اس سے زیادہ واضح مثال قرآن کو بگاڑنے کی کیا ہوگی۔ یہ تو دن ہاڑے آنکھوں میں دھول جھونکنا ہے۔

اب آپ سوچ لیجئے کہ ایک کذب صریح اور دروغ مبین کو اصل و بنیاد بنا کر جو لغنی لغنی کی گردان کی گئی ہے وہ کیا قیمت رکھ سکتی ہے۔

قرآن وہ کتاب ہے جو زیر زبر اور شوشے تک کی تبدیلی کے بغیر دنیا کے چپے چپے پر دستیاب ہے۔ کھولو اور سورۂ احزاب کی خاتم النبیین والی آیت کو اعلیٰ سے اعلیٰ خوردبین لگا کر دیکھو۔ اگر ہم نے ایک حرف بھی مبالغہ آمیز یا خلاف واقعہ کہا ہو تو پھانسی تک کی سزا منظور۔ اس آیت کا نمبر ہے ۴۰۔ سورۃ کے اعتبار سے رکوع ہے پانچواں۔ پارہ ہے وَمَنْ يَّقْنُتْ اور پارے کے اعتبار سے

رکوع ہے دوسرا۔

اتنا تفصیلی حوالہ ہم نے اس لئے دیا کہ ہمارے کسی بھی کم سے کم تعلیم یافتہ بھائی کو آیت کو تلاش کرنے اور اپنی آنکھیں استعمال کرنے میں دشواری نہ ہو۔ اوندھے سیدھے نکتوں اور چرب زبانیوں میں زیادہ تر کم علم و کم فہم ہی آتے ہیں۔ شاعری کو حقیقت اور توہمات کو اسرار و معارف باور کر لینے کا اندیشہ ان کے ہی حق میں زیادہ ہے لہذا وہ کوئی بھی ترجمے والا قرآن اٹھا کر سورۂ احزاب کا مطالعہ کریں اور اندازہ فرمائیں کہ قادیانیوں کے مزعومہ مہدی موعود کس بے تکلفی سے دن کی روشنی میں قرآن پر اضافے فرما رہے ہیں۔

خلاف قاعدہ بات تو اصلاً یہی تھی کہ خاتم کو لغت کی خراد پر چڑھا دیا جائے جب کہ آیت صاف و سادہ منطوق کا اعلان کر رہی ہے۔ مگر اس خلاف قاعدہ سے دو قدم آگے بڑھ کر خاتم کو صاحب خاتم یعنی مہر کو مہر والا بنا دینا ایک سنگین جرم ہے جس کا ارتکاب اگر عامر عثمانی کا باپ دادا یا چچا ماموں بھی کرے تو اس کی سنگینی میں فرق نہیں آتا۔ یہ ہم نے اس لئے کہا کہ بعض محققین کا خیال نقل کرتے ہوئے ہمارے عم محترم علامہ شبیر احمد عثانی نور اللہ مرقدہٗ نے یہ فقرہ بھی حوالۂ قلم فرما دیا ہے۔

"جن کو نبوّت ملی ہے آپ ہی کی مُہر لگ کر ملی ہے"۔

یہ خیال چاہے صرف بعض محققین کا ہو یا عم محترم بھی اس سے متفق ہو گئے ہوں ہم ہر حال میں اس سے اختلاف کریں گے اور شد و مد سے کہیں گے کہ قرآن اس سے بری الذمہ ہے۔

حضرت مہتمم صاحب نے حضورؐ کو "نبوت بخش" کہا تھا۔ مرزا صاحب "نبی تراش" کہہ رہے ہیں۔ حرفوں کا فرق ہے معنی کا نہیں۔ ایسی چیزیں پڑھ کر یہ تحیر کم ہو جاتا ہے کہ بھلا نصرانیوں کے اہل عقل نے بھی آخر کس طرح یہ مان لیا کہ عیسیٰؑ خدا کے بیٹے ہیں۔ ہر بات مانی جا سکتی ہے جب آدمی حقائق سے کٹ کر جذبات کی فضا میں اڑانیں بھرتا چلا جائے اور جذبات کی کرشمہ سازی کو عقل و حکمت تصور کرنے لگے۔

بُت پوجنے والے بھی کھوکلا سر تو نہیں رکھتے۔ ان میں بھی عام اعتبار سے عقلاء پائے گئے ہیں اور پائے جا رہے ہیں۔ بڑے بڑے علم و فضل والے۔ عابد و مرتاض۔ نیک دل اور نیک طینت۔ مگر جب فکر و دراست کی سمت ہی غلط ہو گئی تو بڑے سے بڑا دماغ بھی منزلِ حق و ہدایت پر نہیں پہنچ سکتا اور توہمات و مفروضات کے سوا اس کے کچھ ہاتھ نہیں آ سکتا۔

آخر میں ایک اور حدیث کا خیال آگیا۔ صحابیِ رسول حضرت جابر بن سَمُرَہؓ حضورؐ کا حلیہ بیان کرتے ہوئے چہرۂ مبارک کے بارے میں فرماتے ہیں:-

کان مثل الشمس	سورج اور چاند کی
والقمر وکان مستدیرا	مانند تھا اور گول
(مسلم)	تھا۔

کیا کوئی بھی صحیح الدماغ آدمی اس تشبیہ سے یہ مطلب نکال سکتا ہے کہ حضورؐ کے چہرے میں وہ تمام اوصاف و خواص موجود تھے جو طبعی اعتبار سے سورج اور چاند میں پائے جاتے ہیں اور گولائی کی جو بات کہی گئی کیا اس کا یہ مفہوم لیا جا سکتا ہے کہ حضورؐ کا چہرہ اسی طرح دائرۂ پرکار کی مانند گول تھا جس طرح سورج اور چاند گول نظر آتے ہیں۔

حالانکہ لفظوں کا کھیل کھیلنے والے بزرگوں کے لئے تو کافی قرینہ موجود ہے کہ چہرۂ انور کے لئے پرکار والی گولائی کا نکتہ نکال بیٹھیں کیونکہ مستدیر کا لفظ شمس و قمر کیساتھ بولا گیا ہے اور شمس و قمر اک دم گول ہی نظر آتے ہیں۔

اگر اس طرح کی نکتہ سنجیاں کسی متوازن دماغ کیلئے ممکن نہیں تو آخر خاتم کے لفظ سے اس طرح کے نکتے نکالنا ذہنی توازن کی علامت کیسے ہو سکتا ہے۔ چہرے کو گول ان چہروں کے مقابلے میں کہا گیا ہے جو لمبوترے ہوتے ہیں وضاحت کی ضرورت اس لئے نہیں تھی کہ ہر شخص سیاق و سباق میں خود ہی صحیح مطلب سمجھے گا اور ایسے موقع پر پرکار لیکر نہیں دوڑے گا۔ شمس و قمر حسن و رعنائی کے تعلق سے کہا گیا اور یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ تشبیہ فقط حسن و

ضیامیں سے جسامت یا جنس ونوع یا معمول ووظائف میں نہیں۔ وضاحت کیوں کرتے جب کہ محاورۃً یہ ظاہر باہر ہی تھا۔ اسی طرح اللہ نے خاتم النبیین فرماکر بس یہ بتایا کہ حضورؐ آخری نبی ہیں۔ مزید نبیوں کی آمد بند۔ خاتم سے مراد نہ انگوٹھی تھی نہ مُہر نہ کوئی اور چیز بلکہ جس طرح خاتم القوم آخری فردِ قوم کو کہتے ہیں اور اس فرد کے دیگر اوصاف وخصائل سے کلام کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں لفظِ خاتم کا تعلق نہ افاضۂ کمال سے تھا نہ نبی بخشی اور نبی تراشی سے نہ کسی اور غامض نکتے سے۔ آخری نبی ہونے کی نشاندہی فرمائی گئی تھی بس اللہ اللہ خیر سلّا۔ مگر اللہ کے بعض بندے ضرورت سے زیادہ عاقل بالغ ہونے کا مظاہرہ کرنے لگیں اور خلقِ خدا پر اپنی زرف نگاہی کا رعب ڈالنا ضروری سمجھیں تو کوئی قانون فی الحال ایسا نہیں جو ان کی زبان اور قلم کو پکڑ سکے۔ ہاں ایک عدالت ایسی آئے گی جہاں محاسبہ ہوگا۔ آیاتِ الٰہیہ فریاد کریں گی اور قاضیِ مطلق بےلاگ انصاف فرمائے گا۔

لگے ہاتھوں ایک اور قباحت بھی دیکھ لیجئے جو خاتم کو یہاں مُہر کے معنی میں لینے سے پیدا ہوتی ہے۔

لفافے میں نوٹ یا تھیلے میں ڈاک یا ڈبے میں سونا چاندی بھر کے اسے سر بمہر کر دیا جائے تو یہ کوئی بھی نہ کہے گا کہ جو کچھ اندر ہے مُہر بھی اسی کی جنس سے ہے۔ مُہر اپنی الگ نوعیت رکھتی ہے اور نوٹ، سونا چاندی اور دیگر اشیاء الگ نوعیتوں کی مالک ہیں۔ مُہر کو اردو استعمال کے مطابق اگر وسیع تر معنی میں لے لیا جائے تب بھی اس حقیقت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ لیٹر پیڈ پر اکاؤنٹ ڈپو، حکمنامے پر، محضر پر آپ مُہر لگائیں تو مُہر سے جداگانہ وجود اور جنس میں تغیر واقع نہ ہوگا۔ یہ نہ کہیں گے کہ مُہر بھی کاغذ ہی کا نام ہے۔

اس امرِ واقعہ کے لحاظ سے تو حضورؐ کی نبوت ہی کا انکار ہو جائے گا اگر یہ کہیں کہ آپ نبیوں کی مُہر ہیں۔ مُہر کے کیا معنی۔ آپ تو خود نبی ہیں۔ نبی بھی ایسے ویسے نہیں سب سے افضل اور اکمل۔ پھر یہ کیا بات کہ آخری نبی کہنے کے بجائے آپ انھیں نبیوں کی مُہر کہنے لگیں۔ یہ تو ایک دانستہ یا نادانستہ تحریک ہے آپ کی نبوت سے گریز کی۔ مُہر اگر کسی شے پر لگی ہے تو وہ ہے جنسِ نبوت۔ اس مُہر کے ذریعہ اللہ نے یہ امکان ختم کر دیا کہ اور کوئی نبی اس مقفل اور سر بمہر عمارت میں داخل ہو سکے۔ حضورؐ بھی اسی جنسِ نبوت سے متصف اور اسی کے ایک فرد ہیں۔ لہٰذا آپ کی حیثیت اُس سامان کی ہے جسے محفوظ کر کے مُہر لگائی گئی ہے نہ کہ مُہر کی۔ مُہر لگانے والا اللہ ہے۔ عمارت ہے یہ خاکدانِ ہستی۔ مُہر ہے اللہ کا ارادہ اور فیصلہ۔ یہ اتنی واضح باتیں ہیں کہ ہر ہوش و حواس رکھنے والا آدمی انھیں بخوبی سمجھ سکتا ہے۔ ان میں کوئی اینچ پینچ نہیں۔ دو اور دو چار کی طرح مسلّم۔ خاتم النبیین کو فقط "آخری نبی" کے معنی میں لینے کے بجائے جن لوگوں نے لغت کی آڑ لے کر مُہر کا شوشہ نکالا وہ اس کے مضمرات و نتائج کا ادراک نہ کر سکے۔ پھر ان سے بھی دو قدم آگے بڑھ کر جنھوں نے خاتم کو صاحب الخاتم بنا دیا اور اپنے کارخانۂ وہم وخیال میں ایک مُہر تیار کر کے یہ اعلان کر دیا کہ یہ مُہر اللہ نے رسول اللہؐ کو افاضۂ کمال اور نبی سازی کے لئے دی ہے ان کو تو سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ دین کو وہ شعبدہ بازی کی سطح پر لے آئے ہیں۔ جیسے شعبدہ باز جیب میں انڈا ڈال کر کبوتر برآمد کرتا ہے اسی طرح یہ لوگ آیات واحادیث سے تماشے بازی کا کام لے رہے ہیں۔ پناہ خدایا۔ کروڑ بار تیری پناہ۔

یہ مضمون کاتب کو دیا جا چکا تھا کہ "مکاتیب طیب" کے مطالعہ کا اتفاق ہوا۔ یہ حضرت مہتمم صاحب مدظلہ کے

بعض خطوط کا مجموعہ ہے۔ لیجئے اس میں بھی وہ سب کچھ مل گیا ہے جس سے ہمارے اس معروضے کی تصدیق ہوتی ہے کہ حضرت مہتمم صاحب ہرگز ہرگز قادیانیت و احمدیت کے حامیوں میں نہیں ہیں بلکہ اس فرقے کے بارے میں ان کی وہی رائے ہے جو دوسرے علمائے امت کی ہے ان کے تین خط لفظ بلفظ نقل ہیں:-

مکتوب (۶)

حضرت مہتمم صاحب دامت برکاتہم نے ۱۶ر نومبر ۱۹۶۳ء کو مکہ مسجد حیدرآباد میں یوم افضل الانبیاء کے موقعہ پر ایک جلسۂ عام کو خطاب کرتے ہوئے قرآن و حدیث کی روشنی میں مسئلہ ختم نبوت کے اساسی اور بنیادی عقیدے کو واضح کیا۔ حیدرآباد کی قادیانی جماعت نے اس تقریر سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی سعی کی اور پمفلٹ شائع کر کے عوام کو یہ باور کرانا چاہا کہ موصوف نے افضل الانبیاء کے جلسے کو مخاطب کرتے ہوئے ختم نبوت کے مسئلہ پر جماعت احمدی کے مسلک کی تائید اور ترجمانی کی ہے۔

حیدرآباد کے بعض مخلصین نے حضرت مہتمم صاحب کو اس بے بنیاد پروپیگنڈہ کی اطلاع دیتے ہوئے حضرت سے درخواست کی کہ آپ جلد اپنا کوئی تردیدی بیان مرحمت فرما کر ہم عقیدت مندوں کے اضطراب اور بے چینی کو دور فرمائیں۔ ذیل کے خط میں حضرت مہتمم صاحب کی تردید ملاحظہ ہو۔" (مرتب)

آج حیدرآباد (آندھرا) سے آئے ہوئے بعض دوستوں کے خطوط سے علم ہوا کہ حیدرآباد کی قادیانی جماعت نے احقر کی تقریر سے جو ۱۶ر نومبر ۱۹۶۳ء کو مکہ مسجد حیدرآباد میں یوم افضل الانبیاء کے موقعہ پر ہوئی ناجائز فائدہ اٹھانے کی سعی کی ہے اس کی تصدیق قادیانیوں کے ایک مطبوعہ پمفلٹ سے ہوئی جو محمد عمر نامی مبلغ قادیانی جماعت کے نام سے بعنوان "مسلمانانِ حیدرآباد و یادگیر کے لئے ایک لمحۂ فکریہ" غیر مورخ شائع ہوا ہے۔ اس پمفلٹ میں احقر کی اس تقریر کے بارے میں انتہائی تحریف سے کام لیا گیا ہے۔

(۱) بعض جملے افترا پردازی سے اس میں خود اضافہ کئے گئے ہیں جیسے "لہذا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل النبیین کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ آپ کو دیگر انبیاء کی نسبت بعض باتوں میں فضیلت عطا ہوئی ہے ص۲"۔ یہ کذب محض ہے نہ میری تقریر کا یہ کوئی جملہ ہے نہ میرا یہ عقیدہ ہے۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء علیہم السلام سے علی الاطلاق افضل اور کمالاتِ نبوت میں کلیۃً فائق ہیں جس کا مدلل دعوے تمام انبیاء نے شبِ معراج میں کیا ہے۔

(۲) بعض جملوں کے مطلب بیان کرنے میں تحریف کی گئی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں سب سے اول بھی ہوں اور سب سے آخر بھی ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام انبیاء آپ کے متبع ہیں لیکن آپ کسی کے متبع نہیں۔

اولیت اور آخریت کا یہ مطلب میری طرف منسوب کرنا محض افترا پردازی اور دھوکہ دہی ہے۔ نہ یہ میرا جملہ ہے نہ میرا مفہوم نہ آخریت کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ آخریت کے معنی یہ ہیں کہ آپ سب انبیاء کے آخر میں تشریف لائے اور آخری پیغمبر ہیں آپ کے بعد کوئی نبی کسی قسم کا آنے والا نہیں۔ میرا اور میرے بزرگوں کا یہی عقیدہ ہے ہمارے نزدیک جو شخص حضور کے بعد کسی نبی کی بعثت مانتا ہے یا امتِ محمدیہ میں حضور کے بعد وحی کا سلسلہ غیر مختتم سمجھتا ہے وہ دائرۂ اسلام سے خارج، مرتد اور کافر ہے۔ آپ ذاتی طور پر بھی خاتم النبیین ہیں کہ آپ تمام کمالاتِ نبوت کا منتہی ہیں اور جس نبی میں نبوت کا جو کمال بھی آیا ہے وہ آپ کے فیضان

سے آیا ہے اور زمانی طور پر بھی خاتم النبیین ہیں کہ آپ ہی سب انبیاء کے بعد میں مبعوث ہوئے اور آپ کے بعد کوئی نبی کوئی شریعت، کوئی آسمانی کتاب اور کوئی وحی آنے والی نہیں۔ میں نے صاف لفظوں میں بیان کیا تھا کہ ختم نبوت کے معنی تکمیل نبوت کے ہیں جس کی تشریح یہ کی تھی کہ نبوت حضور صلعم کے ذات اقدس پر آکر تمام مراتب کے ساتھ ختم ہوگئی اور کوئی درجہ نبوت کا باقی نہیں رہا کہ اس کو دنیا میں لانے کے لئے کسی نبی کو مبعوث کیا جائے یہی کامل اور آخری نبوت قیامت تک کے لئے کافی ہوگئی ہے اور تاابد باقی رہے گی جیسے سورج نکلنے کے بعد نور کا کوئی درجہ باقی نہیں رہتا کہ کسی ستارے کی ضرورت پڑے ایسے ہی حضور صلعم کے بعد کسی ستارۂ نبوت کی ضرورت نہیں رہی۔

(۳) بعض نتائج کذب بیانی کے ساتھ میری تقریر سے اخذ کرکے میری طرف منسوب کئے گئے۔ جیسے:-

"اب آئندہ کوئی ایسا نبی نہیں آئے گا جو ایک ایسے مرتبے کا حامل ہو جو آنحضرت صلعم کو حاصل ہوا ہے۔"

یہ جملہ نہ میری تقریر کا ہے نہ اس کے مفہوم کو میں اسلامی مفہوم جانتا ہوں جب کہ ہم لوگ اس کے قائل اور مدعی ہیں کہ حضور صلعم کے بعد کوئی نبی ہی سرے سے مبعوث ہونے والا نہیں تو ایسے ویسے کا کیا سوال یہ نتیجہ میرے کسی مفہوم کی طرف منسوب کرنا محض کذب بیانی اور افترا پردازی ہے۔ میں نے اسی لئے خاتم النبیین کی تحقیق کرتے ہوئے اس کے نیچے اولیت کے ساتھ آخریت کا درجہ بھی صاف لفظوں میں بیان کردیا تھا اور عرض کیا کہ آپ صلعم کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں اس لئے خاتمیت کو محض منتہائے کمالات لیکر آپ کی آخریت کے مقام کو حذف کرجانا یا اس کی غلط تشریح کرنا کہ نبوت بایں معنیٰ اب بھی باقی ہے کہ حضور صلعم کے بعد نبی مبعوث ہوسکتا ہے زیادہ سے زیادہ وہ آپ کا متبع رہے گا۔ محض افترا پردازی اور دھوکہ دہی ہے۔ ہم اس شخص کو کافر اور خارج از اسلام سمجھتے ہیں جو حضور صلعم کے بعد کسی نبی کی بعثت کا قائل ہو خواہ وہ مستقل خواہ تابع غیر مستقل یا اس امت میں وحی کا سلسلہ غیر مختتم جانتا ہے اور کہتا ہے کہ نبوت کا دروازہ حضور صلعم کے بعد بند نہیں ہوا کہ جس طرح موسیٰ علیہ السلام کے بعد بنی اسرائیل میں بند نہیں تھا اور وحی کا سلسلہ ختم نہیں ہوا تھا اور امت موسوی میں نبی مبعوث ہوتے رہے تھے۔ میری تقریر کے کسی جملے کو قادیانی جماعت کے موقف کی تائید یا ترجمانی کہنا انتہائی بددیانتی اور دیدہ دلیری ہے اس لئے کتابچہ موسومہ (مسلمانان حیدرآباد ودیاد گیر کے لئے ایک لمحۂ فکریہ) کو میں ایک گمراہ کن تحریر سمجھتا ہوں نہ اسے میری تقریر کی تشریح سمجھی جائے نہ ترجمانی۔

والسلام

محمد طیب مہتمم دارالعلوم دیوبند

۸ ررجب ۸۳ھ

مکتوب (۲۰)

ذیل کا خط جناب ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب قادری (آندھرا پردیس) کے جواب میں ہے ڈاکٹر موصوف نے اپنے ایک خط کے ذریعہ حضرت مہتمم صاحب کو بتایا کہ ہمارے علاقے کے بعض مسلم نوجوان جو اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ ہیں، ان کا کہنا ہے کہ قادیانی فرقہ اسلام کا ناجی فرقہ ہے اور انھیں کے علماء کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ آج اسلام یوروپین ممالک میں پھیلتا جارہا ہے۔ مگر افسوس کہ ہندوستان کے اکثر علماء انھیں کافر کہتے ہیں موصوف کے خط سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس تحریر سے ان کا مقصد مسئلے کی شرعی نوعیت معلوم کرنا تھی ــــ درج ذیل خط ان تنقیحات

پر مشتمل ہے جس سے قادیانیوں کے کفر و ایمان کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

(شفیق احمد اعظمی)

محترم المقام زید مجدکم۔ سلام مسنون۔

گرامی نامہ ملا جس میں آپ نے اپنے علاقہ کے بعض اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ کے بارے میں ان کے کچھ خیالات دین کے بارے میں تحریر فرمائے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا انگریزی یا کسی زبان کے سیکھنے سے یہ حق ہو سکتا ہے کہ جس فن یا علم سے وہ ناواقف ہو اس میں رائے زنی شروع کر دے۔

عامۃً تمام علماء عرب و عجم نے قادیانیوں کو مرتد اور خارج از اسلام کہا ہے کیونکہ وہ ضروریاتِ دین مثلاً نبوت وغیرہ عقائد کے منکر ہیں۔

یہ جھوٹا پروپیگنڈہ ہے کہ انھوں نے یورپ میں اسلام پھیلایا۔ آج یورپ کے لوگ خود ان سے بیزار و بدظن ہو رہے ہیں۔ لندن میں کئی مسجدیں ان سے خالی کرائی جا چکی ہیں۔ یہ جماعت البتہ پروپیگنڈا اسپیشٹ ضرور ہے اور اس کا طریقہ تبلیغ عیسائیت سے ماخوذ ہے اسی انداز پر یہ لوگوں کو ہموار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

نوجوانوں کو شکوہ ہے کہ اہلِ سنت نے قادیانیوں کی تکفیر کر دی لیکن حیرت ہے کہ قادیانیوں سے انھوں نے یہ شکوہ نہیں کیا کہ انھوں نے اپنے سوا مسلمانانِ عالم کی تکفیر کر دی درانحالیکہ قادیانی تعداد چند ہزار سے زیادہ نہیں۔ ان کی تکفیر تو دلوں میں کھٹکے اور اہلسنت جو کروڑوں کی تعداد میں ہیں ان کی تکفیر پر شکوہ نہ کیا جائے۔ بہر حال وجوہ تکفیر اہلِ سنت کے یہاں تو یہ ہیں کہ یہ لوگ ضروریاتِ دین کے منکر ہیں اور ان کے یہاں کروڑوں اہلِ سنت کی تکفیر کی بنیاد یہ ہے کہ وہ مرزا غلام احمد کے قائل نہیں ہیں۔

ان کے عقائد پر پورا لٹریچر مطبوعہ موجود ہے اسے منگا یا اور دیکھا جائے۔ اس گروہ نے اسلام کی بنیاد جو ختم نبوت ہے اکھاڑ پھینکنے کی پوری پوری سعی کی ہے اور کر رہی ہے حیرت ہے کہ جس نے اسلام ہی کو خطرے میں ڈال دیا ہے وہ قابلِ شکوہ نہ ہو اور جو لوگ ان مخربینِ اسلام کو یہ کہہ دیں کہ وہ اسلام سے خارج ہیں قابلِ شکوہ و سرزنش ہو جائیں۔ امید کہ آپ مع الخیر ہوں گے اور اس شکوہ پر نظرِ ثانی فرمائیں گے۔ والسلام۔

محمد طیب۔ مہتمم دارالعلوم دیوبند

۱۶/۲/۸۸ھ

مکتوب (۳۷)

محمد سعید صاحب جہلمی ــــ (مغربی پاکستان) نے حضرت مہتمم صاحب کو اپنے حالات کی اطلاع دیتے ہوئے لکھا کہ ــــ ہمارے دادا صاحب (جو آج سے تقریباً چالیس سال پہلے وفات پا چکے ہیں) جماعت مرزائیت سے تعلق رکھتے تھے مگر ہمارا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اب جب ہمیں شادی یا اس طرح کی تقریبات میں جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو مرزائیت کی دُم ہمارے ساتھ لگا دی جاتی ہے۔ ہم نے مولانا عبد اللطیف صاحب (امام مسجد حنفیہ) سے اپنا سارا قصہ بیان کیا۔ مولانا نے تحریری طور پر تصدیق کی کہ ہمارا اس جماعت سے کوئی تعلق نہیں۔ اب آپ کی خدمت میں عرض ہے کہ آپ ہمیں مشورہ دیں کہ ہم اس ناکردہ گناہ کی سزا سے کس طرح چھٹکارا حاصل کریں۔ حضرت مہتمم صاحب نے جواب میں درج ذیل خط تحریر فرمایا تھا۔ (مرتب)

محترم المقام زید مجدکم۔ سلام مسنون، نیاز مقرون۔

گرامی نامہ سے حالات کا علم ہوا، قادیانی جماعت کو اگر آپ باطل پسند جماعت سمجھتے ہیں جیسا کہ تمام علماءِ امت ان کے باطل پسند ہونے پر متفق ہیں آگے تو آپ ہی کا ارادہ اور اختیاری فعل رہ جاتا ہے کہ ان سے قطع تعلق

رکھیں، ان کی تقریبات یا اجتماعات میں شرکت اگر اس خطرے کا سبب ہے کہ آپ کے خیالات یا عقائد میں فرق آجائے تو آپ کیوں شرکت کریں؟ اور اس میں کسی کی رائے یا مشورہ لینا ایک بے نتیجہ سی بات ہے اپنے قلب اور عزم کو ٹٹولئے اور مضبوطی سے اس پر عملاً جم جائیے کسی کے کہنے سننے یا ملامت و نصیحت کی ہرگز پرواہ نہ کیجئے۔ ایمان کی سلامتی تمام دنیا کی نعمتوں سے بالاتر ہے اگر اس میں خلل آجائے تو یہ رسمی قسم کی رواداریاں یا مبتذل چاپلوسیاں کام نہیں آسکتیں بلکہ وبال و عذاب ہوجاتی ہیں جب اس جماعت سے آپ کا کوئی تعلق نہیں اور علماء اس کی تصدیق بھی فرمارہے ہیں جیساکہ آپ نے تحریر میں فرمایا پھر بھی ان کی تقریبات میں جانا درحقیقت ان علماء کی تکذیب کردینا ہے اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ آپ عملاً ان کے یہاں شرکتیں تو قطعاً ترک کردیں اور ساتھ ہی اعلانیہ طور پر اسے واضح کردیں کہ میرا اس جماعت سے کوئی تعلق نہیں پھر آپ پر کوئی تہمت یا اتہام نہیں لگا دے گا ورنہ آپ ہمیشہ تہمتوں اور ملامتوں کا نشانہ بنتے رہیں گے — امید کہ آپ بخیر ہوں گے۔



کچھ نظریۂ ارتقاء کے بارے میں

یہ مضمون ہفت روزہ الجمعیۃ سے نقل کیا گیا ہے۔ اس پر صاحبِ مضمون کا نام درج نہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فاضل ایڈیٹر وحید الدین خاں صاحب کے قلم سے نکلا ہے۔ موصوف سائنس اور علوم جدیدہ پر اکثر لکھتے رہتے ہیں اور اچھا لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں بھی انھوں نے نفسِ موضوع پر جو اظہار خیال کیا ہے فکر انگیز اور بلیغ ہے لیکن مختصر اور دقیق بھی ہے۔ نظریۂ ارتقاء چونکہ خواص کے دائرے سے نکل کر عوام تک جا پہنچا ہے اور بعض مغرب زدہ مسلم دانشوروں کی ستم ظریفی سے عامۃ المسلمین بھی غلط فہمیوں میں مبتلا ہو گئے ہیں اس لئے ضرورت ہے کہ تفصیلاً بھی کلام کیا جاتا رہے۔ تجلی کا "نظریۂ ارتقاء نمبر" الحمد للہ اپنے مقصد میں کامیاب رہا لیکن اس کا محورِ بحث محدود تھا۔ اس سے زیادہ تر اہلِ ایمان ہی کی تشفی ہو سکتی ہے۔ تعقل کا گوشہ مزید بحث و نظر کا طالب ہے۔ لہٰذا اس مضمون کے اختتام پر ہم تفصیلی گفتگو کریں گے۔ (عامر عثمانی)

عضویاتی ارتقاء جدید دنیا کے لئے ایک سائنٹفک حقیقت ہے "سائنس آف لائف" کے مصنفین نے لکھا ہے۔

"عضویاتی ارتقاء کے حقیقت ہونے سے اب کسی کو انکار نہیں ہے۔ سوا ان لوگوں کے جو جاہل ہوں یا متعصب ہوں یا اوہام پرستی میں مبتلا ہوں"۔ ماڈرن پاکٹ لائبریری (نیویارک) نے MAN AND THE UNIVERSE کے نام سے کتابوں کا ایک سلسلہ شائع کیا ہے۔ اس سلسلے کی پانچویں کتاب میں ڈارون کی کتاب "اصل الانواع" کو "تاریخ ساز تصنیف" قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے:۔

"انسان اپنا شجرۂ نسب معلوم کرنے کے لئے طویل ترین مدت سے جو کوشش کر رہا ہے اس سلسلے میں کسی نظریے کو اتنی زبردست مذہبی مخالفت کا سامنا کرنا نہیں پڑا جتنا چارلس ڈارون کے انتخاب طبیعی کو۔ اور نہ کسی دوسرے نظریے کو اتنی زیادہ سائنسی تصدیق SCIENTIFIC AFFIRMATION حاصل ہوئی ہے جتنی اس نظریے کو حاصل ہوئی ہے"

(PHILOSOPHERS OF SCIENCE P 244)

امریکا کا مشہور ارتقا پسند عالم سمپسن G.G. SIMPSON لکھتا ہے:۔

"ڈارون تاریخ کے بلند ترین لوگوں میں سے ایک تھا جس نے انسانی علم کی ترقی میں بہت نمایاں کام انجام دیا ہے۔ یہ مقام اس نے اس لئے حاصل کیا کہ اس نے نظریۂ ارتقاء کو آخری اور مکمل طور پر ایک حقیقت ثابت کر دیا۔ نہ کہ محض ایک قیاس یا متبادل مفروضہ جو سائنسی تحقیق کے لئے قائم کر لیا گیا ہو"

(MEANING OF EVOLUTION (N.V. 1951) P. 127

اے۔ ای۔ مینڈر لکھتا ہے:۔

"یہ نظریہ کہ انسان اور دوسری ذی حیات اشیاء کے موجودہ صورت تک پہنچنے میں ارتقاء کا عمل ہوا ہے یہ اب اتنے دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کو تقریباً حقیقت APPROXIMATE CERTAINTY

کہا جا سکتا ہے۔"

لل (R.S.LULL) لکھتا ہے:-

"ڈارون کے بعد سے نظریۂ ارتقا دن بہ دن زیادہ قبولیت حاصل کرتا رہا ہے۔ یہاں تک کہ اب سوچنے اور جاننے والے لوگوں میں اس میں کوئی شبہ نہیں رہ گیا ہے کہ یہ واحد منطق ہے جس کے تحت عمل تخلیق کی توجیہہ ہو سکتی ہے اور اس کو سمجھا جا سکتا ہے۔"

(ORGANIC EVOLUTION. P 15)

وہ مزید لکھتا ہے:-

"تمام سائنس داں اور دوسرے جاننے والوں میں سے بیشتر لوگ نظریۂ ارتقا کی صداقت (TRUF) پر مطمئن ہو چکے ہیں۔ خواہ وہ جمادات سے متعلق ہو یا حیوانات سے متعلق۔ یعنی یہ کہ زمین جب اس قابل ہوئی کہ اس پر زندہ چیزیں رہ سکیں، اس وقت لمبی مدت کے عمل کے نتیجہ میں زندگی کی کچھ سادہ اقسام پیدا ہوئیں اور اس کے بعد طویل مدت کے مسلسل عمل سے نباتات اور حیوانات کی وہ تمام حیرت انگیز قسمیں وجود میں آئیں جن کو ہم آج اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔" (صفحہ ۸۳)

اس نظریہ کی مقبولیت کا اندازہ اس سے کیجئے کہ لل کی سات سو صفحے کی کتاب میں زندگی کے تخلیقی تصور SPECIAL CREATION پر صرف ایک صفحہ اور چند سطریں ہیں اور بقیہ تمام عضویاتی ارتقاء کے بارے میں ہیں۔ اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۵۸) میں تخلیق (CREATION ISM) کے نظریئے کو چوتھائی صفحے سے بھی کم دیئے گئے ہیں۔ اس کے مقابلے میں عضویاتی ارتقاء کے عنوان کے تحت جو مقابلہ شامل کیا گیا ہے وہ باریک ٹائپ کے پورے چودہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس مقالے میں بھی حیوانات میں ارتقاء کو بطور ایک حقیقت (FACT) تسلیم کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ڈارون کے بعد اس نظریئے کو سائنس دانوں اور تعلیم یافتہ طبقہ کا قبول عام GENERAL ACCEPTENCE حاصل ہو چکا ہے۔

نظریۂ ارتقاء کے حق میں وہ کون سے دلائل فراہم ہوئے ہیں جن کی وجہ سے دور جدید کے اہل علم نے اس کی صداقت تسلیم کر لی ہے۔ یہاں میں اس کے چند بنیادی پہلوؤں کا ذکر کروں گا تاکہ اندازہ ہو سکے کہ ان دلائل کی نوعیت کیا ہے۔

۱- حیوانات کا مطالعہ بتاتا ہے کہ ان میں ادنیٰ اور اعلیٰ اقسام پائی جاتی ہیں۔ واحد الخلیہ جانوروں SINGLE CELLUILAR ANIMAL سے لیکر اربوں خلیات رکھنے والے جانور اور اسی طرح صلاحیتوں کے اعتبار سے حیوانات میں ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کا فرق۔

۲- اس ابتدائی مشاہدے کو جب اس کہانی کے ساتھ ملاکر دیکھا جائے جو زمین کی تہوں میں نقش ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس فرق میں باعتبار زمانہ ایک ارتقائی ترتیب ہے۔ کروڑوں برس پہلے زمین پر زندگی کی جو شکلیں آباد تھیں ان کے ہنجر قدرتی عمل کے تحت پتھرائی ہوئی حالت میں اب بھی زمین کے نیچے دبے ہوئے ہیں جن کو فاسل (FOSSIL) کہا جاتا ہے۔ فاسل بتاتے ہیں کہ زمین کے زیادہ قدیم دور میں حیوانات کی جو قسمیں یہاں آباد تھیں وہ سادہ قسمیں تھیں اور اس کے بعد دھیرے دھیرے زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ قسمیں آباد ہوتی رہیں ــــ اس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کی موجودہ قسمیں سب کی سب بیک وقت وجود میں نہیں آئیں بلکہ پہلے سادہ قسمیں وجود میں آئیں اور اس کے بعد دھیرے دھیرے ترقی یافتہ بنیں

۳- اس کے بعد ایک اور حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے۔ وہ یہ کہ مختلف حیوانات کے درمیان نوعی اختلاف کے باوجود ان کے جسمانی نظام میں بہت سی مشابہتیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً مچھلی، چڑیے سے ملتی جلتی ہے اور گھوڑے کا ڈھانچہ انسان کے مشابہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ سارے ذی حیات ایک ہی خاندان کی پیداوار ہیں اور سب کے اجداد بالآخر ایک ہی تھے۔

۴۔ ایک نوع سے دوسری نوع کیسے نکلی۔ یہ اس وقت معلوم ہوجاتا ہے جب ہم ایک اور واقعہ کو دیکھتے ہیں۔ وہ یہ کہ ایک جانور کے بطن سے جو بچے پیدا ہوتے ہیں وہ سب کے سب یکساں نہیں ہوتے بلکہ ان کے مختلف بچوں میں کچھ فرق ہوتا ہے۔ یہی فرق اگلی نسلوں میں مزید ترقی کرتا ہے اور انتخاب طبیعی کے عمل کے تحت آگے بڑھتا رہتا ہے۔ یہ فرق لاکھوں سال کے بعد اتنا زیادہ ہوجاتا ہے کہ ایک چھوٹی گردن والی بکری لمبے گردن والے زرافہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس نظریہ کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ "انیمل بیالوجی" کے مصنفین (ہالڈین اور ہکسلے) نے ارتقاء کو تبدیلیوں کے انتخاب CELECTION MUTATIO کا نام دیا ہے۔

نظریۂ ارتقاء کے حامیوں کے یہ دلائل جس معیار پر پورے اترتے ہیں، وہ کون سا معیار ہے۔ یہ کوئی براہ راست تجربہ یا مشاہدہ نہیں بلکہ صرف ایسے شاہدات ہیں جن سے اس کی صداقت کا قرینہ معلوم ہوتا ہے۔

نظریۂ ارتقاء کے حامی ابھی تک ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی مشاہدہ یا تجربہ نہیں کرا سکے ہیں جن کے اوپر ان کے نظریہ کی بنیاد قائم ہے۔ مثلاً وہ کسی لیبارٹری میں یہ نہیں دکھا سکتے کہ بے جان مادہ سے زندگی کیسے پیدا ہوجاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے دعوے کی بنیاد صرف یہ ہے کہ طبیعاتی ریکارڈ بتاتا ہے کہ پہلے بے جان مادہ تھا پھر کائنات میں زندگی رینگنے لگی۔ اس سے وہ قیاس کر لیتے ہیں کہ زندگی بے جان مادہ سے اسی طرح نکل آئی جیسے ماں کے پیٹ سے بچہ نکلتا ہے۔ اسی طرح ایک نوع کا دوسری نوع میں تبدیل ہونا بذات خود کوئی تجربہ اور مشاہدہ کی چیز نہیں ایسا نہیں ہے کہ کسی چڑیا خانہ میں ایسے تجربات کئے جا سکیں جہاں بکری زرافہ ہوتی ہوئی نظر آئے بلکہ بعض خارجی مشاہدات، مثلاً مختلف انواع میں مشابہت اور ایک نسل کے کئی بچوں میں باہم فرق سے یہ قیاس کر لیا گیا ہے کہ نوعیں الگ الگ وجود میں نہیں آئیں بلکہ ہر نوع دوسری نوع سے برآمد ہوتی چلی گئی ہے۔ اسی طرح جبلت کا ذہانت کی شکل میں ترقی کرنے کا معاملہ ہے جس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ انسان بھی حیوان کی ایک اگلی نسل ہے۔ اس سلسلے میں بھی ابھی تک ایسا کوئی مشاہدہ سامنے نہیں لایا جا سکا جہاں فی الواقع جبلت ذہانت میں تبدیل ہوتی نظر آرہی ہو۔ یہ بھی محض ایک قیاس ہے جس کی بنیاد صرف اس واقعہ پر ہے کہ ارضیاتی تحقیق میں جبلت والے جانوروں کے آثار نچلے طبقات میں ملتے ہیں اور ذہانت والے جانوروں کے آثار اوپر کے طبقات میں۔

اس قسم کے تمام دلائل کی نوعیت یہ ہے کہ دعوے اور دلیل کے درمیان جو ربط ہے وہ صرف منطقی ربط ہے نہ کہ تجرباتی یا مشاہداتی ربط۔ مگر اسی قسم کے دلائل کی بنیاد پر ارتقاء کے تصور کو موجودہ زمانے میں ایک سائنٹفک حقیقت قرار دے دیا گیا ہے۔ گویا جدید ذہن کے نزدیک علمی حقائق کا دائرہ صرف انھیں واقعات تک محدود نہیں ہے۔ جو براہ راست تجربے سے معلوم ہوں، بلکہ تجربات اور مشاہدات کی بنیاد پر جو منطقی قرینہ حاصل ہوتا ہے وہ بھی اتنی ہی سائنٹفک حقیقت ہو سکتی ہے جتنی وہ حقیقت جس کا یا جس کے اثرات کا براہ راست تجربہ کیا جا سکتا ہو۔

یہاں مجھے نظریۂ ارتقاء کی صداقت یا عدم صداقت سے بحث نہیں ہے کیونکہ یہاں جو سوال ہے وہ اصلاً معیار استدلال سے متعلق ہے نہ کہ نظریۂ ارتقاء سے متعلق۔ اور یہ ایک معلوم بات ہے کہ خواہ کوئی بھی معیار استدلال ہو اس سے ثابت کی ہوئی چیز صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ سائنس میں آئے دن نظریات بدلتے رہتے ہیں۔ حالانکہ وہ عموماً ان معیاروں کے مطابق ثابت کئے جاتے ہیں جو خالص تجرباتی نوعیت سے متعلق ہیں۔ کسی معیار استدلال کو جائز اور معقول تسلیم کرنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے حوالے سے جو بات بھی پیش کر دی جائے وہ لازماً صحیح ہو۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ نتیجہ غلط ہو۔ مگر معیار تسلیم شدہ ہے تو اصل معیار کی معقولیت اس کے بعد بھی باقی رہے گی۔

سر آرتھر کیتھ کے الفاظ میں ارتقاء مذہب عقلیت کا ایک بنیادی عقیدہ BASIC DOGMA OF RATIONALISM ہے۔ ایک سائنسی انسائیکلوپیڈیا میں ڈارونزم

کو ایک ایسا نظریہ کہا گیا ہے جس کی بنیاد توجیہہ بلا مشاہدہ
EXPLAMATION WITHOUT DEMONSTRATIONS
پر قائم ہے۔

پھر ایک ایسی چیز جس کا لیبارٹری میں تجربہ نہ کیا جا سکتا ہو جو صرف "عقیدہ" ہو۔ اس کو کس بنا پر علمی حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ اس کی وجہ اے۔ ای۔ ونڈر کے الفاظ میں یہ ہے:-

۱۔ یہ نظریہ تمام معلوم حقیقتوں سے ہم آہنگ CONSISTENT ہے۔

۲۔ اس نظریے میں ان بہت سے واقعات کی توجیہہ مل جاتی ہے جو ان کے بغیر سمجھے نہیں جا سکتے۔

۳۔ دوسرا کوئی نظریہ ابھی تک ایسا سامنے نہیں آیا جو واقعات سے اس درجہ مطابقت رکھتا ہو۔ (صفحہ ۱۱۲) یہ استدلال جو نظریۂ ارتقاء کو حقیقت قرار دینے کے لئے معیار استدلال کے اعتبار سے کافی سمجھا جاتا ہے۔ یہی استدلال بدرجہا زیادہ شدت کے ساتھ مذہب کے حق میں موجود ہے۔ ایسی حالت میں جدید ذہن کے پاس کوئی وجہِ جواز نہیں ہے کہ وہ حیاتیاتی ارتقاء کو سائنسی حقیقت قرار دیتا ہے اور مذہب کو سائنسی ذہن کے لئے ناقابل قبول ٹھیراتا ہے۔

تجلّی

موضوع بڑا خشک ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں تری کیسے پیدا کی جائے۔ صرف اہلِ علم اور ثقہ حضرات کی مجلس ہو تو ہر طرح کی بوریتیں گوارا کی جا سکتی ہیں لیکن عامۃ الناس کی بزم میں دقیق و غامض بحثوں کا مطلب یہ ہے کہ سامعین چلتے بنیں اور مقرر تقریر کرتا رہ جائے۔

لیکن دوستو۔ بات صرف فلسفے یا سائنس کی نہیں دین و شریعت کی ہے۔ عقائد کی ہے۔ قرآنِ حکیم کی ہے۔ "نظریۂ ارتقاء نمبر" اگرچہ اللہ کے فضل سے بہت کامیاب رہا لیکن خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ پھر بھی کچھ لوگ غلط فہمیوں سے نہیں نکل سکے ہیں اور مغربی افکار کا رعب ان پر بری طرح طاری ہے۔ ایسوں پر ترس بھی آتا ہے اور افسوس بھی ہوتا ہے۔ کچھ تو مغربی تعلیم کے مذموم اثرات۔ کچھ وہ زہریلے جراثیم جو ہمارے بعض مسلمان دانشور فضا میں پھیلا گئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سر امیر علی اور سرسید اور علامہ مشرقی جیسے حضرات کی خطاؤں کو معاف کرے ان کی مغرب زدگی نے جہاں اور بہت سے موضوعات پر عجیب و غریب گل کھلائے وہیں نظریۂ تخلیق کے سلسلے میں مغرب کی کفش برداری کی اور آیاتِ الٰہیہ سے کھیل کھیلا۔ اس کے اثرات آج تک بھی کچھ نہ کچھ باقی ہیں اور قرآن کی غایت درجہ صراحت کے باوجود بہتیرے مسلمان بھائی خود کو یہ ماننے پر آمادہ نہیں کر سکے ہیں کہ ڈارون کا نام نہاد نظریۂ ارتقاء لغو و باطل بھی ہو سکتا ہے۔

ان کی اصلاحِ خیال اور احقاقِ حق کی خاطر ہم بوریت بھی گوارا کریں یہ ایک مجبوری ہے۔ قارئین تھوڑا سا ضبطِ نفس کریں گے تو انھیں بھی کچھ نہ کچھ علمی فائدہ پہنچ ہی جائیگا۔

محترم وحید الدین خاں صاحب نے اپنے آخری فقروں میں بات تو پتہ کی کہی۔ مگر علمائے سائنس اور دانشورانِ مغرب کے یہاں نظریۂ ارتقاء کی مقبولیت کا جو حدود اربعہ انھوں نے بیان کیا ہے اس کے بالمقابل تردید و تعریض اتنی مختصر، مبہم اور مجمل ہے کہ کم لوگ اس سے مطمئن ہو سکتے ہیں۔ اردو جرائد کو اعلیٰ قابلیت اور باریک بین نظر رکھنے والے قارئین بہت زیادہ میسر نہیں ہیں لہٰذا موصوف کے عالمانہ اشاروں کی معنویت اور علمی قدر و قیمت سمجھنے والے بھی زیادہ نہیں ہو سکتے۔ اسی لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ ہم ذرا تفصیل میں جائیں۔

سب سے پہلے "سائنس آف لائف" کے مصنفین کا وہ اقتباس لیجئے جس سے مضمون کا آغاز ہوا ہے۔ اسمیں "عضویاتی ارتقاء" کا لفظ استعمال ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اسکی ٹھیک ٹھیک مراد کیا ہے؟

یج پودا بنتا ہے۔ پودا درخت بن جاتا ہے۔ آدمی کا بچہ
بھر کا پیدا ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ فٹوں تک دراز ہو جاتا
دانات کا بھی یہی حال ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب عضویاتی
ہی کی شکلیں ہیں۔ انھیں انسان ابتدائے آفرینش سے
ردیکھ رہا ہے۔ ان کے انکار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
ہ ثابت ہوا کہ مذکورہ مصنفین کی مراد یہ بالیدگی اور
ی نہیں بلکہ وہ اُس ارتقاء کی بات کر رہے ہیں جو
ع سے دوسری نوع کی طرف ہوتا ہے اور جس کی اصطلاحی
روان کے نظریۂ ارتقاء سے کی جاتی ہے۔ یعنی چھپکلی
کر مگر مچھ بن گئی، بندر منقلب ہو کر انسان بن گیا۔
اگرچہ آج تک قطعی دلائل سے محروم اور فیصلہ کن
سے تہی دامن ہے۔ اس نظریہ کی حیثیت اگرچہ آج
الی موشگافیوں اور واہیاتی نکتہ سنجیوں سے آگے
ھی، اس نظریہ کے حق میں سائنس کے پاس اگرچہ
ہانِ ناطق نہیں ہے لیکن "سائنس آف لائف" کے
منفین کس ادّعائی انداز میں فرما رہے ہیں کہ اس نظریہ
صرف جاہل اور متعصب اور وہم پرست ہی کر سکتے
ر کوئی نہیں۔
ثبوت تو ابھی ہم پیش کریں گے کہ ان بزرگوں کا یہ ادّعا
خلافِ واقعہ ہے۔ دیکھنا یہ بھی ہے کہ جو زبان
نے استعمال فرمائی کیا اسے علمی زبان کہہ سکتے ہیں او۔
فک طرزِ فکر کا دعویٰ کرنے والے حضرات ایسے ہی
مالک ہونے چاہئیں کہ اپنی رائے سے مختلف
کھنے والوں کو بجز دلیل اور برہان سے قائل کرنے
ان القاب و آداب سے بھی مشرف فرمائیں جنھیں
ن کے لغت میں گالی کہا جاتا ہے۔
علوم واقعہ یہ ہے کہ کوئی بھی مذہب ڈارون کی
ہمنوا نہیں ہے اور آج کی دنیا چاہے کتنی ہی
ور ہو چکی ہو لیکن دنیا کی مجموعی آبادی کا اکثر و
اور غالب تعداد آج بھی مذہب ہی کے حلقہ
ہے لہٰذا جہل، تعصب اور وہم پرستی کی گالیوں

کا ہدف معدودے چند لوگ نہیں بنتے بلکہ انسانیت
کا سوادِ اعظم بن جاتا ہے۔ اب اندازہ کیجیے کہ جو لوگ
ایک غیر ثابت نظریہ کی حمایت و وکالت میں بلا تکلف
یہ اندازِ گفتگو اختیار فرمائیں کیا واقعی وہ خالص معروضی
اور سائنٹفک طرزِ فکر کے حامل ہو سکتے ہیں اور کیا انکا
لب و لہجہ ان کی جذباتی جانب داری اور فکری تعصب
کا غمّاز نہیں ہے۔ خود جہل و تعصب اور توہمات و
تخیلات کا شکار ہیں مگر الزام دے رہے ہیں انسانیت
کے سوادِ اعظم کو۔

دوسرا قول امریکہ کے ارتقاء پسند عالم سمپسن کا نقل
ہوا۔ ڈارون کو وہ تاریخ کے بلند ترین لوگوں میں شمار
کرتا ہے۔ ہمیں اس کی تردید کی ضرورت نہیں، کروڑوں
لوگ خدا کے بندے مسیحؑ کو خدا کا بیٹا کہتے نہیں تھکتے
کون ان کی زبان بند کر سکتا ہے۔ لیکن یہ دعویٰ کرنا
کہ "ڈارون نے نظریۂ ارتقاء کو آخری اور مکمل طور پر
ایک حقیقت ثابت کر دیا"۔ کم و بیش اُس دعوے کے
مرادف ہے جو روس نے پہلی خلائی اُڑان کے وقت کیا
تھا کہ ہمارے خلا باز خلا کو کھنگال آئے۔ وہاں خدا
نہیں ہے لہٰذا مذہب کا عقیدہ غلط ثابت ہو گیا۔
ایسے دعوے اگر واقعی کوئی علمی قدر و قیمت رکھتے
ہیں تو علم اور جہالت کو ہم معنی مان لینا چاہیئے۔ دعویٰ
کرنا کیا مشکل ہے۔ کوئی بھی دعویٰ کر گذرئیے۔ زبان
یا قلم کی جنبش کون روک سکتا ہے لیکن دلیل کے بغیر
دعویٰ مسخرا پن ہے چاہے اسے کتنا ہی سجا بنا کر پیش کیا
جائے۔ آج تک تو کوئی دلیل قطعی دانشورانِ مغرب نام نہاد
نظریۂ ارتقاء کی حقانیت پر پیش نہیں کر سکے۔ پرانی
ہڈیاں اور ڈھانچے ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان پر قیاس و تخمین
کی عمارت کھڑی کرنا اور متعدد احتمالات میں سے کسی
ایک احتمال اور ایک امکان کو واحد سچائی اور سائنٹفک
دریافت قرار دے ڈالنا بے مغزوں اور مرعوبوں کے

نزدیک کوئی شاندار کارنامہ ہو تو ہو عقلِ سلیم اسے اٹکل بازی اور تیر تکّے سے زیادہ اہمیت نہیں دے سکتی۔

تیسرے اقتباس میں مینڈر نے خدا جانے کن لائل کی طرف اشارہ کیا۔

"...... یہ اب اتنے دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کو تقریباً حقیقت کہا جا سکتا ہے۔"

یہ بھی مجرد ایک دعویٰ ہے جو تعلّی کی حدوں کو چھو رہا ہے۔ اس طرح کے دعوے صرف ذاتی خوش خیالیوں اور جذباتی فریب خوردگیوں کے مظہر ہوا کرتے ہیں۔ ان سے سوائے اس کے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ دعوہ کرنے والا آنکھیں بند کرکے ایک ہی رُخ پر بہا چلا جا رہا ہے۔

کسی ارتقائی اسکالر کو اگر واقعی ان دلائل کا سراغ لگ سکا ہو جن کا تذکرہ مینڈر نے کیا تو وہ انھیں سامنے لائے اور ہم دیکھیں کہ ان میں کتنی جان ہے۔

ٹُل بھی اپنے ہمنواؤں سے پیچھے نہیں رہا۔ مگر اس کے الفاظ نے اُس حقیقت سے پردہ اٹھا دیا جسے ہم بار بار دہرا چکے ہیں۔

"...... اس میں کوئی شبہ نہیں رہ گیا ہے کہ یہ واحد منطق ہے جس کے تحت عملِ تخلیق کی توجیہہ ہو سکتی ہے اور اس کو سمجھا جا سکتا ہے۔"

یہ ہیں اس کے منقولہ الفاظ۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ "نظریۂ ارتقاء" کوئی ایسا نظریہ نہیں جو غیر جانب دار سائنس دانوں پر بے لاگ تحقیق و تفتیش سے منکشف ہوا ہو بلکہ وہ ایک ایسے فکر و تفحص کا ثمرہ ہے جس نے آغاز ہی میں طے کر لیا تھا کہ اس کائنات کا خالق کوئی نہیں ہے اور زندگی کسی کے پیدا کرنے سے ظہور میں نہیں آئی بلکہ وہ اسباب و علل کی کسی نہ کسی تکنک سے معرضِ وجود میں آئی ہے۔ اس تخیل کو بنیاد بنا کر آگے بڑھنے والا فکر و فلسفہ بے لاگ تو کسی طرح بھی نہیں کہلا سکتا۔ اس نے تفتیش و تحقیق سے پہلے ہی فرض کر لیا ہے کہ کائنات اور زندگی خود بخود پیدا ہوئی۔ خالقِ کائنات کا معروف تخیل محض جھوٹ ہے اور جس طرح بھی ہو ہمیں ایسی کوئی توجیہہ و تاویل تلاش کرنی ہے جو تصورِ خالق سے مکمل طور پر نجات دیدے۔

حالانکہ بے لاگ اور غیر جانب دارانہ ریسرچ کا تقاضا تھا کہ الحاد اور تصورِ خالق دونوں کو برابر کے امکانات تصور کرکے دادِ تحقیق دی جاتی۔ پھر واقعۃً اگر کوئی دلیلِ قطعی تصورِ خالق کی نفی اور استرداد کی مل جاتی تو یہ طرزِ عمل سائنٹفک قرار پا سکتا تھا کہ مختلف توجیہات میں سے کوئی توجیہہ منتخب کر لی جائے۔ لیکن جب شروع ہی میں یہ غیر علمی اور غیر منطقی ذہن بنا لیا گیا کہ تصورِ خالق ناقابلِ قبول ہے تو ظاہر ہے کہ ریسرچ کا ہر قدم انصاف اور صداقت سے دور ہی دور رہے جائے گا اور اسی طرح کے شاعرانہ فارمولے اور نظریئے دل و دماغ کو اپیل کریں گے جیسا ڈارونی نظریہ ہے۔

ایک اور بات۔ ہمارے یہاں کے ادھ کچرے اور مرعوب دانشور بلا تکلف کہہ ڈالتے ہیں کہ نظریۂ ارتقاء حقیقت بن چکا ہے۔ اس کے لئے سائنٹفک دلائل مہیا ہو چکے ہیں۔ مگر وہ ملاحظہ فرمائیں۔ ٹل جیسا "ارتقاء پرست" اور "ڈارون شناس" اس نظریہ کو ایک طرح کی "منطق" ہی سے تعبیر کر رہا ہے جو فی ذاتہٖ کوئی حقیقت یا صداقت یا فیکٹ نہیں ہے بلکہ فکر و قیاس کے دائرے کی شے ہے جس سے حقائق کی توجیہہ و تاویل کا کام لے سکتے ہیں۔ نام نہاد دانشوروں کو اپنے شیوخ دہر قدین پر بازی تو نہ لے جانی چاہیئے۔ منطق فکر و قیاس کے ایک معنوی اور غیر مرئی مجموعے سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔ اسے مشاہدے کا نام نہیں دے سکتے۔ لیبارٹری میں اسے تجربات کے مراحل سے بھی نہیں گزارا جا سکتا۔ وہ مفروضات کی جنس سے ہے اور کوئی علمی قاعدہ اس امکان کی راہ میں حائل نہیں کہ کل اگر عملِ تخلیق کی توجیہہ کے لئے نظریۂ ارتقاء سے بہتر کوئی نظریہ مل جائے تو اسے

ن لیاجائے منطقی توجیہات کو "وحی" کا مماثل تو دانشوران
رب اور بڑے بڑے سائنس داں بھی نہیں کہتے۔ کوئی
منطقی توجیہ فکرِ انسانی کے سفر کا ایک مرحلہ تو ہو سکتی
، آخری صداقت نہیں ہو سکتی۔ حالانکہ اسکے بالمقابل
حی" آخری صداقت کا نام ہے اور مذہب اسی آخری
اقت پر تکیہ کرتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نظریۂ ارتقاء فقط ایک تاویل و
یہہ ہے ایسے ذہن کی اختراع کی ہوئی جو ابتداء ہی میں
دکو بنیادی صداقت مان چکا ہے اور اس کے دیئے
کہ خواہ کتنی ہی دور از کار اور دور ازہی قیاس آرائیاں
نی پڑیں مگر یہ نہیں ماننا کہ خدا اور خالق بھی کوئی شے ہے۔
اس کے باوجود اگر کوئی مسلمان دانشور نظریہ ارتقاء
ریچھا ہوا ہے تو اس کے سوا ہم کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ
یب میں مبتلا ہے۔

ل کے دوسرے اقتباس پر بھی نظر ڈال لیجئے:۔
وہ خوش خبری سناتا ہے کہ نظریۂ ارتقاء کی صداقت
ام سائنس داں اور دوسرے اہلِ علم میں سے بیشتر لوگ
ن ہو چکے ہیں۔ یہ خوش خبری اول تو واقعات کے
بق نہیں۔ مجرد خوش فہمی اور تعلّی ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو
تو کیا خود سائنس کے دفتر میں ایسی بے شمار نظیریں موجود
ہیں کہ سالہا سال تک ایک نظریہ کو مسلّمات میں سمجھا
رہا پھر فکر و تحقیق کی مزید پیش رفت نے اس خوش فہمی
وہ چاک کر دیا اور مسلّمہ دھواں دھواں ہو گیا۔
ابھی تازہ اور انقلاب انگیز نظیر وہ جدید ترین نظریہ
جسے قانون عدم تعیّن سے تعبیر کرتے ہیں یعنی
PRINCIPLE OF INDETERMINACY)
انیسویں صدی کے آخر تک یہ نظریہ مسلّمات میں داخل
کائنات میں علت و معلول کے سلسلے فولادی تسلسل
اتھ کارفرما ہیں۔ ایک علت جس معلوم کو ظہور دیتی
ہ معلول اسی علت کے ذریعے ایک کروڑ سال پہلے
بھی اسی طرح ظہور میں آیا تھا جس طرح آج آیا ہے اور دس کروڑ
سال بعد بھی اسی طرح ظہور میں آئے گا۔ اس نظریہ کے تحت
سائنس دانوں کو یہ یقین تھا کہ اسباب و علل کی منطق کا سہارا
لے کر ہم سو فی صدی صحت کے ساتھ مستقبل کی بہت سی
پیشین گوئیاں کر سکتے ہیں۔ یہی نظریہ قبل از تاریخ کے ماضی کی
ریسرچ میں زور شور کے ساتھ کام میں لایا جاتا رہا۔ اسی نظریہ
کی مدد سے فلکیاتی سائنس کے دفتر تیار کئے گئے۔ بیشمار ایجادات
کے ڈھیر بھی اسی کے رہینِ منت ہیں۔

مگر بیسویں صدی میں ترقی یافتہ تفکر اور تجربات کا حاصل
اونچے درجے کے مفکرینِ مغرب اور ماہرینِ سائنس کے یہاں
یہ نکلا ہے کہ پچھلا نظریہ درست نہیں تھا اور علت و معلول یا
سبب و مسبّب کا باہمی رابطہ اٹل نہیں ہے۔ کوئی بھی علت لاکھوں
سال سے اگر ایک ہی معلول پر منتج ہو رہی ہے تب بھی یہ دعویٰ
کرنے کے لئے کوئی ٹھوس علمی بنیاد موجود نہیں کہ آئندہ بھی یہ
علت اسی معلوم تک پہنچائے گی تسلسل خواہ کتنا ہی طویل ہو
اسے بس ایک واقعہ مانا جا سکتا ہے اور یہ بھی ممکن سمجھا جا سکتا ہے
کہ آئندہ بھی نامعلوم عرصے تک یہ اپنے حال پر قائم رہے مگر
امکان یہ بھی ہے کہ ایسا نہ ہو اور تبدیلیاں ظہور میں آجائیں۔

مثلاً فلاں فلاں عناصر مل کر "پانی" بناتے ہیں۔ یہ
واقعہ نامعلوم زمانے سے چلا آرہا ہے اور ہو سکتا ہے کہ مستقبل
بعید تک چلے جائے لیکن اس امکان اور احتمال کو رد کرنے کی
کوئی سائنٹفک وجہ موجود نہیں ہے کہ کسی موقعہ پر یہ عناصر
پانی نہ بنائیں کوئی اور چیز بنا دیں۔ کیونکہ سائنس یہ دریافت
نہیں کر سکی ہے کہ یہ کیوں پانی بناتے ہیں۔ وہ صرف واقعے
کا مشاہدہ کرنے تک محدود ہیں اس کی لِم اور علتِ حقیقی کو
نہیں معلوم کر سکے ہیں۔

پانی گرمی پاکر بھاپ بن جاتا ہے۔ یہ ایک واقعہ ہے
جو تجربہ میں آیا۔ روئی کم وزن اور لوہا وزنی ہوتا ہے یہ بھی
فقط واقعہ ہے۔ سائنس تجزیہ و تحلیل کی کتنی ہی گہرائیوں میں چلی
جائے وہ صرف واقعات کی فہرست میں اضافہ کر سکتی ہے۔
حتیٰ کہ جب اس نے ایٹم کی بے پناہ طاقت دریافت کی تو یہ

بھی ایک واقعے ہی کی دریافت تھی۔ کیوں کا سوال برابر قائم رہا اور یہ حقیقت گرفت میں نہ آسکی کہ اتنی توانائی ایٹم میں کیوں ہے اور کیوں اتنے ننھے سے ذرّے میں ایک مستقل کہربائی نظام انتہائی صحت کے ساتھ کام کر رہا ہے۔

جب علم و آگہی کا حال یہ ہے تو اونچے درجے کے ارباب فکر نے ٹھیک ہی فیصلہ دیا کہ تسلسل اور امتداد کوئی غیر متبدل قانون نہیں ہے۔ اسباب و علل اپنے اثرات بدل بھی سکتے ہیں۔ سورج اور چاند کی گردشوں، سیاروں کی رفتاروں، ویگر وڑوں قوانین طبیعیہ میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جسکے ناقابل تغیر اور دائمی طور پر اٹل ہونے کی کوئی قطعی دلیل موجود ہو۔ حالانکہ یہ قوانین مدت دراز سے کارفرما چلے آرہے ہیں۔

انسان عورت اور مرد کے نطفے کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے۔ آغازِ عالم سے اس کا مشاہدہ اور تجربہ ہوتا آرہا ہے۔ اور توقع یہی ہے کہ آگے کو بھی ایسا ہی ہوتا رہے گا لیکن یہی کوئی سائنٹفک دلیل انسان دریافت نہیں کر سکا ہے یہ قطعی فیصلہ کر دے کہ انسانی پیدائش کا کوئی اور طریقہ ممکن نہیں ہے۔ اس طرح کی دلیل میسر بھی کیسے آسکتی ہے جبکہ عقل آخرکار اس پر مجبور ہے کہ ابتدا میں ایک انسان مانے مذکورہ طریقے پر پیدا نہ ہوا ہو۔ دنیا کی عمر چاہے کھربوں سال کی تسلیم کر لی جائے اور بشر کی پیدائش کا آغاز کبھی بھی ہوا ہو بہرحال انسانِ اول کے تصور سے مفر نہیں۔ اولاً اگر ایک بھی فردِ بشر مرد و زن کے نطفوں کی آمیزش بغیر کسی اور طرح پیدا ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ آئندہ ایسے واقعے اور واردات کو محال قرار دیا جائے۔ مسلمان اسی لئے پورے ذہنی و قلبی اطمینان کے ساتھ یہ مانتے ہیں کہ حضرت مسیحؑ کا کوئی باپ نہیں تھا اور ان کی صدیقہ ماں مریم علیہا السلام کے بطن سے وہ اگرچہ تولّد ہوئے مگر انکی عفیفہ ماں کے نطفے میں کسی مرد کے نطفے کی آمیزش نہیں ہوئی اور یہ ماننے میں بھی مسلمانوں کو کوئی تامّل نہیں کہ حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی ماں اور باپ کے بغیر پیدا ہوئی اور نوعِ بشر کا فردِ اول آدمؑ بھی ماں اور باپ کے بغیر ہی پیدا ہوا۔

خیر سے مسلمانوں میں بھی ایسے کج فکر پائے جاتے ہیں جنھیں یہ اطمینان نہیں ہوتا کہ حضرت عیسٰیؑ بغیر باپ کے پیدا ہو گئے۔ وہ نہایت رکیک اور مہمل قسم کی تاویلات گھڑتے ہیں اور تمنّا کرتے ہیں کہ دوسرے مسلمان بھی انکی تاویلات قبول کر کے مغرب کے سامنے سرخ رو ہو جائیں۔ اس کج فکری کے پیچھے بھی دراصل وہی قانونِ تسلسل کارفرما ہے جو مسترد ہو چکا جس کی کوئی سائنٹفک حقیقت نہیں تھی۔ آنکھ والے مسلمانوں نے تو اس استرداد کو بے شمار مرتبہ انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں اور اولیائے کرام کی کرامات میں سر کی آنکھوں سے دیکھا اور مانا۔ معراج جیسے عجیب واقعے کو وہ اسی لئے تہِ دل سے مانتے بلکہ اس پر ایمانِ کامل رکھتے ہیں کہ یہ خلافِ عقل نہیں ہے۔ خلافِ امکان نہیں ہے۔ سائنس کا کوئی بھی سائنٹفک نظریہ اسکی نفی نہیں کر سکتا۔ علّت اور معلول یا سبب اور مسبب کے درمیان جو بھی رشتہ ہے وہ ایک بالاتر ہستی کا ایجاد کردہ ہے۔ وضع کردہ ہے۔ اختراع کردہ ہے۔ وہی ہستی ہر دم اس پر بھی یقیناً قادر ہے — اور لازماً ہونی چاہیئے کہ اس رشتے کو معطل یا منقلب کر کے دوسرا کوئی رشتہ پیدا کر دے۔ آگ جلاتی ہے۔ یہ آگ اور جلنے کا رشتہ یقیناً ایک قانونِ مسلسل کی شکل میں دیکھا جا رہا ہے لیکن یہی آگ ایک معلوم و معروف انسان ابراہیمؑ کو نہیں جلاتی رشتہ معطل ہو جاتا ہے۔ قانون بدل جاتا ہے۔ اسمیں خلافِ عقل کیا ہے۔ آگ کو جلانے کی خاصیت جس نے دی وہ کیوں قادر نہ ہوگا کہ اس خاصیت کو معطل کر دے۔ سائنس کے پاس سوائے طویل تجربے اور مشاہدے کے اس کی کوئی قطعی دلیل نہیں کہ آگ کو بہرحال جلانا ہی چاہیئے۔ دلیل اسلئے نہیں کہ اس کا علم صرف اس واقعے کی اطلاع تک محدود ہے کہ فلاں فلاں کیمیاوی عناصر شعلہ پیدا کر دیتے ہیں۔ لیکن کیوں کر دیتے ہیں۔ ان میں یہ خاصیت کس لئے ہے۔

اس کا کوئی جواب وہ نہ پا سکی۔ نہ پا سکے گی اِلّا یہ کہ ایک بالاتر ذہن اور قوتِ قاہرہ کو تسلیم کر لے جو خالق بھی ہے۔ منصرم بھی۔ بدیع بھی۔ آمرِ مطلق بھی۔ قادرِ کل بھی۔ یہی وہ واحد حقیقت ہے جسے مان کر لایعنی توجیہات اور بے یقینی اور گمان و وسواس کی دلدل سے نکلا جا سکتا ہے ورنہ الحاد کے نصیب میں بھٹکنے کے سوا کچھ نہیں۔

ٹل کی عبارت کا ایک اور پہلو بھی قابلِ غور ہے۔ وہ زندگی کو دو بنیادی قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔ سادہ اور پیچ دار۔ اس کا خیال ہے کہ پہلے سادہ اقسام پیدا ہوئیں پھر حیرت انگیز جو آج نظر آ رہی ہیں۔

یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو زندگی کو ایک مستقل بالذات شے نہ مانتا ہو بلکہ اسے محض ایک ایسی چیز سمجھتا ہو جو مفردات کی خاص ترکیب و ترتیب سے ظہور میں آ جاتی ہے۔ اسی فہم ناقص کا ترجمان ہماری زبان کا ایک مشہور شعر ہے۔

زندگی کیا ہے عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے انھی اجزاء کا پریشاں ہونا

ظاہر ہے کہ ایک شاعرِ غریب کے نقصِ فہم پر کیا حیرت ہائے جب ٹل اور سمپسن اور مینڈر جیسے ماہرین فن ... ائمہ فکر غلط فہمی کے اس بھنور سے نہ نکل سکے کہ ... دگی فقط ایک ٹیکنیکل شے ہے جسے کسی قسم کے میکنزم ہی ... حاصل کہہ سکتے ہیں۔

غنیمت ہے کہ ترقی یافتہ سائنس نے تجزیہ و تحلیل کے ... وہ خلیے بھی دریافت کر لئے جو کسی جاندار وجود کی ... مانی عمارت تعمیر کرتے ہیں اور وہ تمام کیمیاوی اور مادّی ... اجزاء بھی معلوم کر لئے جن سے ہر جاندار کا ڈھانچا تیار ... تا ہے۔ پھر یہ کوشش بھی کر کے دیکھ لی کہ خارج سے ان ... اجزاء کو سمیٹ کر اسی ترتیب سے جمع کر دے جس ترتیب ... وہ جاندار جسموں میں پائے جا رہے ہیں۔ لیکن زندگی ... انہ ہوئی۔ حالانکہ زندگی اگر واقعی ٹکنکی شے ہوتی اور جسموں سے ہٹ کر کوئی مستقل وجود نہ رکھتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ سائنس کی یہ کارگذاری ناکامی کا منہ دیکھتی۔ اس ناکامی سے آخر اس کے سوا کیا ثابت ہوتا ہے کہ زندگی نہ عناصر کی ترتیب سے نکلتی ہے نہ کسی مشینی میکانکی سے۔ وہ تو اپنا ایک الگ وجود رکھتی ہے جسے پیدا کرنا سائنس کے بس کا روگ نہیں۔

جب امرِ واقعہ یہ ہے تو یہ تخیل آپ سے آپ مسترد ہو جاتا ہے کہ پہلے زندگی کی سادہ اقسام ظہور میں آئیں پھر پیچدار اور حیرت ناک۔ یہ فرق و امتیاز اور یہ تقسیم درحقیقت زندگی کی نہیں بلکہ مظاہر کی ہے۔ بہت کم اعضا والے ننھے جرثومے اگر سادگی کی مثال مان لئے جائیں اور کثیر اعضاء والے یا کثیر صلاحیتوں والے جاندار (مثلاً انسان۔ درندے وغیرہ) پیچیدگی کی مثال قرار دئیے جائیں تو یہ فرق جسمانی مشینری کا ہوگا نہ کہ اُس زندگی کا جو ان مشینوں میں جاری و ساری ہے۔ موٹر بھی پٹرول سے چلتا ہے جسکی مشینری نسبتاً سادہ ہے اور جیٹ طیارے بھی پٹرول ہی سے چلتے ہیں جن کی ساخت بے حد پیچدار ہے۔ یہ فرق مشینری اور میکنزم کا ہوا نہ کہ پٹرول کا۔ پھر پٹرول کو بھی آپ بہت سی قسموں میں تقسیم کر دیں تو یہ ایک مادّی شے کی تقسیم ہوگی نہ کہ اُس قوتِ محرّکہ اور توانائی کی جو ہر طرح کے ایندھن میں جاری و ساری ہے۔

اسی طرح زندگی ایک قوتِ محرکہ ہے جو سادہ اور پیچیدہ اجسام میں یکساں طور پر کام کر رہی ہے۔ اجسام کی کارکردگی اور افعال کی نوعیت اور جنبش و حرکت کے دوائر کا تعلّق کل پرزوں کے فرق سے ہے نہ کہ زندگی سے۔ ایک مشین صرف کپڑا سیتی ہے اور دوسری کپڑا بُنتی ہے۔ دونوں کا پہیہ برقی طاقت سے چل رہا ہے۔ دونوں مشینوں کا فرق جسمانی بناوٹ پر مبنی ہے نہ کہ برقی طاقت کے فرق پر۔

اسی طرح آج کے حیرت ناک زندہ جسموں میں اور ابتدائے آفرینش کے مفروضہ سادہ جانداروں میں نفسِ زندگی کے اعتبار سے کوئی ایسا فرق نہیں جسے ارتقاء کی تمثیل میں پیش کیا جا سکے۔

زندگی کا ارتقائی شے ہونا اٹکل کا تیر ہے جس کے حق میں معمولی سی دلیل بھی نہیں پائی جاتی۔ نظریۂ ارتقاء کی بہت بڑی کمزوری یہی ہے کہ وہ جسمانی ارتقاء کے ذریعے فلسفۂ حیات کی توجیہہ کرنا چاہتا ہے حالانکہ حیات جسموں کے تابع نہیں نہ اجزاء و عناصر کی ترتیب یا الٹ پلٹ کا ثمرہ ہے بلکہ اسی طرح ایک مستقل بالذات شے ہے جس طرح بے جان مشینوں میں برقی رو دوڑائی جاتی ہے۔ یہ رو مشینوں سے الگ ایک شے ہے اور اس شے کی حقیقت تک پہنچنے کے لئے مختلف قسم کی مشینوں کے کل پرزوں پر مغز زنی کرنا صریحاً ایک بے نتیجہ شغل ہوگا۔

محترم وحید الدین خاں صاحب نے نظریۂ ارتقاء والوں کے دلائل شرح و بسط سے بیان کرنے کے بعد ان پر جو ریمارک دیا ہے وہ بھی بہت جاندار ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ کچھ مفروضات کچھ قیاسات و قرائن اور کچھ منطقی درامست کے مجموعے کو حامیانِ ارتقاء نے دلائل و حقائق کا نام دیدیا ہے ورنہ کوئی مشاہدہ یا حسی تجربہ یا تجزیاتی برہان سائنس کے پاس ڈارونی نظریہ کے حق میں موجود نہیں ہے۔ وہ ایسا بھی کوئی استدلال ابھی تک مہیا نہیں کر سکی جیسا کشش اور قوتِ جاذبہ کے حق میں مہیا ہو سکا ہے حالانکہ یہ استدلال بھی کافی شافی نہیں ہے۔ کشش کیا ہے؟ ایک ذہنی مفروضہ۔ ایک اسم جس کا کوئی حسی مسمیٰ خارج میں موجود نہیں۔ زمین ہر چیز کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ پھل پک کر آپ سے آپ زمین پر آرہتے ہیں۔ اچھالا ہوا پتھر نیچے ہی لوٹ آتا ہے۔ یہ محض واقعات ہیں جن کا مشاہدہ چشمِ انسانی کر رہی ہے۔ ایسے دس ارب واقعات بھی کشش اور قوتِ جاذبہ کی حقیقت سے نقاب نہیں اٹھاتے بلکہ محض ایک تصور، ایک معنی و مفہوم اور ایک خیال دیتے ہیں جسے بے جان الفاظ میں ظاہر کر دیا جاتا ہے۔ کیوں کا سوال اپنی جگہ قائم ہے۔ کوئی بھی آلہ کشش کو جملہ متعلقات سے الگ کر کے ایک مستقل بالذات شے کی صورت میں نہیں دکھلا سکا۔ یہی حال انرجی اور قوت کا ہے۔ اس کے صرف مظاہر تجربات کی گرفت میں آسکے ہیں اور تمام ایجادات مظاہر ہی کے قبیل سے ہیں۔ یہ دعویٰ کرنا ابھی تک تو خارج از بحث ہی ہے کہ سائنس نے کشش یا انرجی کی حقیقت کو پالیا۔

پھر بھلا زندگی کی حقیقت کو پالینے کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے جب کہ وہ ہر دوسری شے سے زیادہ لطیف اور پہلودار ہے۔ احساس، شعور، ادراک، اخذ و استنباط کی صلاحیت، اختیار و قدرت اور ارادہ و نیت، یہ اوصاف بھلا کشش یا انرجی میں کہاں۔ یہ اوصاف زندگی ہی سے مخصوص ہیں لہٰذا خالی قیاسات و مفروضات سے اس کی حقیقت تک پہنچنا خارج از بحث ہے۔

اب آئیے ایک اور رُخ سے تفکر کریں۔

جتنے اقتباسات مضمون میں پیش ہوئے ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ نظریۂ ارتقاء ایک ثابت شدہ حقیقت بن چکا ہے، تمام معقولیت پسند مفکرین اور سائنٹسٹ اس کے اثباتی دلائل سے مطمئن ہو چکے ہیں اور اب ایسے کسی نظریہ کی گنجائش نہیں رہی جو اس سے متصادم اور مختلف ہو۔

لیکن الجمعیۃ ہی سے ہم ایک طویل "خبر" نقل کرتے ہیں جس کی تمہید میں لکھا گیا ہے:۔

"حال میں بعض اول درجے کے سائنس دانوں نے کہا ہے کہ زندہ اجسام کی ترکیب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں زمینی اجزاء کا انعکاس نہیں پایا جاتا۔ مثلاً مولب ڈینم جو انتہائی کمیاب دھات ہے وہ زندہ اجسام کی ترکیب کے لئے انتہائی ضروری ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ زندگی زمین پر پیدا نہیں ہوئی بلکہ بیرونی خلا کی کسی ترقی یافتہ تہذیب نے اس کو یہاں بھیجا ہے۔"

اصل خبر درج ذیل ہے جس کا انگریزی متن بھی ساتھ ساتھ شائع کیا گیا ہے:-

ترجمہ

"زمین پر زندگی کیسے شروع ہوئی۔ اس کے بارے میں حال ہی میں ایک چونکا دینے والا نظریہ سامنے آیا ہے۔ اس نظریہ کو پیش کرنے والے دو ممتاز مالیکیولر بیالوجسٹ ہیں۔ ایک نوبل انعام یافتہ فرانسس کریک (FRANCIS CRICK) دوسرے لزلی آرگل (LESLIE ORGEL) اس نظریہ کے مطابق زمین پر زندگی کا آغاز نہ تو خود بخود ہوا اور نہ اس طرح کہ کچھ ملین سال پہلے ایک ابتدائی مادّہ سے ایک جسم حیوانی (ORGANISM) بنا اور اس سے تدریجی ارتقاء کے ذریعہ زندگی کی انواع وجود میں آئیں۔ بلکہ زندگی ایک ایسے تجربہ کا نتیجہ تھی جو کچھ غیر ارضی ہستیوں نے کئی جگ پہلے منظم کیا تھا۔

کریک اور آرگل' یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہمارے کہکشانی نظام کے دوسرے سیاروں میں ترقی یافتہ تہذیبیں موجود ہیں' یہ خیال کرتے ہیں کہ اس قسم کے کسی سیارہ کے باشندوں نے کچھ ہزار ملین سال پہلے طے کیا کہ وہ اس ۔۔ت کا تجربہ کریں کہ کیا ان کے پڑوسی سیاروں میں زندگی ۔۔ے لئے نیا ماحول پیدا کر سکتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے ۔۔اری کہکشاں کے کچھ سیاروں پر زندگی کے جراثیم ڈالے۔ ۔۔ی قدیم تجربہ کا نتیجہ ہماری موجودہ تہذیب ہے۔

انیسویں صدی میں ڈارون کے نظریہ کے بعد بائبل کا ۔۔ہوص تخلیق کا نظریہ اہلِ علم کے درمیان ختم ہوگیا تھا۔ ۔۔ کے بعد سائنس داں اس سوال کا جواب معلوم کرنے میں ۔۔رگرداں تھے کہ زندگی شروع کس طرح ہوئی۔ اس بحث ۔۔ دوران سویڈن کے کیمسٹ ارہے نیس (S. ARRHENIUS) انیسویں صدی کے آخر میں یہ تخیل پیش کیا کہ کچھ بیکٹیریائی ۔۔ا جو کسی ایسے سیارے سے جہاں پہلے سے زندگی موجود تھی ۔۔ا پر آگئے اور پھر تدریجی ارتقاء کے ذریعے اقسامِ حیات کو ۔۔میں لانے کا سبب بنے۔ ارہے نیس نے اس طریقِ عمل کو "پینس پرمیا" کا نام دیا۔ اس نظریہ کو اس تنقید کا سامنا کرنا پڑا کہ بیکٹیریا بین سیاراتی سفر میں خطرناک ریڈائیشن کے مقابلے میں زندہ نہیں رہ سکتا۔ لارڈ کلوین (KELVIN) نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ بیکٹیریا شہابیئے سے چپک گیا ہو اور اس پر سوار ہو کر زمین پر آیا ہو۔

اگرچہ یہ ممکن ہے کہ بیکٹیریائی اجزاء شہابئے پر سوار بین سیاراتی سفر کریں۔ تاہم پینس پرمیا کا نظریہ کبھی سائنس دانوں کے لئے قابلِ قبول نہ ہو سکا تھا۔ اس نظریہ کا اساسی مقدمہ یہ ہے کہ زندگی اس سے پہلے کہیں موجود تھی جبکہ اس نظریہ میں اس کا جواب نہیں ملتا کہ دوسرے سیارے پر زندگی کیسے وجود میں آئی۔

کریک اور آرگل' یہ مانتے ہوئے کہ بیکٹیریائی اجزاء کی ارتقائی ہجرت ناممکن ہے۔ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں یہ قابلِ قیاس ہے جب کہ یہ مانا جائے کہ کسی نے بالقصد زندگی کے جراثیم کو زمین پر بھیجا ہو۔ وہ اس عمل کو (DIRECTED PANSPERNIA) کہتے ہیں۔

اس نئے نظریہ کے ثبوت میں کریک اور آرگل دو حیاتی مسئلوں کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان میں سے ایک جنیٹک کوڈ ہے ہر ایک موجودہ زمانے میں تسلیم کرتا ہے کہ زمین پر زندگی کی تمام قسموں کے لئے صرف ایک کوڈ ہے کوئی حیاتی عالم اس عالمگیریت کی توجیہہ نہیں کر سکتا کہ سب کے لئے ایک ہی کوڈ کیوں ہے۔ آرگل اور کریک کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حیات کا ایک ہی بیج تھا جس سے زندگی شروع ہوئی اس لئے فطری طور پر اس بیج کا جینٹک کوڈ' جو کئی جگ پہلے کسی دوسرے سیارے کے باشندوں نے زمین پر بھیجا تھا اپنا اعادہ ایک ہی جینٹک کوڈ کی شکل میں کرتا رہا۔

دوسری چیز مولب ڈینم (MOLYBDENUM) نامی دھات کا رول ہے جو حیاتیاتی نظام میں پایا جاتا ہے اکثر انزائم سسٹم اپنی کارکردگی کے لئے اس کے اور صرف اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ مولب ڈینم اتنا غیر معمولی طور پر اہم ہونے کے باوجود زمین میں پائی جانے والی کل دھاتوں

کا صرف ۰۲ء فی صد (دس ہزار میں دو) ہے۔ دوسری طرف بعض اور دھاتیں مثلاً کرومیم اور نکل، جوکہ اپنی خاصیت میں مولب ڈینم سے بہت مشابہ ہوتی ہیں اور زمینی دھاتوں کا ۲ء فیصد اور ۱۶ء۳ فی صد ہیں حیاتیاتی نظام میں بالکل ہی کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ کریک اور آرگن کہتے ہیں کہ زمین کی جو کیمیائی ترکیب ہے، وہ زمین پر وجود میں آنے والی زندگیوں کی بناوٹ میں منعکس ہونی چاہئے تھی۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہے اس لئے ماننا پڑیگا کہ زندگی کچھ ملین سال پہلے زمین پر باہر سے بھیجی گئی تھی۔

اگر "ڈائرکٹڈ پینس پرمیا" کا نظریہ مان لیا جائے تو اس سے دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ (۱) کیا کائناتی وقت اتنا کافی ہے کہ اس کے اندر دو تہذیبیں ایک کے بعد ایک ترقی کرسکیں۔ ایک زمین پر اور دوسری کسی اور سیارہ میں (۲) کیا حیاتیاتی جرثومہ بین سیاراتی فاصلوں کو عبور کرکے ایک جگہ سے دوسری جگہ زندہ حالت میں پہنچایا جاسکتا ہے۔

کریک اور آرگل کا خیال ہے کہ ان کا نظریہ قبولیت حاصل کرے گا' اگر یہ دکھایا جاسکے کہ وہ عناصر جو زمینی زندگی کے اجزاء ترکیبی ہیں وہ وہی ہیں جو بعض قسم کے ستاروں میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔" (اقتباس ختم ہوا)

اب فرمائیے۔ کہاں گیا وہ دعویٰ کہ ڈارونی نظریۂ ارتقاء حقیقتِ ثابتہ ہے۔ فیکٹ ہے۔ سائنسی صداقت ہے ارباب فکر وفن اس پر متفق ہوچکے ہیں۔ اس کا منکر جاہل متعصب اور وہم پرست ہے۔

اگر واقعۃً فیصلہ کن دلائل مہیا ہوچکے ہوتے تو اس کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا تھا کہ سائنس داں پھر بھی مغز پاشی کئے جائیں اور برابر یہ ریسرچ جاری رہے کہ زندگی کیسے کب کہاں پیدا ہوئی۔ یہ ریسرچ بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ عضویاتی ارتقاء کے نام نہاد فلسفے کو حرفِ آخر نہیں مانا گیا اور ڈارونی نظریۂ ارتقاء کو مسلمات میں جگہ نہیں دی گئی۔

پھر ملاحظہ فرمالیجئے کہ اس خبر میں دو ماہرین فن کی طرف سے جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ کس صفائی کے ساتھ نام نہاد نظریۂ ارتقاء کی تکذیب وتردید کرتا ہے۔ یہ نیا نظریہ کس حد تک قابلِ قبول ہے اس سے بحث نہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ بھی قیاس وتخمین ہی کے قبیل سے ہے تاہم اس سے یہ تو واضح ہو ہی گیا کہ ڈارونی نظریۂ ارتقاء کی تحسین وتائید میں جتنے بھی قصیدے پڑھے گئے ہیں وہ درباری قصائد سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ وہ صرف پروازِ تخیل کے نمونے ہیں حقائق کے ترجمان نہیں۔ انھیں سائنس کی بارگاہ میں کوئی قدر وقیمت میسر نہیں ہوسکی۔

ویسے جو بنیادی خامی نظریۂ ارتقاء میں تھی وہی اس تازہ نظریہ میں بھی جوں کی توں موجود ہے۔ وہی تصورِ خالق کی نفی اور کسی مافوق ہستی کی تسلیم سے گریز۔ غنیمت ہے یہ نظریہ زمین کے خاکدان سے نکل کر آسمان تک تو پہنچا۔ وحی کی اطلاع یہی ہے کہ زندگی کا تعلق صرف زمین سے نہیں اوپر سے بھی ہے۔ کم سے کم انسان کو تو اوپر ہی پیدا کیا گیا۔ مگر وحی اور اس نظریہ کی یہ مشابہت کچھ زیادہ وقیع نہیں کیونکہ جو اعتراضات نظریۂ ارتقاء پر واقع ہوتے تھے وہی اس نئے نظریہ پر بھی واقع ہوسکتے ہیں۔ کوئی بھی نظریہ تشفی عطا نہیں کرسکتا جب تک کہ ایک قادرِ مطلق صانع، مدبر، مخترع، بدیع اور حکمراں کا وجود نہ مان لیا جائے۔ زندگی اگر زمین پر کسی اور سیارے سے بھی آئی ہو تو یہ سوال اپنی جگہ قائم رہتا ہے کہ وہاں کیوں اور کیونکر وجود پذیر ہوئی۔ غیر ارضی ہستیاں فرض کرلینا تو آسان ہے۔ انسان قرنوں سے دیوی دیوتا اور نہ جانے کیا کیا فرض کرتا آیا ہے لیکن اس طرح کے مفروضے حیات و کائنات کی توجیہ نہیں کرسکتے بلکہ وہ تو خود توجیہ طلب ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ مسلمانوں میں اگر اب بھی کچھ مفکرین ایسے پائے جاتے ہیں جو سنجیدگی کے ساتھ ڈارونی نظریۂ ارتقاء کے مؤید ہیں اور اسے ایک سائنسی صداقت تصور کرتے ہیں تو انھیں پہلی فرصت میں لاحول پڑھنی چاہئے۔ قرآن اپنی جگہ

اٹل ہے۔ پہاڑوں سے زیادہ قوی البنیان اور کائنات کے مجموعی وزن سے زیادہ وزندار۔ اس میں جو کچھ محکم اور صریح الفاظ میں کہدیا گیا وہ آخری سچائی اور واحد حقیقت ہے۔ سائنس اس کی شارح ہے نہ کہ اس پر قاضی۔ قرآن اور سائنس میں کوئی ٹکر نہیں۔ تخالف اور منافاۃ نہیں۔ جھگڑا نہیں۔ عداوت نہیں۔ مگر سائنس اور سائنس دانوں کے انداز فکر کو ایک نہیں سمجھ لینا چاہیئے۔ یہ دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ سائنس اپنی مجرد حیثیت میں محترم بھی ہے۔ بہتم بالشان بھی۔ قابلِ قدر بھی کیونکہ وہ اسی خالق و مالک کے تکوینی اسرار اور تخلیقی کارناموں کی نقاب کشائی کرتی ہے جس کے کلامِ پاک کو قرآنِ حکیم اور فرقانِ مجید کہا جاتا ہے — دو صداقتیں کبھی ایک دوسرے کی ضد اور نقیض نہیں ہوا کرتیں سائنس صداقت ہی کا ایک فنی مظہر ہے بشرطیکہ اس میں انسانی عقل کا قصور اور بشری کمزوریوں کا ثت شامل نہ ہو جائے۔ بشرطیکہ آدمی کا ذاتی میلان و رجحان اسے غلط سمت میں کھینچ لے جائے اور قرآن تو عین صداقت ہے ہی۔ ایسی صداقت جو دنیا کی مختصر زندگی ہی کے لئے نہیں موت کے بعد والی طویل ولا محدود زندگی کے لئے بھی مشعلِ راہ ہے۔ بدنصیب ہیں وہ مسلمان جو تھوڑی سی سائنس، تھوڑا سا فلسفہ اور تھوڑی سی منطق پڑھ کر خود کو سقراطِ زماں تصور کرنے لگتے ہیں اور بلا تکلف ان کا دستِ گستاخ قرآن کے دامان تک بھی پہنچ جاتا ہے۔ انھیں بڑا ناگوار ہوتا ہے کہ قرآن میں اللہ میاں ایک مٹی کا پتلا بنا رہا ہے اور اس میں جان ڈالی جا رہی ہے۔ انھیں بور یت ہوتی ہے کہ لو عیسےٰ مسیح بغیر باپ ہی کے پیدا ہو رہے ہیں۔ وہ کڑھتے ہیں کہ ابراہیمؑ آگ میں پڑے اور جلے نہیں، ان میں انقباض پیدا ہوتا ہے کہ رسولؐ کو بغیر ہوائی جہاز ہی کے مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ پہنچایا جا رہا ہے۔ اپنی کیفیات کا اظہار وہ کھلا تو کر نہیں سکتے کہ قرآن کی تکذیب انھیں ملّت سے خارج کر دے گی مگر تاویلاتِ رکیکہ اور توجیہاتِ فاسدہ سے باز نہیں چھوڑتے۔ یہ تک ان کے حلق سے نہیں اترتا کہ خدا کسی بندے کو زندہ آسمان پر اٹھا سکتا ہے اور کسی بندے کو پل کے پل میں آسمانوں کی سیر کرا سکتا ہے۔

کاش وہ مادہ پرستی کے بھنور سے نکلیں — اور ائمہ سائنس کے ذاتی میلانات و نظریات کی تقلیدِ جامد سے پرہیز کریں۔

مولانا مودودی اور تصوف کہا جاتا ہے کہ مولانا مودودی تصوف کے دشمن ہیں اس الزام کی پوست کندہ حقیقت خود مولانا کی تحریروں کے آئینہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ یہ کتاب آپ کو بتائے گی کہ مولانا کس تصوف کے دشمن اور کس کے حامی ہیں۔ مجلد ڈھائی روپے ۲/۵۰

روحِ تصوف مولانا اشرف علیؒ کی مشہور کتاب جس کا ترجمہ مفتی محمد شفیع صاحب نے کیا ہے۔ تصوف سے متعلق تمام گوشوں پر محققانہ گفتگو، اخلاقی تعلیمات، آداب وغیرہ اصلی اور جاہلانہ تصوف کا فرق۔

قیمت مجلد تین روپے ۷۵ پیسے

تاریخ الفخری تاریخ اسلامی کی ایک مشہور اور مستند کتاب جس کا ترجمہ اردو، فارسی اور فرنچ زبانوں میں بھی ہو چکا ہے۔ آپ کی خدمت میں اردو ترجمہ حاضر ہے۔ قیمت ——— گیارہ روپے

سفر مصر و حجاز امیر شریعت مولانا منت اللہ رحمانی کے قلم سے ایک بصیرت افروز معلومات افزا سفر نامہ۔ قیمت ——— ڈھائی روپے ۲/۵۰

جائزہ تراجم قرآنی دنیا میں کب اور کس زبان میں قرآن کے تراجم ہوئے۔ اس کی تحقیق و تفصیل مترجمین اور شارحین کے نام۔ بہت عمدہ اور معلومات افزا کتاب ہے۔

قیمت مجلد ——— چھ روپے ۶/

آنکھوں کی ٹھنڈک اللہ کے سوا کوئی حاضر و ناظر نہیں جو مسلمان اس غلط خیال کا شکار ہیں کہ رسول اللہ بھی حاضر و ناظر ہیں۔ ان کے خیال کی مدلل تردید قرآن و حدیث کے روشن دلائل۔ فقہاء و مجتہدین کے مستند حوالے

قیمت مجلد ——— سات روپے

مناجات مقبول (کوچی) عکسی مولانا اشرف علیؒ کی مقبول عام اور مفید ترین کتاب پرانے اور نئے اضافوں کے ساتھ۔ قیمت مجلد چھ روپے ۶/

رمضان کیا ہے؟ مولانا محمد عبداللہ دہلویؒ کے رشحات قلم۔ رمضان کے موضوع پر خوب تر کتاب

قیمت مجلد ——— تین روپے ۳/

تبلیغی و تعلیمی سرگرمیاں عہد سلف میں جس میں بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں نے اپنے شاندار ماضی میں دین کی تبلیغ و تعلیم کے لئے ہر ممکن کوشش کی۔ مسجدیں، راستے، مکانات، بازار کہیں بھی ہوں مسلمان بنے رہے۔ دنیا کے کاروبار نے انھیں دین سے غافل نہیں کیا۔ از: قاضی اطہر مبارک پوری۔

قیمت ——— ڈیڑھ روپیہ

تلاشِ راہِ حق خطوط کی زبان میں ایک روداد۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ، مولانا اشرف علیؒ، مولانا مناظر احسن گیلانیؒ، مولانا منظور نعمانی، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، میاں طفیل احمد اور چودھری علی احمدؒ

قیمت ——— ڈھائی روپے

التشرف احادیث تصوف کی معرفت مولانا اشرف علیؒ کی معروف کتاب۔ قیمت۔ پندرہ روپے

مکتوبات خواجہ معصوم سرہندیؒ معارف و اسرار ہدایت و نصائح اور نکات و لطائف سے لبریز خطوط اردو لباس میں مطالعہ کی بہترین چیز۔ قیمت ——— پانچ روپے پچاس پیسے

آپ حج کیسے کریں؟ مولانا منظور نعمانی کی معروف کتاب۔

قیمت ——— دو روپے ۲/

امت مسلمہ کی رہنمائی حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں مولانا تقی امینی کی ایک تازہ تصنیف انفرادی و اجتماعی زندگی کے مختلف شعبوں میں حضرت عمرؓ کے اصلاحی فرمودات و اقدامات، درس و حکمتوں سے لبریز

قیمت ——— دو روپے

مکتبہ تجلی، دیوبند (یوپی)

"جوابِ تبصرہ" پر ایک نظر

دسمبر ۷۳ء کے ڈاک نمبر میں "زلزلہ" نامی کتاب پر ہرہ کیا گیا تھا۔ یہ کتاب بریلوی مکتبِ فکر کے ایک ممتاز ن جناب ارشد القادری صاحب کی تصنیف ہے۔ اسمیں یوں نے یہ دکھلایا ہے کہ جن امور و عقائد کو دیوبندی ہرات عام طور پر شرک و بدعت قرار دیتے آئے ہیں خود ان کے یہاں بکثرت موجود ہیں۔ اپنی روش کے ابق اس پر ہم نے بے لاگ تبصرہ کیا اور بحیثیتِ مجموعی ں کی تحسین و ثنا تیار ہوئی۔ یہ روش فاضل مصنف اور ر دوسرے بریلوی حضرات کے لئے تحیّر آمیز مسرّت باعث ہونی ہی چاہئیے تھی۔ تحیّر اس لئے کہ ہم بھی حلقۂ دیوبند ہی میں شامل ہیں اور آج کل ایسی صدق ی اور انصاف پروری کا وجود عنقا ہے جو اپنے ہی خلاف ے۔ لوگ ہر حال میں اپنے فرقے اور حلقے کا پارٹ ہیں چاہیے ان کے دامن پر خونِ انصاف کے کتنے ہی چھینٹے ں نہ آجائیں۔

تبصرہ پڑھ کر موصوف نے ہمیں ایک طویل گرامی نامہ لکھا۔ اس کے چند ابتدائی فقرے یہ تھے:۔

"جس فراخ دلی کے ساتھ آپ نے میری کتاب کے ساتھ اعتناء فرمایا ہے اس کے لئے میری طرف سے پُر خلوص شکریہ قبول فرمائیے۔"

اور — "اپنی جماعت کے "محفوظ مفادات" کے خلاف قلم اُٹھا کر آپ نے انتہائی جرأت مندانہ کردار کا مظاہرہ کیا ہے۔"

اس حوصلہ افزائی کے بعد انھوں نے ہمارے تبصرے کے بعض ان حصوں پر تنقید فرمائی تھی جو انھیں پسند نہیں آئے۔ یہ بھی یقین دلایا تھا کہ میں کسی قلمی پیکار کا آغاز نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ صرف تأثرات ہیں جنھیں نیک نیتی کے ساتھ سپردِ قلم کیا گیا ہے۔

پورا مکتوب ہم نے دلچسپی سے پڑھا مگر دلچسپی کے پہلو بہ پہلو کچھ انقباض بھی چلتا گیا جس کی وجہ اپنے اندازے کی غلطی کا احساس تھا۔ اندازہ ہم نے یہ لگایا تھا کہ محترم قادری صاحب سنجیدہ و فہیم اور ذی علم آدمی ہیں لیکن مکتوب سے اس

اندازے کی صحت کا ثبوت نہیں مل رہا تھا۔مجبوراً یہ تاویل کرلی کہ مکتوب شاید بھاگ دوڑ میں یا پھر کسی پریشانی کے عالم میں لکھ دیا گیا ہے۔

اخلاقاً جواب تو دے ہی دیا مگر بہت مختصر۔ سمجھے کہ چلو قصہ ختم ہوا۔ مگر بڑا تعجب ہوا یہ دیکھ کر کہ "زلزلہ" کے تازہ ایڈیشن میں موصوف نے نہ صرف ہمارا تبصرہ شامل کردیا بلکہ "جواب تبصرہ" کے عنوان سے اپنا وہی مکتوب بھی شائع فرمادیا ہے جس کے بارے میں ہم یہ گمان بھی نہیں کرسکتے تھے کہ یہ شائع ہونے کے قابل تحریر ہے۔ پھر اس تازہ ایڈیشن کی ایک کاپی ہمیں بھی اس نوٹ کے ساتھ ارسال فرمادی گئی کہ — جواب تبصرہ ملاحظہ کرلیں۔

اس طرز عمل سے تو یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ مکتوب ہمارے بھائی نے پوری توجہ کے ساتھ تحریر فرمایا تھا اور ان کی دانست میں یہ وقیع اور عالمانہ نکات و معارف کا گنجینہ ہے۔ ہم اب بھی اس کا نوٹس نہ لیتے اگر یہ خیال محرک نہ بنتا کہ ہمارے تبصرے کی بناپر "زلزلہ" حلقۂ تجلی میں خاصی متعارف ہوئی اور موصوف کا "جواب تبصرہ" بھی اس حلقے میں پڑھا ہی جائے گا۔ اس میں جو تعریضات ہم پر کی گئی ہیں وہ اگرچہ ایسی نہیں جن کی کمزوری اور بے اساسی کو سوجھ بوجھ والے قارئین خود ہی محسوس نہ کرپائیں لیکن سوجھ بوجھ کی نعمت چونکہ عام نہیں ہے اور برادر موصوف کا اسلوب تحریر بھی ظاہراً خاصا مغالطہ انگیز ہے اسلئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "جواب تبصرہ" کا جائزہ لے ہی لیا جائے اور سادہ لوح بھائیوں کو بتا دیا جائے کہ اس میں جو منطق استعمال کی گئی ہے وہ فی الحقیقت منطق نہیں ہے بلکہ مناظرانہ نوع کا علم کلام ہے جس کی جڑیں علم و منطق میں نہیں بلکہ الفاظ کی الٹ پھیر میں ہیں۔

ہماری عادت قارئین تجلی کو معلوم ہی ہے کہ اشاروں کنایوں میں مجمل باتیں ہمیں پسند نہیں بلکہ شرح و بسط ضروری سمجھتے ہیں تاکہ بات معمولی علم و فہم والے بھی سمجھ لیں۔ اب کا یہی ہونا ہے۔ خدا کرے آپ بدمزا نہ ہوں۔

پہلی بحث

ہم نے لکھا تھا:۔

"تصوف کتنا ہی محتاط ہو وہ اپنے ساتھ کشف و کرامت اور تحیّرات و تصرفات کے طلسم خانے ضرور لاتا ہے۔"

اس کے سلسلہ میں محترم بھائی نے تجلی مئی ۶۳ء کا حوالہ دیا ہے — یہ سہو ہے۔ اعتراضاً نہیں اطلاعاً عرض ہے کہ یہ دسمبر ۶۲ء کی عبارت ہے۔

بہرحال یہ فقرہ شاید سنسکرت یا عبرانی زبان میں تو نہیں کہ اس کی مراد سمجھنے میں ان لوگوں کو دشواری پیش آئے جن کی مادری زبان اردو ہو' اور تھوڑا سا وہ پڑھ لکھ بھی ہوں۔ اس میں تین لفظ ایسے ہیں جو صاف بتا رہے ہیں کہ لکھنے والا کشف و کرامت کی افراط و بہتات کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ تحیّرات۔ تصرّفات۔ طلسم خانے۔ یہ تینوں غلو اور مبالغہ ظاہر کرنے والے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدف تعریض کا نشانہ مجرد کشف و کرامت نہیں بلکہ وہ دفتر اوراق ہے جو بازار میں پھیلا ہوا ہے۔ اس میں صداقتیں مشکل سے پانچ فی صد ہوں گی اور باقی پچانوے فی صد طبع زاد کہانیاں۔

مگر فاضل دوست نے ہمارے فقرے کا یہ مطلب لیا کہ ہم سرے سے کشف و کرامت ہی کے منکر ہیں اور اس مطلب کو عین ہمارا مطلب قرار دے کر ایک اور عبارت تجلی سے یہ دکھلانے کے لئے نقل کی کہ ہم متضاد باتیں کہنے والے ہیں۔

ہماری وہ عبارت یہ ہے:۔

"ہم نہ تو انبیاء علیہم السلام کی لغوی غیب دانی کے انکاری ہیں نہ اولیاء اللہ کے کشف و کرامت کو خالص افسانہ تصور کرتے ہیں بلاشبہ اولیاء اللہ کو صفائے قلب کے نتیجے میں بے شمار مغیبات کا ایسا علم ہوتا ہے جسے شہود کہا جائے تو غلط نہیں اور

ان کی روحانی قوتیں کسی نہ کسی حد تک تصرف کی
استعداد بھی رکھتی ہیں۔"

اس عبارت سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جب عامر عثمانی اولیاء کے کشف وکرامت کو امرِ واقعہ مانتا ہے اور ان کے لئے بے شمار مغیبات کا علم اور صلاحیتِ تصرف بھی تسلیم کرتا ہے تو شریعت کا اصل دشمن تو وہی ہوا کیونکہ اس نے اپنی پہلی عبارت میں کشف وکرامت کو خالی افسانہ کہا ہے۔

مزید زور انھوں نے یہ جتلا کر پیدا کیا کہ عامر عثمانی قرآن وسنت کو معیار مانتا ہے تو کشف وکرامت اور تصرفات وغیرہ کو تسلیم کرنا یقیناً قرآن وسنت کے مطابق ہی ہوگا لہذا کشف وکرامت والا تصوف عین مطلوب شریعت ہوا اور تصوف کی تحقیر وتنقیص کر کے اس نالائق نے شریعت کی توہین وتخفیف کی۔

یہ ہے ہمارے محترم کرم فرما کا علم کلام۔ ایک ہی سانس میں دشمنِ شریعت بھی ثابت کر دیا اور یہ بھی دکھلا دیا کہ ہم تضاد بیانی کا شکار ہو۔

ہم اس نوازشِ عالمانہ کا شکریہ ادا کرنے کے بعد بڑی محبت سے عرض کریں گے کہ اے محترم بھائی! آپ نے بات سمجھنے کی کوشش نہیں کی ورنہ الفاظ کا یہ گورکھ دھندا پھیلانے کی ضرورت نہ پڑتی۔ ہماری دونوں عبارتوں میں مطلق تضاد واختلاف نہیں ہے۔ دونوں کی مرادیں اپنی اپنی جگہ بے غبار اور ایک دوسرے سے غیر متصادم ہیں۔

پہلی عبارت مروّجہ تصوف کی نفسیات اور خارج میں موجود صورتِ حال کی طرف مشیر ہے جب کہ دوسری عبارت میں فقط اصولی نقطۂ نظر کا اظہار کیا گیا ہے۔

مروّجہ تصوف کی نفسیات یہ ہے کہ وہ کسی طرح بھی اسلامی شریعت کی سادگی اور معقولیت کے دائرے میں محدود رہنا نہیں چاہتا۔ صوفیاء کو ان کی ریاضتوں کے نتیجے میں کشف وکرامت اور بعض تصرفات کی جو استعداد حاصل ہوتی ہے اسے راز رکھنے کے عوض نمایاں طور پر منکشف کر دیا جاتا ہے اور دانستہ یا نادانستہ تصور یہ پیدا کیا جاتا ہے کہ اصل ولایت اور خدارسیدگی اور بزرگی کا انحصار حیران کن اوصاف میں ہے نہ کہ شریعت کی سیدھی سادھی پابندی میں۔ چنانچہ کوئی بھی صاحب نظر دیانتداری کے ساتھ تصوف زدہ حلقوں کا سروے کر کے دیکھ لے یہی پائے گا کہ شریعت کی پیروی کی کوئی بڑی قدروقیمت دلوں میں نہیں بلکہ عجائبات وکرامات ہی کو دلیلِ ولایت اور برہانِ عظمت تصور کر لیا گیا ہے۔ وہ بزرگ ہی کیا جو عجوبے نہ دکھا سکے اور وہ ولی ہی کیا جو مرنے کے بعد اپنی قبر سے فیوض وبرکات کی نہریں نہ بہا سکے۔ پھر چونکہ عقیدت عموماً افسانہ ساز ہوتی ہے اس لئے عقیدت مند حلقے ہر کرامت پر حواشی ضرور چڑھاتے ہیں۔ اضافے ضرور کرتے ہیں لامحالہ پر کا کبوتر اور رائی کا پہاڑ بنتا چلا جاتا ہے۔

یہی وہ معلوم واقعہ ہے جو ہماری پہلی عبارت کے بین السطور میں صاف نظر آرہا ہے اور الفاظ اس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ یہاں کشف وکرامت سے بالکلیہ انکار وہی بیچارہ کر سکتا ہے جس نے بہرحال تہیّہ کر لیا ہو کہ کچھ نہ کچھ پیدا کر کے چھوڑے گا۔

تضاد کا الزام تو صریحاً لغو ہے اور یہ صغریٰ کبریٰ بھی کوئی معنی نہیں رکھتا کہ ہم اگر کشف وکرامت کے وجود کا اصولی اقرار کریں تو اس سے ثابت ہو کہ یہی چیز شریعت کا مطلوب بھی ہے۔ مطلوبِ شریعت اللہ کی کامل بندگی ہے نہ کہ کرامات وتصرفات کی گرم بازاری۔

دوسری بحث

دوسری عبارت میں ہمارا جو یہ فقرہ ہے:۔

"جزوی معنیٰ میں ہم سب بفرقِ مراتب عالم الغیب ہیں۔"

اس پر ہمارے محترم بھائی نے اعتراض کیا:۔

"جو لوگ انبیاء واولیاء کے حق میں علم غیب کا عقیدہ رکھتے ہیں وہ بھی لفظ عالم الغیب کے اطلاق کو خدا کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں اور غیر خدا پر

اس لفظ کا اطلاق حرام قرار دیتے ہیں لیکن آپ نے مذکورہ بالا عبارت میں نہ صرف یہ کہ بے قید علم غیب کا عقیدہ جملہ مخلوقات کے حق میں تسلیم کر لیا ہے بلکہ لفظ "عالم الغیب" کے اطلاق کی خصوصیت بھی خدا کے ساتھ باقی نہیں رہنے دی۔"

اس اعتراض کی نوعیت سمجھانے کے لئے ہمیں ایک دلچسپ واقعہ سنانا پڑے گا۔ کہیں بریلویوں اور دیوبندیوں میں مناظرہ ہو رہا تھا۔ بیچارے دیوبندی مولوی مناظرے کے ہتھکنڈوں سے واقف نہ تھے مگر دوسرے مولانا اس اکھاڑے کے پرانے پہلوان تھے۔ جب دیوبندی مولوی صاحب اسٹیج پر تشریف لائے تو دوسرے مولانا فوراً کھڑے ہوئے کہ "بھائیو! تقریر تو ان کی بعد میں سننا پہلے میں ایک ایسا سوال ان سے کرنا چاہتا ہوں جس کے جواب سے پتہ چل جائے گا کہ یہ مسلمان بھی ہیں یا نہیں" مجمع بولا واہ واہ یہ تو بڑی اچھی بات ہے۔ دراصل مجمع میں مختلف گوشوں پر دوسرے مولانا صاحب کے ایجنٹ موجود تھے اور واہ واہ اسکیم کے مطابق ہوئی تھی۔ بے چارے دیوبندی مولوی صاحب اس اچانک دخل اندازی سے خاصے پریشان ہوئے۔ خیر۔ دوسرے مولانا نے اب قرأت اور تجوید کے ساتھ کلمۂ طیبہ بلند آواز سے پڑھا — لا الٰہ الا اللہ۔ محمد رسول اللہ۔ اور پھر دیوبندی مولوی صاحب سے پوچھا — بتائیے جناب۔ یہ جو میں نے پڑھا کلمہ ہے یا کلام؟

یہ ایک مناظرانہ حربہ تھا۔

دراصل علم النحو میں کلمہ کہتے ہیں فقط ایک لفظ کو جو مفرد ہو۔ جیسے زید۔ لکھنا۔ قلم۔ کتاب۔ یہ ہر لفظ "کلمہ" ہے۔ کئی الفاظ مل کر ایک بامعنی فقرہ بنائیں تو اسے کہتے ہیں کلام۔ جیسے زید آیا۔ قلم کھو گیا۔ کتاب عمدہ ہے۔ اس نحوی اصطلاح کے اعتبار سے ظاہر ہے کہ کلمۂ طیبہ کلام ہے نہ کہ کلمہ۔ مگر آپ جانتے ہی ہیں کہ عام اصطلاح میں اسے "کلمہ" کہا جاتا ہے۔

استعمال کے اس فرق کو بریلوی مولانا صاحب نے جنگی ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ ان کا مقصود یہ تھا کہ دیوبندی مولوی صاحب اگر کلام کہیں گے تو ہم فوراً تالی پیٹ دیں گے کہ دیکھو بھائیو یہ کلمہ کا منکر ہے کلمہ کو کلام کہہ رہا ہے۔ اور اگر کلمہ کہیں گے تو فوراً مذکورہ نحوی قاعدہ بیان کر کے حاضرین کو باور کرائیں گے کہ یہ مولوی صاحب عربی کا ابتدائی قاعدہ تک نہیں جانتے پھر قرآن و حدیث کیا خاک سمجھ سکتے ہیں۔

بیچارے دیوبندی مولوی صاحب واقعی شش و پنج میں پڑ گئے۔ ذہن مختل سا ہو گیا۔ بمشکل اس فیصلے پر پہنچے کہ مجھے اپنی علمیت کا ثبوت تو دینا ہی چاہئے۔ فوراً کہا کلام ہے جناب۔ یہ تو کلام ہے۔

بس پھر کیا تھا۔ ہلڑ مچ گیا۔ لینا پکڑنا یہ شیطان تو کلمے تک کا منکر ہے۔ وہابی۔ بدعقیدہ۔ ایمان بگاڑ۔ پھر اگلے روز شاندار خبر چھپی:-

دیوبندی مناظر کی شکست فاش۔ کلمے تک کا گستاخانہ انکار۔ وغیرہ

تو کم و بیش یہی تکنک ہمارے محترم بھائی نے ہمارے خلاف بھی استعمال کر ڈالی ہے۔ شاید ایسے ہی مواقع کے لئے اقبال نے کہا تھا:-

الفاظ کے پھندے میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

کسے نہیں معلوم کہ بے شمار الفاظ کا لغوی مفہوم کچھ اور ہوتا ہے اور اصطلاحی کچھ اور۔ آپ کا بیٹا کوئی صریح غلطی کر رہا ہو تو آپ کہتے ہیں۔ "ارے میاں کیا غضب کر رہے ہو" غضب کے معنی لغت میں غصے کے ملیں گے مگر یہاں آپ جانتے ہی ہیں کہ غصے کے نہیں بلکہ صریح غلطی کے مفہوم میں استعمال ہو رہا ہے۔

"کریم" اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں ہے۔ مگر لغت میں اس کے معنی فیاض و سخی کے ہیں اور کسی بھی سخی انسان

کے لئے بولا جاسکتا ہے۔ حتیٰ کہ رزقِ کریم اور کتابِ کریم اور
وجہِ کریم بھی مستعمل ہے۔ پھر دیکھئے نبیِ کریم بولا جائے
تو آپ فوراً سمجھ جاتے ہیں کہ اللہ کے آخری رسول کا ذکر
ہے حالانکہ بولنے والے نے تصریح نہیں کی اور کریم معنی کے
لحاظ سے اور بھی ہزاروں انسان ہوئے اور ہو سکتے ہیں۔

اب لفظ عالم الغیب پر توجہ فرمائیے۔ جب یوں
کہا جائے کہ اللہ کے سوا کوئی عالم الغیب نہیں تو اصطلاحاً
اس کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ غیب کی تمام باتوں کا جاننے والا اللہ
کے سوا کوئی نہیں۔ حالانکہ لفظِ غیب کے لغوی معنی ہیں کوئی
بھی ایک چیز جو ہم سے غائب ہو۔ یہ جمع نہیں واحد ہے
مگر بھی مذکورہ جملے سے کوئی صحیح الدماغ یہ مطلب نہیں
لیتا کہ اللہ کے سوا کوئی کسی ایک بھی غائب چیز کا جاننے
والا نہیں ہے۔ عالم الغیب کو علام الغیوب کا ہم معنی
سمجھا جاتا ہے اور اسی کے اعتبار سے بحث ہوتی ہے۔

اب آپ دیکھئے کہ ہماری منقولہ عبارت میں ابتداءً
"لغوی غیب دانی" کے الفاظ موجود ہیں جن سے واضح
ہے گیا کہ لفظِ غیب اس اصلاحی مفہوم میں نہیں بولا جارہا
جو "عالم الغیب" سے مخصوص ہیں۔

لطف یہ ہے کہ ہمارے محترم بھائی نے یہاں بھی
لطیف فرمایا:۔

"لغوی غیب دانی سے آپ کی کیا مراد ہے اسے
تو آپ ہی بتائیں گے۔"

کیا ہم موصوفِ محترم سے پوچھ سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک
یہ جاپانی یا عبرانی زبان کا فقرہ ہے جس کا مطلب
ہمیں ہی بتانا پڑے گا۔ "لغوی" کا مفہوم تو پرائمری
کے بچے بھی سمجھتے ہیں۔ ہمارے محترم دوست اور دینی بھائی
کو ضرور معلوم ہوگا کہ لفظِ غیب کے ڈکشنری میں کیا معنی
ہیں۔ "دانی" بھی کوئی ایسا لفظ نہیں جس کا مطلب دریافت
کرنے ایران جانا پڑے۔ "دانستن" ذہن سے نکل گیا ہو تب
بھی اردو میں نادانی کا لفظ تو عام ہے ہی۔ آخر کون سے
عبارت نے ہماری مراد موصوف کی فہم رسا کے لئے دشوار بنا

دی ہے۔

سیدھا سا مطلب تھا جسے ہر شخص ہماری عبارت سے
سمجھ سکتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو بعض مغیبات کا جاننے
والا تسلیم کیا جارہا ہے نہ کہ تمام مغیبات کا "لغوی" کی قید کا
اور کوئی مفہوم ہی نہیں۔ کوئی بھی شخص غیب کی ایک دو
باتیں بھی جانے تو لغتہً وہ غیب داں یا عالم الغیب ہے۔

بات سمجھنے ہی کی نہیں دیکھنے کی بھی ہے۔ جس کے منھ
پر آنکھیں ہوں وہ بہرحال اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ
ہماری عبارت میں غیب دانی کے ساتھ "لغوی" کی اور عالم
الغیب کے ساتھ "جزوی معنی" کی قید موجود ہے لیکن پھر بھی
ہمارے دوست کس اطمینان سے ارشاد فرمارہے ہیں کہ تم نے
بے قید علم غیب کا عقیدہ جملہ مخلوقات کے حق میں تسلیم کرلیا
ہے۔

فرمائیے اسے کیا کہیں!

آپ ہی اپنی عنایت پہ نظر فرمائیں
ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

اب ذرا اس اعتراض پر بھی نظر فرما لیجئے کہ عامر نالائق
نے لفظ عالم الغیب کا اطلاق غیر خدا پر کردیا حالانکہ ایسا کرنا
حرام ہے۔

اس کا جواب ہماری اوپر کی معروضات میں موجود
ہے۔ بلا قید و شرط یہ اطلاق نہیں کیا گیا بلکہ جزوی کی قید اور
"بفرقِ مراتب" کی تصریح کے ساتھ کیا گیا۔ فرقِ مراتب کا
سوال ہی علم غیب کے اس مفہوم میں پیدا نہیں ہوتا جو اللہ سے
مخصوص اور غیر اللہ سے غیر متعلق ہے۔ جملہ مغیبات کا علم جس سے
کسی چیز کا استثناء نہیں۔ یہ ہے وہ مفہوم جو ذاتِ باری تک
محدود ہے۔ اس مفہوم میں مختلف مرتبے اور درجے کہاں۔
نہ اسے جزوی کہہ سکتے ہیں۔ پھر اعتراض کیسا۔

جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ایک ہی لفظ مختلف مواقع
پر مختلف مفاہیم دیتا ہے۔ مثالیں تو ہزاروں ہیں۔ ہم دو قرآنی
مثالوں پر اکتفا کریں گے۔

اللہ نے فرمایا ـــــ اَقْرِضُوا اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا ﴿ہم﴾

(اللہ کو قرضِ حسنہ دو)
اور فرمایا ـــــ اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰہَ یَنْصُرْکُمْ۔ قتال
(اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری مدد کرے گا)
قرض کسے کہتے ہیں آپ بھی جانتے ہیں۔ قرض وہ شخص لیتا ہے جو ضرورت مند ہو اور اس کے اپنے پاس لامحدود رقم نہ ہو۔ اسی طرح مدد اسکی کی جاتی ہے جو مدد کا محتاج ہو۔ ان دونوں لفظوں کے مفہوم میں احتیاج اور بے مائگی اور کمزوری شامل ہے۔ تو کیا اللہ کے معاملے میں بھی معاذ اللہ مفہوم کے ان اجزاء کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس کے خزانے میں بھی کسی شئے کی کمی ہے جو وہ بندوں سے قرض مانگے گا یا وہ بھی کسی دشمن کے مقابلے میں کمزور ہے کہ مدد کا طالب ہو۔

معلوم ہوا کہ ان الفاظ کو سیاق وسباق کے مطابق ایک خاص محمل پر اتارا جائے گا اور مفہوم عام ہرگز مراد نہیں لیا جائے گا۔ یہ قرآن کی مثالیں ہیں۔ کیا قرآن سے بڑھ کر بھی کسی کی پیروی احسن ہوسکتی ہے۔ عالم الغیب کا اطلاق جب ہم نے غیر اللہ پر کیا تو خود ہی ظاہر ہو گیا کہ یہ لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے جس میں اللہ کے لئے ہوتا ہے اور لغوی وجزوی وغیرہ کے الفاظ سے ہم نے رہا سہا ابہام بھی ختم کر دیا۔ اللہ اگر اپنے لئے ایسے الفاظ استعمال فرما سکتا ہے جو عام انسانی اصطلاح کے لحاظ سے شایانِ شان نہ ہوں تو ہمارے طرزِ استعمال میں کیڑے ڈالنا کیا معنی۔ عالم الغیب کا لفظ بے شک غیر اللہ کے شایانِ شان نہیں۔ اللہ ہی کو زیب دیتا ہے مگر ہماری عبارت میں یہ کسی قسم کا مغالطہ یا ابہام پیدا نہیں کر رہا ہے اسلئے ہمارے محترم بھائی کی تعریض محض ہوا میں گھونسہ چلانے کے مرادف ہے۔

پھر لطیفہ یہ ہے کہ الفاظ کے معاملے میں تو یہ نازک طبعی مگر معنی کے لحاظ سے ہمارے بھائی کے مکتبِ فکر کا یہ عالم ہے کہ رسولِ کریمؐ کو جملہ مَا کَانَ وَمَا یَکُوْن یعنی تمام اگلی پچھلی ظاہر وغائب اشیاء و امور کا عالم کہا جاتا ہے گویا گڑ ضرور کھائیں گے مگر میٹھے کا نام لینا حرام قرار دیں گے۔ اللہ کے سوا کسی پر لفظ عالم الغیب کا اطلاق تو اتنا گراں کہ قید وشرط کو نظر انداز کر کے فردِ جرم بھی عائد فرما دی۔ مگر معناً حضورؐ کو عالم الغیب مانے چلے جائیں گے تو اس سے نہ توحید گئی نہ شرک لازم آیا۔

اسے مذاق کہیں، نادانی کا نام دیں، غائب دماغی سے تعبیر کریں یہ فیصلہ اربابِ فہم پہ چھوڑا۔

تیسری بحث

فرمایا گیا:-

"چند جاہل اور مکار صوفیوں کے غلط کردار کی بنیاد پر تصوف کو شریعت کا دشمن کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے چند عیار و بداطوار علماء کے غلط کردار کی بنیاد پر کوئی علم دین ہی کو شریعت کا دشمن کہنے لگے۔"

مثال بری نہیں بشرطیکہ واقعات اس کی تصدیق کرتے۔ واقعہ یہ نہیں ہے کہ جاہل و مکار صوفی معدودے چند ہوں اور باقی صوفیاء اتباعِ شریعت کے مجسمے نظر آرہے ہوں۔ اپنے دور کو لیجئے۔ اِدھر سے اُدھر تک قبروں کے میلوں، عرسوں، قوالیوں اور واہی رسموں کی ریل پیل ہے۔ تصوف کے نمائندے سمجھے جانے والے سجادے اور مجاور اور زائرین اکثر وبیشتر علم شریعت سے ناآشنا اور جاہلانہ عقائد میں اسیر ہیں۔ فرائض وواجبات تک کی پابندی نہیں۔ ذہن تاریک۔ اخلاق دھواں دھواں۔

اور بحث صرف اس موجودہ صورتِ حال میں نہیں بحث اصلاً اس میں ہے کہ قبروں اور نذرگاہوں کو رجوعیت اور بے پناہ اہمیت جس فلسفے نے دی ہے وہ تصوف کا فلسفہ ہے۔ کشف وکرامت اور تصرفاتِ اولیاء کو حد سے متجاوز قیمت اور توہم پرستانہ نوعیت جس ذہن نے دی ہے وہ مروّجہ تصوف کا ذہن ہے۔ مسلمان کو جہادِ زندگی کی رزم گاہ سے کر خانقاہوں

کی چار دیواری میں جو طرزِ فکر لے گیا ہے وہ تصوف کا رہین منت ہے۔ چار دیواری ضروری نہیں کہ اینٹ پتھر ہی کی ہو۔ رہبانی تصورِ حیات بجائے خود چار دیواری ہے، خانقاہیں اور مزار فقط خارج ہی میں نہیں کاسۂ سر کے اندر بھی بنتے ہیں بلکہ اصلاً یہ اندر ہی بنا کرتے ہیں۔ خارج میں تو ان کا عکس ہوتا ہے۔

عام قسم کی بدکرداریاں اور بداعمالیاں کسی ذہنی فلسفی یا روحانی عقیدے کا ثمرہ نہیں ہوا کرتیں۔ عالم دین شراب پیئے۔ گالی بکے۔ دھوکا دے تو اس بدطواری کو علمِ دین کا ثمرہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی طرح صوفی یہ سب گناہ کرے تو تصوف کو اس کا ذمہ دار نہیں ٹھیرائیں گے۔ یہ تو نفسِ امّارہ کے ننگے کھیل ہیں۔ عملی کمزوریاں ہیں۔ لیکن جن بدعات، رسومات اور طرزِ فکر اور مشاغل و معمولات اور عقائد و افکار پر ہم معترض ہوتے ہیں وہ صرف وہ ہیں جن کا دروازہ مروجہ تصوف نے کھولا ہے۔ مسلمان شرک کرتا ہے مگر تصوف کا فلسفہ اسے مطمئن رکھتا ہے کہ تم موحد ہو بڑا نیک کام کر رہے ہو۔ وہ انبیاء و اولیاء کی شان میں بے تکی مبالغہ آرائیوں میں مست رہتا ہے اور متصوفانہ ذہن اسے تھپکی دیتا ہے کہ شاباش تم ہو انبیاء و اولیاء کے سچّے عاشق۔ وہ روحانی تصرفات اور کشف و کرامات اور ختم خواجگان کی چیزوں سے دل کی دنیا آباد رکھتا ہے اور دین کے عملی تقاضے پکارتے رہ جاتے ہیں۔ وہ خدا سے کٹ گیا ہے کیونکہ اسے تصوف نے باور کرایا ہے کہ فلاں مزار والے یا فلاں زندہ بزرگ تمھاری ہر طرح کی مراد پوری کرنے پر قادر ہیں۔ نہ سہی ذاتی مگر عطائی قدرت انھیں یقیناً حاصل ہے۔ لہٰذا کیوں اَن دیکھے خدا کے آگے ناک رگڑتے رہو۔

اگر ہم غلط کہہ رہے ہیں تو چلو کلیر یا اجمیر یا کہیں اور عرس میں چل کر دیکھو۔ ایک خلقت توہمات کو حقائق بنا کر گلے میں لٹکائے ملے گی اور صالحین قسم کے صوفیاء

تک کو تم اہلِ قبور کی غالی اور مفرط عقیدت میں مبتلا پاؤ گے۔

یہ ہے وہ اصل خرابی جس پر ہم نکیر کرتے ہیں اور علماً والی مثال اس پر صادق نہیں آتی کیونکہ یہ تو عین تصوف کا آوردہ ہے۔

ہمارے محترم بھائی تنبیہ کرتے ہیں کہ تصوف کو علی الاطلاق برا کہہ کر تم نے امام الطائفہ حضرت خواجہ حسن بصریؒ سے لے کر حضرت شاہ ولی اللہؒ تک کو مجروح کر دیا۔

حاشا ثم حاشا۔ یہ بزرگ ہستیاں ہماری سنگ باری کے حیطۂ عمل سے قطعاً باہر ہیں۔ حضرت خواجہ حسن بصریؒ کے بارے میں جو کچھ قابلِ وثوق ذرائع سے پہنچا ہے اس کا بدعات و خرافات اور فسادِ عقائد سے کوئی تعلق نہیں اور جو قابلِ اعتراض باتیں منسوب ہیں ان کی سند ہمارے نزدیک لائقِ اعتبار نہیں۔ ویسے نبی وہ بھی نہیں تھے فکر و عمل کی غلطیاں ان سے بھی سرزد ہو سکتی تھیں۔ ان کی عظمت و مرتبت بحیثیت مجموعی ہے نہ یہ کہ ان کا ہر فعل و قول حجت ہو۔

شاہ ولی اللہؒ عام معنی میں بزرگ ہی نہیں تھے عالم بھی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ علم کا دریا بہانے پر آتے ہیں تو شد و مد سے کتنی ہی ایسی باتوں کی تردید و مذمت کرتے چلے جاتے ہیں جو مروّجہ تصوف کی فہرستِ محاسن میں درج ہیں۔ خود ممدوح کی کتاب "الانتباہ فی سلاسلِ اولیاء" میں طوافِ قبر تک کی تلقین موجود ہے مگر ان کی البلاغ المبین یا دیگر تصانیفِ علمی دیکھئے تو نظر آئے گا کہ طوافِ قبر ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے عین ممکن ہے الانتباہ کلاً یا جزواً ان کی طرف غلط منسوب ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمر کے مختلف ادوار اور ذہنی سفر کے مختلف مراحل میں وہ بعض مغالطوں کا ہدف بن گئے ہوں۔ آخر انسان ہی تھے۔ جدِّ امجد حضرت آدمؑ شیطان کے بہکائے میں آ سکتے ہیں تو بیٹے معصوم

الخطاء کیسے ہوں گے۔ یہ وصف تو بس ان برگزیدہ
ردوں کا ہے جنھیں نبوت عطا کی گئی۔ حضرت آدمؑ شجرِ
نوعہ کھانے کے وقت اصطلاحاً نبی نہیں تھے۔
شاہ ولی اللہؒ کا تصوف بحیثیت مجموعی محتاط تصوف
ا۔ ان کے علم و تفقہ سے امت کو بہت فائدہ پہنچا ہے۔
ں ان کی بڑائی کو کافی ہے لیکن ایسے اجزاء سے ان کا
وف بھی خالی نہیں تھا جو یا یا ان کا ذہنی رہبانیت اور
ندگی سے فرار کا راستہ ہموار کرنے کا ذریعہ بنے — وہ
ب نیت تھے اور اپنی حد تک تصوف کو قیودِ شریعت
ے جکڑ سکتے تھے لیکن نفسیاتِ انسانی کے عمل کو روک دینا
ہ کے بس میں بھی کہاں تھا چنانچہ قیدیں ڈھیلی ہوتی گئیں
ا اصد ماند پڑتے گئے۔ اسباب ہی کو عینِ مقصدِ تصوف
یا جانے لگا اور قیاسات کے ذریعے ردّ سے پر ردّا
سٹرھا یا گیا۔ آج شریعتِ قبور ہی کا پورا ایوان سب
ی آنکھوں کے سامنے ہے جو زبانِ حال سے شریعت کے
دہ مرکان پر قہقہے لگا رہا ہے۔ درگاہوں کے گنبدوں
سونے کے کلس اور دیواروں پر سونے چاندی کی گلکاریاں
ب اور یہ فتنہ مسجدوں تک میں داخل ہو گیا ہے۔ تعزیہ
امساجد جہاں چاہے دیکھ لیجئے۔ بزرگوں کے مزارات
نگ و خشت سے سجائے گئے ہیں۔ کیا کیا آرائش ہے
رکھو لوگ پھر بھی یہ فرماتے ہیں کہ مروّجہ تصوف
ریعت کا حریف نہیں۔ گویا مزارات کو پختہ کرنے کی
نت ممانعت اور قبروں پہ میلے لگانے کی مذمت
ان کے علم ہی میں نہ ہو۔

...تھی بحث

یہ بحث ذرا زیادہ دلچسپ ہے۔ ہمارے دوست ہماری
ی "عدالت" میں ایک مقدمہ پیش کر کے انصاف چاہتے
ں۔ چلئے منظور۔ خدا علیم ہے ہمیں اگر یقین ہو جائے کہ
م سے ارتکابِ جرم ہوا ہے تو اپنی ذات پر بھی فردِ جرم
ند کرنے اور سزا دینے میں ادنیٰ تامل نہیں ہوگا۔ انصاف

سے گریز ضمیر کی موت ہے اور ضمیر مر گیا تو بچا کیا۔
محترم دوست نے فروری ۱۹۶۳ء کا تجلی نکالا اور ہماری
یہ عبارت نقل کی :-

"وہ شخص مولانا مودودی پر کیا چوٹ کرے گا جس نے
مولانا موصوف کی خداداد عظمت و عبقریت کے آستانے
پر دن کی روشنی میں سجودِ نیاز لٹائے ہوں۔"

اس پر انھوں نے یہ اشکال قائم کیا کہ تم تو غیر اللہ کے آستانے پر سجدہ کرنے کو حرام کہتے ہو مگر خود مولانا مودودی کے آستانے پر سجدہ ریز ہو۔

اس کے بعد تجلی کے فاضل مطالعہ نمبر سے ایک ایسی عبارت ڈھونڈی جو ان الفاظ پر مشتمل تھی کہ "ہم اپنے قلم کی جبینِ نیاز ان کی بارگاہ میں جھکا رہے ہیں۔"

اس میں ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ "یہ سجدہ بے اختیار ان کی ذات کو نہیں اُس حق کو ہے جس کے آگے پوری کائنات خواہی نخواہی سجدہ ریز ہے۔"

اس پر محترم فرماتے ہیں کہ مزار کی چوکھٹ کا بوسہ لیتے ہوئے بدست صوفی بھی تو یہی کہتا ہے کہ "میری جبینِ عقیدت کا یہ خراج صاحبِ مزار کی ذات کو نہیں بلکہ اُس جلوۂ حق کو ہے جس کے آگے خواہی نخواہی ساری کائنات سجدہ ریز ہے۔"
جب یہ بات ہے تو آخر کہاں کا انصاف ہے کہ آپ مزے میں رہیں اور صوفی کو دار پر چڑھا دیا جائے۔

یہ ہے کیس جسے بہ الفاظ خود موصوف نے برائے انصاف ہماری عدالت میں پیش کیا ہے۔

ان کی قدر افزائی کا شکریہ۔ بے تنخواہ کے جج دیکھنے میں نہ آئے ہوں گے آج یہ بھی دیکھئے۔ ہم رضاکارانہ یہ خدمت انجام دیں گے۔ اللہ ہمیں عدل کی توفیق دے۔

عامر عثمانی بطور جج پوچھتا ہے :-

اے مدعی! آپ یہ بتلائیں کہ سجدے کے معاملے میں جھگڑے کی نوعیت کیا ہے؟ سجدہ روزمرّہ کی اصطلاح میں انسانی جسم کی ایک خاص ہیئت کا نام ہے جس میں پیشانی

زمین پر یا زمین سے متصل کسی چیز پر ٹک جاتی ہے۔ یہ ظاہری تذلل وانکساری کی آخری شکل ہے اور خدائے وحدہٗ لاشریک کی اہم ترین عبادت نماز میں اس شکل کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔

کیا ایسا واقعہ پیش آگیا ہے کہ تجلی کا ایڈیٹر اسی مفہوم میں اللہ کے سوا کسی کے آستانے یا پائے ناز پر سجدہ ریز ہو گیا ہو اور صوفیوں کے لئے اسی فعل کو حرام قرار دیتا ہو؟ صاف صاف کہئے۔ یہ عدالت ہے۔ یہاں ہیر پھیر کی باتیں نہیں چلیں گی۔

اے محترم بھائی جناب ارشد القادری صاحب۔ اس کے جواب میں کیا آپ یہ کہہ سکیں گے کہ جی ہاں واقعہ یہی پیش آیا ہے۔ اگر ایسا کہہ سکیں تو یقین ہے کہ قانون آپکو دروغ حلفی کی سزا دے گا کیونکہ آپ کا ارشاد سراسر دروغ وافترا پر مبنی ہوگا۔ ایڈیٹر تجلی نے اصطلاحی اور مذکورہ مفہوم میں کبھی اللہ کے سوا کسی کو سجدہ نہیں کیا۔ اگر ثبوت لاسکتے ہوں تو لائیے اور اس بدبخت کو پھانسی پر چڑھا دیجئے۔

ہم سمجھتے ہیں آپ ایسی دروغ حلفی کی جسارت تو نہ کر سکیں گے مگر ہاں ہماری یہی دو عبارتیں دہرا دیں گے جو شامل مسل فرمائی ہیں۔

عامر عثمانی بطور جج اس پر کہتا ہے:۔

اے مدعی جو عبارتیں آپ نے پیش کیں ان سے تو کوئی دلائی اُردو خواں بھی اصطلاحی سجدہ نہیں نکال سکتا۔ آپ مریخ سے تو نہ آئے ہوں گے۔ ہماری دنیا میں اس طرح کی عبارتیں ذہنی عقیدت واحترام کے اظہار میں بولی اور لکھی جاتی ہیں اصطلاحی سجدے سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا پھر کیا ایڈیٹر تجلی یہ کہتا ہے کہ صوفیوں کا کسی زندہ یا مردہ بزرگ سے عقیدت رکھنا ہی حرام ہے؟ اگر واقعی یہ کہتا ہے تو ابھی پانچ سال قید بامشقت اور پچاس ہزار روپے جرمانہ کے سزا اسے دیئے دیتے ہیں بشرطیکہ آپ اس الزام کا ثبوت مہیا فرما دیں یہ بڑی داہیات حرکت ہے کہ خود تو یہ شخص مولانا مودودی اور فلاں فلاں سے گہری عقیدت رکھے مگر اوروں پر اس کا دروازہ بند کرکے آپ ثبوت پیش فرمائیے۔

ہمارے فاضل دوست بتائیں بحیثیت مدعی ان کا کیا جواب ہوگا۔ کیا وہ کہہ سکیں گے کہ ہاں جی لارڈ ڈیڑھ سروں کو یہ سبق پڑھاتا ہے کہ اولیاء وانبیاء کی عقیدت دل میں مت رکھو۔ بزرگوں کو بزرگ مت سمجھو۔ کسی کا ادب وتعظیم مت کرو۔

غالباً نہ کہہ سکیں کیونکہ اس کی کوئی بنیاد نہیں۔ پھر کیا قانونی زبان میں سوائے اس کے بھی کچھ کہا جائے گا کہ آپ سرے سے کوئی چارج ہی فریم نہ کر سکے مقدمہ چلے تو کس بات پر اور ایڈیٹر تجلی سزا پائے تو کیوں؟

ہاں خود موصوف پر کیس چل سکتا ہے کیونکہ انھوں نے بحث دعویٰ میں یہ فرمایا ہے:۔

"اپنے کسی ممدوح کی بارگاہ میں سجدۂ بے اختیار کے جواز کے لئے یہ دلیل اگر قابل قبول ہو تو مزار کی چوکھٹ کا بوسہ لیتے ہوئے بدمست صوفی بھی تو یہی کہتا ہے کہ میری جبینِ عقیدت کا یہ خراج صاحب مزار کی ذات کو نہیں بلکہ اس جلوۂ حق کو ہے جس کے آگے خواہی نخواہی ساری کائنات سجدہ ریز ہے۔"

جج اس پر کہہ سکتا ہے:۔

اے مدعی! تمثیل میں آپ نے چوکھٹ کا بوسہ دینے کی بات کہی۔ یہ ایک جسمانی، خارجی اور مشاہد چیز ہے۔ اس میں وہی ظاہری کیفیت پیدا ہوتی ہے جو اصطلاحی سجدے میں ہے۔ یہ کوئی ادبی اسلوب نہیں، کوئی انشائی استعارہ نہیں۔ یہ تو سیدھا سادھا سجدۂ جسمانی کی مشابہت کا معاملہ ہے۔ اس کے مقابلے میں ایڈیٹر تجلی کی جو عبارتیں آپ نے پیش کیں وہ معروف انشائی اسلوب میں صرف ایک ذہنی کیفیت کا اظہار کرتی ہیں جسے عقیدت ونیاز مندی کہتے ہیں۔ ان سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ ایڈیٹر تجلی کسی بدمست صوفی کی طرح مولانا مودودی کی چوکھٹ چومنے جھک گیا تھا۔ علاوہ ازیں دوسری عبارت میں تو اس نے صاف

الفاظ میں اپنے قلم کی جبین نیاز جھکانے کا ذکر کیا ہے۔ کیا آپ اتنے بدحواس ہو گئے ہیں کہ ذی روح انسان اور بے روح قلم کے افعال میں فرق نہیں کر سکتے۔ صاف ظاہر ہے کہ آپ خواہ مخواہ عدالت کا وقت ضائع کر رہے ہیں اور خالص ہوائی مقدمہ بنا کر لائے ہیں۔ اس جرم میں آپ کو تا برخاست عدالت سزائے حبس دی جاتی ہے۔

ہمارے فاضل دوست اور جملہ اہلِ نظر انصاف فرمائیں کہ کیا جج نے اپنا فریضہ دیانت کے ساتھ ادا نہیں کیا۔

ہم اپنے محترم دوست کو تا برخاست عدالت ایک لطیفہ سنائیں گے۔

ایک صاحب زور شور سے دعویٰ کر رہے تھے کہ فلاں شاعر یقیناً کسی سرکس کا مسخرہ رہ چکا ہے۔ دلیل دریافت کی گئی تو انھوں نے شاعر کا یہ مصرعہ پیش کر دیا۔

میں کوچۂ رقیب میں بھی سر کے بل گیا

عرض کیا گیا کہ بھائی یہ تو محاورہ ہے۔ فرمانے لگے محاورے کی ایسی تیسی۔ کیا ثبوت ہے کہ محاورہ ہے!

اس لطیفے کو دوست موصوف اپنے اعتراض سے وزن کر کے دیکھیں رتی بھر بھی تفاوت شاید ہی نکلے۔ محاوراتِ زبان تو اکثر دیہاتی بھی جانتے ہیں۔ ہماری دونوں عبارتوں میں ذرا بھی ابہام نہیں۔ کہاں وہ سجدۂ جسمانی جو غیر اللہ کے لئے حرام ہے اور کہاں وہ حسنِ عقیدت کی ذہنی کیفیت جسے ہماری عبارتیں ہانکے پکارے بیان کر رہی ہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ایک صاحبِ علم وفہم ایسے بچکانہ اعتراضات کیسے کر سکتا ہے۔

پانچویں بحث

ہم نے لکھا تھا۔

"یہ سمجھنا کہ فلاں مکتب فکر سر تا سر باطل ہے اور ہمارا اپنا مکتبِ فکر الف سے یا تک برحق ہے آدمی کو بے میل حقائق تک نہیں پہنچاتا"

اس پر ہمارے بھائی نے یہ ریمارک فرمایا:۔

"معلوم نہیں کس عالم میں آپ نے یہ عجیب غریب نکتہ سپرد قلم فرمایا ہے۔ بات بالکل اسٹریٹ لائن کی ہے کہ کسی بھی مکتبۂ فکر کو کوئی عاقل و خدا ترس آدمی یہی سمجھ کر قبول کرتا ہے کہ وہ کُل کا کُل برحق ہے۔ اگر اس کے علم واعتقاد میں کُل کا کُل برحق نہ ہو بلکہ کچھ برحق ہو اور کچھ باطل ہو تو ظاہر ہے کہ ایسے مکتبۂ فکر سے وہ منسلک ہی کیوں ہو گا۔"

(اطلاعاً عرض کر دیں کہ صحیح لفظ مکتبِ فکر ہے نہ کہ مکتبۂ فکر۔ گستاخی معاف ہو)

ہم اپنے بھائی سے بلا تکلف عرض کریں گے کہ ہمارا عالم تو ایک لحاظ سے ان سودائیوں کا سا عالم ہے جو وضع کی خاطر سر کٹا دیتے ہیں۔ ہم نے خود پر لازم کر لیا ہے کہ حق اور سچ کہیں گے چاہے کوئی مار ہی ڈالے۔ یہی عزم ہے جس کی بنا پر ہم نہ فرقوں اور حلقوں کے ذہنی غلام ہیں نہ اپنے متعلق کسی خوش فہمی اور زعم میں مبتلا۔

کیا ہمارے دوست اتنا بھی نہیں جانتے کہ مکتبِ فکر اور دین دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ دین کوئی بھی ہو اُسے قبول کرنے والا بے شک اسے سر تا پا حق ہی سمجھے گا لیکن مکتبِ فکر تو اسکول آف تھاٹ کا نام ہے۔ ہر دین، ہر شعبۂ علم، ہر فن میں متعدد مکاتبِ فکر ہوتے ہیں کیونکہ سوچنے کے ڈھنگ قدرتاً مختلف ہیں اور مکتبِ فکر کا جنم ہی طرزِ فکر کے فرق سے ہوتا ہے۔ اسلامی شریعت میں بھی متعدد مکاتبِ فکر ہیں جنھیں مذاہبِ فقہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہر پڑھا لکھا جانتا ہے کہ حنفیہ شافعیہ مالکیہ اور حنبلیہ کے مابین ہزاروں مسائل میں اختلاف ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ دو متضاد باتیں برحق نہیں ہو سکتیں۔ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا واجب ہو اور امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا گناہ ہو۔ ان میں سے ایک ہی بات برحق ہو سکتی ہے دونوں نہیں۔ پھر بھی تمام سنجیدہ اہلِ علم مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ یہ چاروں مکاتبِ فکر برحق ہیں۔

ژقہ ہائے باطلہ میں شمار نہیں کیا جائے گا۔
اس سے دو نتیجے نکلے:۔
ایک یہ کہ بنیادی ترین اصول وعقائد پر اتفاق کامل
جود فروعات کے اخذ و استنباط میں کچھ نہ کچھ اختلاف
ہوتا ہے اور یہی اختلاف مکاتبِ فکر کو تشکیل دیتا ہے
بطرتاً ناگزیر ہو وہ گناہ کبھی نہیں ہوتی لہذا یہ مختلف
فکر کا پایا جانا نہ گناہ ہے نہ افتراق کی علامت۔
دوسرے یہ کہ یہ مکاتب چونکہ قیاس و اجتہاد کے
اسالیب اور ذہنوں کی جدا جدا ساخت کا ثمرہ ہوتے
س لئے ان میں لازماً یہ امکان باقی رہتا ہے کہ بعض آراء
لتب فکر کی مبنی بر حق ہوں اور بعض دوسرے مکتبِ
کسی بھی فقیہ ومفکر کے بارے میں آسمان سے یہ
تو مل نہیں گئی کہ جو کچھ جس طرح وہ سوچے گا بس وہی
صحیح ہوگا۔ اس لئے ایک حنفی کے لئے یہ یقین کرنے
وجہ موجود نہیں کہ فقہ حنفی کا ہر ہر مسئلہ عند اللہ
طور پر درست اور دوسرے مکاتب فکر کے تمام مسائل
ادرست۔ ایسا یقین یا تو وہ لوگ رکھ سکتے ہیں جن کے
مو جھ بوجھ ہی نہ ہو یا پھر وہ لوگ جو ذہنی پندار اور
ہیوں میں مبتلا ہوں۔ تمام علوم وفنون کا یہی حال ہے۔
یادہ اور عدل پسند اہلِ علم میں وہ دیانت کے ساتھ یہ
ہیں کہ معروف مکاتبِ فکر میں کوئی بھی اس پوزیشن میں
اسے سرتا پا حق قرار دے کر باقی مکاتب کو سراسر
ہلد یا جائے۔ مکاتب انبیاء نہیں بناتے۔ وہ تو دین لاتے
اتب عام افرادِ امت کے تدبر وتفقہ کا مآل ہوا کرتے
رعام افراد کے تفقہ میں امکانِ خطا پایا جانا ایسا مسلمہ
سے دیوانوں کے سوا کوئی انکار نہیں کرسکتا۔
معلوم ہوا کہ موصوف نے جو کچھ فرمایا وہ دین اور مکتبِ
فرق کو پسِ پشت ڈال کر فرمایا رہی یہ بات کہ ــ "ایسے
کر سے وہ منسلک ہی کیوں ہوگا" تو صاف ظاہر ہے کہ
سوا چارہ ہی نہیں۔ کوئی بھی مکتب فکر جب ابتدا سے
امکانِ خطا سے بالاتر ہو ہی نہیں سکتا تو آدمی

جائے گا کہاں۔ کسی نہ کسی مکتبِ فکر سے وابستہ ضرور ہوگا جس سے وابستہ ہوگا وہ بہر حال ایسے افکار وقیاسات کا مجموعہ ہوگا جس کے بعض اجزاء کا نادرست ہونا بلاشبہ ممکن ہے۔

افسوس صاف وسادہ اور معلوم ومسلّم حقائق کو بھی ہمارے فاضل دوست کے مناظرانہ ذہن نے موشگافی کا موضوع بنادیا اور ہماری عبارتوں میں اپنے معانی ڈالنے کی کوشش کی۔ لفظِ باطل ہر جگہ کفر وشرک ہی کے معنی میں تو استعمال نہیں ہوتا۔ جب کہیں گے کہ بغیر گواہوں کے نکاح باطل ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ نکاح درست نہیں۔ یہ نہیں ہوگا کہ ایسا نکاح آدمی کو کافر بنا گیا' یا یہ نکاح ہی عین کفر ہے۔ اسی طرح لفظِ حق بھی ہر جگہ وحی کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ سچ اور درست کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ ہماری منقولہ عبارت سے بالکل ظاہر ہے کہ حق و باطل کے الفاظ کس مفہوم میں بولے گئے ہیں۔ پھر بھی ہمارے دوست نہ سمجھیں تو ہم لقمان کو قبر سے اُٹھا کر لا نہیں سکتے۔ اور سچ یہ ہے کہ شاید لقمان کی حکمت بھی ایسی ناسمجھی کا علاج کرنے میں ناکام ہی رہے۔

ہمارے دوست فرماتے ہیں کہ:۔

"میرا اپنے مکتبۂ فکر کے بارے میں تو یہی اعتقاد ہے ـ"

یعنی وہ سرتا سر حق ہے غلطی اور قصور کی اس میں مطلق گنجائش نہیں۔ یہ خوش فہمی ہمارے دوست کو مبارک۔ ہٹلر کا بھی یہ اعتقاد تھا کہ جرمن قوم تمام اقوامِ عالم سے فائق وبرتر ہے۔ قادیانی بھی یہ سمجھتے ہیں کہ کامل حق تو ہمارے پاس ہے باقی امت جھک مار رہی ہے۔ کمیونسٹوں کا خیال یہ ہے کہ حقیقت کو تو بس ہم نے پایا ہے سارے اہلِ مذہب اَنیم پر گذارا کر رہے ہیں۔

اور یہ جو فرمایا گیا:۔

"باطل اور حق کا مجموعہ کبھی حق نہیں ہوسکتا۔"

تو اس سے بھی ظاہر ہے کہ سخن فہمی سے ہمارے محترم کو ضد ہوگئی ہے۔ حق و باطل کے الفاظ انھوں نے ٹھیٹ دینی

اصطلاح [smudge] لے لئے۔ بے شک دین سراسر حق ہی حق ہے لیکن گفتگو تو مکاتبِ فکر کی ہو رہی ہے اور ظاہر ہے کہ الفاظ کا مفہوم موضوع گفتگو ہی سے متعین ہوتا ہے۔ طب کی بحث چل رہی ہو تو کسی لفظ کو سائنسی یا جغرافی اصطلاح میں نہیں لے سکتے۔ حق و باطل کا واضح مطلب تھا درست و نادرست۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سیر بھر سونے میں ماشہ بھر پیتل ملا ہو تو مجموعے پر اطلاق سونے ہی کا ہوگا۔ اسی طرح کسی بھی مکتبِ فکر کو آدمی اس لئے اختیار کرتا ہے کہ اس نے غور و تحقیق کے بعد اسے معقول تر اور قوی البنیان اور اقرب الی الحق پایا ہے۔ یہ رائے اس مکتبِ فکر کے ایک ایک جزئیے کا جائزہ لینے کے بعد قائم نہیں کی جاتی۔ اصول و مبانی اور تھوڑے سے اجتہادات دیکھ لئے جاتے ہیں۔ بس طبیعت مطمئن ہو گئی کہ دوسرے مکاتب کے مقابلے میں یہ بہتر ہے۔ بعض اجزاء و آراء کے غلط ہونے کا علمی امکان تسلیم کرنے کے باوجود وہ مقدار و غالب کے اعتبار سے اسے مکتبِ حق سمجھتا ہے اور ٹھیک سمجھتا ہے۔

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہے کہ ہمارے فاضل دوست نے اپنے خداداد ذہن کو شاید تھپکیاں دے کر سُلا دیا ہے ورنہ اتنے کم فہم تو وہ نہیں معلوم ہوتے۔

چھٹی بحث

ہم نے نصیحت کی تھی کہ اصلاً قابل التفات قرآن و سنت ہیں نہ کہ اوروں کے اقوال و ملفوظات۔ اس کا بھی مطلب محترم دوست نے وہ اخذ کیا جو خوارج سے منسوب ہے۔ خوارج حضرت علیؓ کو کافر کہتے تھے کہ انھوں نے قرآن کو حَکَم اور حج بنانے کے بجائے دو آدمیوں کی ثالثی منظور کر لی۔ یہ تعریض کم فہمانہ تھی۔ قرآن اپنے منہ سے تو نہ بولے گا۔ اس کے احکام انسانوں ہی کے توسط سے ظاہر ہوں گے۔ حضرت علیؓ حق پر تھے اور خوارج غلطی پر۔ ہم پاگل ہونے سے پہلے یہ کیسے کہہ دیں گے کہ علمائے سلف و خلف کی رہنمائی کے بغیر قرآن و سنت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ عربی کی بسم اللہ ہی ہمیں علمائے فن کی رہنمائی کا محتاج بناتی ہے پھر آخر تک ہم اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتے۔

مگر ہمارے سخن فہم دوست نے ہم پر یہ الزام عائد کر ڈالا کہ ہم ماضی کے اشخاص کے لئے یہ حق تسلیم نہیں کرتے کہ ان سے کوئی دین سمجھے۔

یہ ہوا میں گرہ باندھنا ہے ہماری تحریر میں کھلے طور پر صوفیاء و مشائخ کا ذکر ہوتا آ رہا ہے۔ شاہ عبد القادر جیلانیؒ اور خواجہ اجمیریؒ کے نام تک موجود ہیں۔ ہم نے کہا یہ ہے کہ صوفیاء و مشائخ کے حال و قال پر وجد کرنا اور ان سے عقائد کے لئے دلائل و قرائن نکالنا مناسب نہیں "ہمیں خالی الذہن ہو کر اللہ و رسولؐ کے ارشاداتِ عالیہ کو مرکز فکر بنانا چاہئے"۔

"خالی الذہن" کی قید کا مطلب ہمارے دوست نے اگر ماضی کے اشخاص سے قطع تعلق سمجھ لیا ہے تو ہمارے پاس ایسی نادر فہم کا کوئی علاج نہیں۔ اہلِ زبان تو یہاں اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں سمجھ سکتے کہ لکھنے والا لوگوں کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ اپنے دل و دماغ میں پہلے سے کچھ نظریات و عقائد لے کر قرآن و حدیث کی طرف مت آؤ بلکہ ذہن کو ان سے خالی کر لو اور یہ تہیہ کر کے قرآن و حدیث کو پڑھو کہ جو عقائد و تصورات ان سے ملیں گے ان سے ہی ہم ناطہ جوڑیں گے۔ ان میں ذاتی میلانات و مرغوبات کو دراندازی کی اجازت نہیں دیں گے۔

ہر پڑھا لکھا جانتا ہے کہ قرآن و سنت اور آثارِ صحابہؓ پر غور و فکر کر کے عرق ریز محنت اور بے مثال اخلاص کے ساتھ جن اسلاف نے دین و شریعت کو احکام و عقائد کے مرتب دفتر کی شکل دی ہے انھیں ائمہ اور فقہاء و مجتہدین کہا جاتا ہے صوفیاء و مشائخ نہیں کہا جاتا عقائد و احکام کے باب میں یہی حضرات امت کے مقتدا ہیں، قرآن و سنت کے مطالب پر ان کا ہی فکر و فہم سند ہے۔ صوفیاء و مشائخ بھی ان ہی میں سے کسی ایک کے مقلد اور

مسائل واحکام میں اس کے تابع رہے ہیں۔

ہم نے اگر صوفیاء و مشائخ کے حال وقال سے عقائد و نظریات لینے پر ٹوکا تو اس سے یہ مطلب نہیں نکلا کہ ماضی کے کسی بزرگ کو قرآن و سنت کے مطالعے میں رہنما مت بناؤ بلکہ یہ مطلب نکلا کہ رہنمائی کے مستحق اس باب میں دوسرے حضرات ہیں۔ دوسرے حضرات کے نام اگرچہ اس مقام پر ہم نے نہیں لئے مگر اکابر صوفیاء کے نام لینا صریحاً یہ معنی رکھتا ہے کہ تمام ہی اسلاف کی رہنمائی سے بے نیازی کی ترغیب نہیں دی جارہی ہے بلکہ نشاندہی کی جارہی ہے کہ صوفیاء و مشائخ ـــــ چاہے وہ کتنے ہی بلند مرتبہ ہوں عقائد و نظریات کے معاملے میں سند نہیں ہوتے۔ جب وہ سند نہیں ہوتے تو پھر ظاہر ہے کہ وہ لوگ سند ہوں گے جو علماء و فقہاء کہلاتے ہیں۔

سخن شناس نئی دلبرے کہ جا این جاست

پھر جب موصوف ہی نے یہ اعتراف فرمایا کہ:۔

"آپ بھی تجلّی کے باب الاستفسار میں ہر ماہ یہی فریضہ انجام دیا کرتے ہیں۔"

یعنی علماء سے کسب فیض کرنا۔ تو آخر کیسے انھوں نے ہماری عبارت سے یہ معنی اخذ کرلئے کہ قرآن و حدیث کو ماضی کے خاص سے مت سمجھو۔

محترم بھائی! ہم تو اس شخص کو ذہنی مریض سمجھتے ہیں جو اسلاف کی رہنمائی سے بے نیاز ہوکر براہ راست مجتہد القرآن والسنۃ بننے کی جسارت کرے۔ یہ جسارت عموماً ...یقی اور ذہنی ارتداد پر منتج ہوتی ہے۔ پناہ بخدا۔

ہماری ساری لے دے جس طرز عمل پر ہے وہ یہ ہے کہ ...ئد و احکام کے مباحث میں صوفیاء و مشائخ کی سند لائی ...ہے اور ایسی باتیں کی جاتی ہیں جیسے یہ بزرگ خطا کر ہی نہیں سکتے۔ یا پھر ایسی روایات کھوجی جاتی ہیں جو ضعیف مضطرب یا موضوع یا مبہم ہیں۔ ان پر بے بنیاد علم کلام کے اہرام کھڑے کردیئے جاتے ہیں، محکم آیات و احادیث کو جبران کے سانچے میں ڈھالنے کی سعیِ نامسعود کا کمال دکھایا جاتا ہے اور قطعاً بھلا دیا جاتا ہے کہ متشابہات کے پیچھے پڑنے کو قرآن نے کج فکری اور گمراہی قرار دیا ہے۔

اب حضورؐ کے علم غیب اور حاضر و ناظر ہونے ہی کا مسئلہ لے لیجئے۔ اکابر شرک مبین۔ پچاسوں آیاتِ محکمہ اور پچاسوں احادیث قویہ ڈنکے کی چوٹ اس لایعنی اور یکسر باطل خیال کی تردید کئے چلی جارہی ہیں مگر قبوری شریعت کے فنکار ہیں کہ برابر سادہ لوح عوام کو یہی زہر پلائے چلے جارہے ہیں۔

یہ جو تعریض کی گئی کہ قرآن و سنت کی تفہیم اور دین کی تشریح کے سلسلے میں آپ کے (عامر عثمانی کے) نزدیک شاہ جیلانیؒ اور خواجہ اجمیریؒ اور دیگر اولیاء و اقطاب کی اتنی بھی حیثیت نہیں ہے جتنی تفہیم القرآن اور تفہیم الحدیث کے مصنف کی یا تجلی کے باب الاستفسار کے مجیب کی۔

اس کا جواب یہ ہے تفہیم القرآن وغیرہ میں اگر مولانا مودودی محض اپنی ہانکتے یا صوفیاء و مشائخ کے اقوال کو بنیادِ تفسیر بناتے یا گھٹیا سندوں والی روایات لاتے تو ہماری نگاہ میں ان کی کچھ بھی وقعت نہ ہوتی۔ ان کی وقعت اس لئے نہیں کہ وہ مودودی صاحب ہیں بلکہ اسلئے ہے کہ وہ قرآن و حدیث کے مطالب ان کے صحیح نمائندوں اور رازدانوں سے لے کر خلقِ خدا کو پہنچا رہے ہیں۔

اور تجلی کے باب الاستفسار کا مجیب تو نالائق عامر عثمانی ہی ہے۔ اس کی کیا حیثیت۔ اس کا بھرم بھی اسلاف ہی کے دم سے قائم ہے۔ اس کی آنکھوں کی بینائی علمائے سلف کے جوتوں کی خاک سے سرمہ حاصل کرکے خود کو قائم رکھتی ہے۔ وہ اگر بزرگانِ سلف سے اپنا رشتہ کاٹ لے اور دین میں خود رائی کا زہر آمیز کردے تو ہم اس کی گردن ہی نہ کاٹ دیں۔

بلا جھجک، واضح ترین الفاظ میں ہم اعتراف کرتے ہیں کہ ہماری دانست میں قرآن و سنت کی تشریح اور عقائد شرعیہ اور قوانینِ اسلامیہ کے باب میں مستند ائمہ و فقہاء ہیں نہ کہ اصطلاحی اولیاء و اتقیاء۔ شاہ جیلانیؒ

اور خواجہ اجمیری رحمہما اللہ جیسے بزرگ بلاشبہ اونچے پائے کے صالحین تھے۔ ان کی عظمت مسلّم۔ ہم جیسے سیاہ کار تو ان کی غلامی کے بھی قابل نہیں۔ وہ سورج ہم ذرہ۔ وہ سونا ہم مٹی۔ مگر بچوں کا علاج کرانے کے لئے کسی مردِ صالح کو نہیں بلایا جائے گا ڈاکٹر حکیم بلائے جائیں گے خواہ وہ کافر و مشرک ہی کیوں نہ ہوں اور مکان کا نقشہ بناتے وقت انجینیروں کو زحمت دی جائے گی اہلِ جبہ و دستار کا وقت خراب نہیں کیا جائے گا۔ یہ ان بزرگوں کی توہین تو نہیں۔ اسی طرح عقائد و قوانین کے باب میں فقہائے معروف اور شہرۂ آفاق متقنینِ اسلام کے آگے جھولی پھیلائی جائے گی۔ شاہ کلیری یا حضرت چشتی یا حضرت جیلانی کی بارگاہ میں نہیں۔

یہ ہے وہ حقیقتِ واضحہ جسے سیاہی طرح سمجھنے کے عوض ہمارے محترم بھائی نے بے مصرف این و آن کا شیش محل تعمیر کر دیا اور اس پر مطمئن ہو گئے کہ موٹی سمجھ کے قارئین تو نالائق عامر عثمانی کے پیچھے تالی پیٹ ہی دیں گے۔

ساتویں اور آخری بحث

ہم نے اپنے بھائی کو ایک دوستانہ نصیحت کی تھی۔ خلاصہ جس کا یہ تھا کہ علمائے دیوبند جن افکار و اعمال پر بدعت و شرک کا اطلاق کرتے رہے ہیں اگر یہی خود ان کے یہاں کسی درجے میں موجود ہوں تو اس کا حاصل یہ مت نکال لیجئے کہ انھیں جواز کی سند مل گئی۔ ان افکار و اعمال کو محاورۃً بریلوی عقائد بھی کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ہمارا مطلب یہی تھا کہ اپنے عقائد کو امکانِ خطا سے بالاتر مت سمجھئے۔

ہماری دوستانہ نصیحت شاید کڑوی لگی۔ اس نے غالباً موصوف کے پندار کو جراحت پہنچائی۔ فرماتے ہیں:-

> "یہاں تو خدا کا شکر ہے کہ ائمۂ دین و ملت کے توسط سے کتاب و سنت کی سند بہت پہلے سے ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے اب ہمیں مزید سند کی ضرورت ہی کیا ہے اور وہ بھی معاذ اللہ علمائے دیوبند کی سند جو خود الزامات کی زد میں ہے۔"

کاش یہ قول صحیح ہوتا۔ کاش کتاب و سنت کو ہمارے محترم بھائی نے واقعتہً رہنما بنایا ہوتا۔ کاش وہ ائمۂ دین و ملت کے الفاظ ٹھیک محل اور ٹھیک مفہوم میں استعمال کرتے۔ پھر تو ہم ان کا قلم چوم لیتے۔ ان سے خود نصیحت حاصل کرتے نہ کہ انھیں نصیحت کرنے کی گستاخی کے مرتکب ہوتے۔

قرآن و سنت سے زیادہ مظلوم شاید ہی کوئی ہو۔ قادیانیوں سے لے کر ہم اور آپ تک سب یہی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم تو قرآن و سنت کے پیرو ہیں۔ مگر نہ جانے کتنے بت ہماری آستینوں میں چھپے ہوئے ہیں۔ کتنے ذیلی خدا ہمارے ذہن کے مختلف گوشوں میں مسند آرا ہیں۔ کیا کیا خوبصورت لباس شیطان نے ہماری خود فریبیوں کو پہنا دیئے ہیں۔ قرآن کی زبان میں زُیِّنَ لنا اعمالنا۔

اب یہی دیکھ لیجئے۔ نام تو لے دیا گیا ائمۂ دین و ملت کا۔ کتنا پاکیزہ عنوان۔ مگر ہمارے دوست جس مکتبِ فکر کے ترجمان ہیں اس کے علم کلام کا مطالعہ منکشف کرتا ہے کہ ائمۂ دین و ملت سے مراد ہے شاہ جیلانی، خواجہ اجمیری، خواجہ چشتی اور اسی طرح کے دیگر ائمۂ طریقت۔ نام نہ ابو حنیفہ کا ملے گا نہ قاضی ابو یوسف اور زفر کا۔ نہ امام مالک نہ امام شافعی نہ امام احمد کا۔ عامۃ المسلمین کے جذباتی استحصال کے لئے اولیاء و اقطاب کے خیالی نقشے ایسے کھینچے گئے ہیں کہ بڑے بڑے انبیاء بھی ان کے بالمقابل کوتاہ قد نظر آتے ہیں۔ انبیاء کے معجزات سے ان بزرگوں کے کشف و کرامات کئی گنا زیادہ۔ ایسی صورت میں عوام بے چارے ان کی سند کو کافی نہ سمجھیں تو کیا سمجھیں۔

ہم اگر غلط کہہ رہے ہیں تو ہاتھ کنگن کو آرسی کیا
- ہمارے فاضل دوست مختلف فیہ عقائد میں سے کوئی
عقیدہ چن لیں اور اس کی صحت کے لئے اپنے تمام
ئل پیش فرمادیں - ہم بھی اپنے موقف کے دلائل حاضر
دیں گے - پھر دیکھا جاسکے گا کہ کون واقعی ائمہ دین
شاگرد ہے اور کون اس عنوان کی آڑ میں کتاب و
ت سے پہلو تہی کرتا اور نظریں چراتا ہے - مثلاً ہمارے
ست کے مکتبِ فکر کے معروف امام مولانا احمد رضا
ں رحمۃ اللہ علیہ بڑے شد و مد سے اس کے قائل تھے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسدِ مبارک کا سایہ
یں تھا - یہ عقیدہ کافی پہلے سے چلا آرہا ہے - دیوبندی
قوں میں بھی اس کے اچھے خاصے قائلین پائے گئے
ں اور اب بھی پائے جاتے ہیں - عامۃ المسلمین میں تو
سے تقریباً مسلمات میں شمار کیا جاتا ہے - بریلوی حلقوں
اس پر مکمل وثوق ہے - غالباً ہمارے محترم بھائی بھی اسی
حامل ہوں گے - اگر ہیں تو پھر بسم اللہ - ائمہ دین و
ت کی تفسیر و تعبیر کی روشنی میں قرآن و سنت کے دلائل
افرمائیں - ہم اس عقیدے کو وہم خالص اور افتراء
ر کرتے ہیں - ہمارے نزدیک یہ قطعی طور پر خلافِ
عہ ہے - افہام و تفہیم اور تبادلۂ خیال سے واضح
جائے گا کہ کون واقعی قرآن و سنت اور عدل و
ولیت سے ایماندارانہ واسطہ رکھتا ہے اور کون
ں پرچھائیوں کے پیچھے دوڑ رہا ہے -
یہ موضوع بحث پسند نہ ہو تو اور کوئی لے لیجئے
ر کے رسول عالم الغیب یا حاضر و ناظر ہیں - مرحوم بزرگوں
وحیں ہم زندوں کی مدد کرتی ہیں - قبروں کا عرس ثواب
ت کا باعث ہے - مزاروں پر دعائیں کرنے سے مرادیں
بر آتی ہیں وغیر ذالک - اس طرح کے بے شمار عقائد ہیں
از سے نزدیک خانہ زاد اور باطل ہیں مگر ہمارے دوست
کے برحق ہونے پر مطمئن بلکہ مصر ہیں لہذا انتخاب کا
نھیں ہی دیا - ایک ایک مسئلہ پر دین و شریعت کے
متفق علیہ مآخذ — قرآن — حدیث - اجماع - قیاس
— کی روشنی میں جم کر گفتگو کر لی جائے - نکھر کر سامنے آجائیگا
کہ خود فریبیوں کا شکار وہ ہیں یا ہم -

ورنہ جہاں تک خوش فہمی کا تعلق ہے تو اللہ نے فرما ہی دیا ہے کہ کل حزب بما لدیہم فرحون - ہر گروہ اپنے اپنے خیالات میں خوش اور مگن ہے -

عقیدت کی مناسب حدیں

"جواب تبصرہ" کا قصہ تو تمام ہوا - بزرگوں کی عقیدت و احترام کے بارے میں چند سطور اور پیش خدمت ہیں :-

جو لوگ کسی دین کو سینے سے لگائے ہوتے ہیں ان کی نفسیات کا لازمی تقاضا ہے کہ اُن حضرات سے انھیں عقیدت ہو جو اس دین کے تعلق سے بزرگ قرار دیئے جاتے ہیں - ابوحنیفہؒ و شافعی ہوں یا شاہ جیلانی و خواجہ اجمیری - ان حضرات نے اپنے اپنے انداز میں اس طاعتِ رب کا حق ادا کیا جو اسلام کو مطلوب ہے، لہذا اسلام کو سینے سے لگانے والی امت کی نظروں میں معزز ٹھہرے - ان سے بالیقین مسلمانوں کو عقیدت و محبت ہوگی - مگر ہر عقیدت کی کچھ ضروری حدیں ہیں جن میں اسے محدود رہنا چاہیئے - ان حدوں کو اگر مبالغے کے تیشہ سے توڑ دیا جاتا ہے تو یہ مجرمانہ حرکت ہوگی جس سے اسلام نے روکا ہے - حضرت عیسٰیؑ خدا کے پیغمبر تھے - ان کی عزت و عقیدت جس دل میں نہ ہوگی وہ سیاہ خانہ کہلائے گا - ان کی توہین کرنے والے کو خارج از اسلام قرار دیں گے مگر جو لوگ عقیدت کی افراط میں انھیں خدا کا بیٹا کہنے لگیں ان کے مجرم ہونے میں کیا شک ہے، وہ جائز حدوں سے آگے بڑھ گئے اسی طرح خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت و محبت توعینِ اسلام ہے - ان کی اطاعت، اطاعتِ رب کے مرادف ہے - انھیں اپنے ماں باپ اور اپنی جانوں پر فوقیت دینا فرمانِ خداوندی ہے - ان پر جو قلب شیدا نہیں وہ مومن کا قلب ہی نہیں - ہزار ہزار صلوٰۃ وسلام

ان پر۔ لیکن وہ خود فرماتے ہیں کہ مجھے بڑھاؤ چڑھاؤ نہیں۔ تعریف میں غلو مت کرو۔ شرک سے بچو۔ تمام عظمتیں اور تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں۔ کوئی بھی تعریف و تعظیم بس ان حدوں میں درست ہے جو عبدیت و بشریت کی حدیں ہیں۔ اُلوہیت اور شانِ خدائی کا کوئی شائبہ کسی میں نہیں۔ توحید سب سے معظم و برتر حقیقت ہے اس پر حرف نہ آنے پائے۔

اور اسی طرح بہ فرقِ مراتب صحابہ، ائمہ، علماء، مرشدین و شیوخ وغیرہ کی عقیدت و تعظیم ایمان کا تقاضا ہے جس سے صرفِ نظر کیا ہی نہیں جا سکتا وہ بددین و گمراہ ہوگا جسے ان نجوم ہدایت سے عقیدت نہ ہوگی۔ مگر عقیدت کی حدیں متعین ہیں۔ یہ سب غیر معصوم تھے۔ ان سے فقط خطائے اجتہادی اور لغزش و زلّت ہی نہیں گناہ کا صدور بھی ہو سکتا تھا۔ ان میں سے فرداً فرداً کسی کا بھی ذاتی فکر یا عمل حجت نہیں واجب القبول یا واجب التقلید نہیں الّا یہ کہ قرآن و سنت اس کی تائید کر دیں۔ ان میں ایسے اوصاف و کمالات فرض کر لینا بھی جائز نہیں جن کا قوی ثبوت مہیا نہ ہو چکا ہو۔ انکی کسی رائے سے اختلاف بھی ہر نیک نیت محقق کے لئے مباح ہے اور اگر محقق مطمئن ہو جائے کہ ان کی فلاں رائے قرآن و سنت کی تعلیم سے ہم آہنگ نہیں تو اس پر واجب ہے کہ اس رائے کو قبول نہ کرے اور وہ موقف اپنائے جو قرآن و سنت سے ہم آہنگ معلوم ہو رہا ہو۔

یہ ہیں عقیدتِ محمودہ کی ایجابی و سلبی حدیں۔ پھر یہ شرط بھی لازماً ملحوظ رکھنی ہوگی کہ عقیدت کا اظہار کسی ایسے مظہر اور قالب میں نہ ہو جو شریعت کی نظر میں مذموم یا مشکوک و مشتبہ ہو۔ مثلاً اولیاءِ کرام کو مرجعِ عقیدت بنانا تو مستحسن، لیکن ان کے قدموں یا ان کے دروازوں یا انکے مزاروں پر سجدے یا رکوع کی شکل میں جھک کر اظہارِ عقیدت کرنا مذموم و مردود۔ نیت صرف تعظیم ہی کی سہی پرستش کی نہ سہی لیکن تعظیم کی یہ خارجی ہیئتیں چونکہ خالقِ دو جہاں کے حق میں مخصوص ہیں اس لئے کسی اور کی خاطر انھیں اختیار نہیں کیا جائے گا۔

مرنے کے بعد روحیں کہاں جاتی ہیں۔ کیا کرتی ہیں۔ کیا کیا اوصاف اور صلاحیتیں اللہ نے انھیں دی ہیں۔ ان سوالات کی وضاحت قرآن و حدیث نے نہیں کی۔ محض کچھ اشارے ملتے ہیں جو علمِ تفصیلی کا فائدہ نہیں دیتے۔ اسی لئے شریعت نے اپنے حاملین کو اس باب میں کوئی فیصلہ کن رائے قائم کرنے کا مکلّف نہیں بنایا۔ اسرارِ غیب اور رموزِ تکوینی اور عالمِ بالا کے بھید صرف وحی سے معلوم ہو سکتے ہیں قیاس اور تخمینے خارج از بحث ہیں۔ کشف و الہام اور رویائے صادقہ بلاشبہ وحی سے الگ ایک مقدس ذریعہ ہیں بعض انکشافاتِ غیبی کا لیکن دین میں انھیں حجت نہیں مانا گیا اور شیطانی آمیزش ان میں ممکن سمجھی گئی۔ اس طرح ثمرہ یہ برآمد ہوا کہ اہلِ قبور کی روحانی کرشمہ سازیوں کو جزوِ عقیدہ بنا کر قول و عمل کی عمارت اٹھانا اور کشفی تجربات کو حقائقِ ثانیہ جیسا سمجھ لینا اسلام کی تعلیم نہیں۔ معقولیت کا تقاضا نہیں احتیاط پر مبنی نہیں۔

قبوری شریعت کا تمام مسالہ اور مواد وہموں اور قیاسوں اور خوش فہمیوں اور خیالی پروازوں سے عبارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دورِ رسالت ﷺ یا عہدِ صحابہؓ میں اس کا سایہ تک نہیں ملتا۔ ہم اگر اس پر نکیر کرتے ہیں، ٹوکتے ہیں، احتجاج کرتے ہیں تو اسی لئے اور مروّجہ تصوف سے ناخوش ہیں تو اسی لئے۔ اس کا مطلب شاہ جیلانی یا خواجہ اجمیری یا جنید و شبلی رحمہم اللہ کی قرار واقعی عظمت و فضیلت کا انکار نہیں۔ انکار ہے تو اُس فلسفۂ تصوف کا جو ان اکابر کے نام پر گڑھ لیا گیا ہے۔ انکار ہے تو اُس کردار کا جو مزارات سے غیر معمولی دلچسپی اور توحید سوز وابستگی کی شکل میں دیکھا جا رہا ہے۔

ہمارے محترم جناب ارشد القادری خواہ مزارات پر سجدے نہ کرتے ہوں، مگر غلوئے عقیدت سے بالکلیہ بچے ہوئے وہ بھی نظر نہیں آتے۔ مثلاً ہم نے لکھا تھا:-

"اس کسوٹی پر (یعنی قرآن و سنت کی کسوٹی پر) کھوٹا ثابت ہونے والا مال خواہ جنید و شبلی یا عطار و رومی کا ہو وہ بہرحال کھوٹا ہے اور اسی

کسوٹی پر کھرا ثابت ہونے والا سکہ خواہ خوارج و معتزلہ کے بازار کا ہو وہ بہرحال کھرا ہے۔"
یہ نقل کر کے موصوف نے اس تاثر کا اظہار کیا ہے کہ
انداز بیان نہایت دل خراش اور پُر شوخ جسارت کا
ہے۔" ان کا احساس یہ ہے کہ اس میں" ازالۂ حیثیت
کا جذبہ نمایاں ہو گیا ہے۔"
اہلِ انصاف نہایت غور سے ہمارے منقولہ فقروں کے
لفظ کا جائزہ لیں اور دیانتدارانہ فیصلہ دیں کہ کیا ہم
نے ایسا ہی بنیادی اصول بیان نہیں کیا جس پر امت
کے اہل الرائے کا اتفاق ہے۔ ہماری ناچیز رائے میں جو
شخص افراط و غلو کے زہر سے بچا ہوا ہو گا اسی فیصلے پر
پہنچے گا کہ بات صدفی صد درست کہی گئی اور کسی بھی شخصیت
کی تحقیر و تنقیص نہیں کی گئی بلکہ قرآن و سنت کی قطعی اور
مسلّم حیثیت کو نمایاں کرنا اس عبارت کا واحد مقصد
...
اس کے باوجود ہمارے محترم دوست اسے نہ صرف
...بلکہ نہایت دلخراش اور پُر شوخ جسارت پر محمول
فرما رہے ہیں۔ یہ شخصیات کی غالی عقیدت کا کرشمہ
اور کیا ہے۔
وہ درد مندانہ انداز میں تحریر فرماتے ہیں:۔
"کاش آپ کا قلم حقائق کی تعبیر میں شیوۂ
آداب کا بھی لحاظ رکھتا تو یقین کیجئے کہ آپ کے
قلم دان کے بجائے مومنین کے قلوب میں اسکے
لئے جگہ ہوتی۔"
یہ اقرار کرنے میں ذرا تأمل نہیں کہ ہمارے قلم
کی خطائیں ممکن ہیں۔ ممکن ہی نہیں واقع بھی ہیں۔
ڈھائی صدی پر پھیلی ہوئی ہماری "قلم نگاری"
خامیوں اور لغزشوں سے آلودہ ہو گی۔ مگر
زیر بحث عبارت کا تعلق ہے اسے ہم مومنین
دل خراش ماننے پر آمادہ نہیں۔ "مومن" کی کوئی
تعریف موصوف مکرم کے ذہن میں ہو تو الگ
بات ہے ورنہ قرآن و سنت کی اصطلاح میں جن لوگوں کو
مومن کہا جاتا ہے وہ تو انشاء اللہ اس عبارت سے
کوئی خراش اپنے قلب پر محسوس نہیں کریں گے۔ نہ اسے
شوخ چشمی سے تعبیر کر سکیں گے۔

جناب حافظ امام الدین رام نگری کی وقیع تصنیفات

افاضات سورہ یٰس شریف	۷۵/-
انوارِ اسلام بجواب مصابیح الاسلام مکمل	۵/-
اردو ہندی ماسٹر	۵۰/-
ابو ایوب انصاریؓ (میزبانِ رسولؐ)	۶۲/-
بے مثال زندگی	۶۵/-
حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ	۷۰/-
دفتری ہندی مراسلات و کاغذات	۲/-
رسالت محمدیؐ کے عقلی دلائل	۱/-
سفرائے اسلام	۷۵/-
عظمت رسولؐ علمبردارانِ اسلام کے قدموں پر	۱/-
عقیدۂ توحید اور انسانیت	۶۰/-
غیر مسلم علماء اور محاسنِ اسلام مجلد	۳/-
معلم نماز اردو	۶۵/-
معیاری اسلامی حکومت	۲/۲۵
نماز کے فضائل	۱/-

دیگر مصنفین

مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانیؒ اردو جلد اول	۱۵/-
" " " " جلد دوم	۱۸/-
بیٹے سے خطاب	۱/-
مولانا عبید اللہ سندھیؒ اور ان کے ناقد	۵/-
سوانح حضرت موسیٰؑ	۱/-
سوانح حضرت عیسیٰؑ	۱/-
سوانح حضرت داتا گنج لاہوریؒ	۱/-
سوانح شیر شاہ سوریؒ	۱/-
گنجینۂ اسرار (علمیات علامہ انور شاہ کشمیریؒ)	۳/-
تاریخ دیوبند (اضافہ شدہ)	۸/-

شاہان دہلی یا اسلاف دیوبند (ملقب بہ ارواحِ ثلاثہ)

مسلم یونیورسٹی، مینارۂ نور یا ظلمت کدہ ....

سوانح محمد علی جناح ....

جوہرِ نیرہ، قدوری کی عربی شرح ....

البلاغۃ الواضحہ عربی ....

نسخۂ عجیب ....

ایک اہم دینی دعوت (مولانا ابو الحسن علی ندوی) ....

مسلمانوں کی پریشانیوں کا بہترین علاج ....

جواہر الایمان ....

میری نماز مجلد عکسی ....

آسان نماز ....

منتخب تقریریں مجلد (مولانا منظور نعمانی)

مکتوبات حضرت علیؓ اردو مع عربی ....

حدیثِ دفاع ـ اردو مجلد ....

نہایۃ التحقیق اردو شرح مسند ابوبکرؓ

یعنی جو کلام مبارک حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ سب کا سب یک جا ہے کہ ایک مستند اور دقیقہ رس عالم نے مسند احمد بن حنبل کی ا... کا مفید سلسلہ شروع کیا ہے۔ اور اسی سلسلے کی پہلی نہایۃ التحقیق کے نام سے آپ کے سامنے ہے۔ سائز کے ۵۷۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور قیمت صرف بہ... بڑی اہم بات یہ ہے کہ فاضل شارح نے شروع کتاب طویل مقدمہ دیا ہے جو تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہے ا... انھوں نے اردو خواں طبقے کے لئے فن حدیث کی بار... اصطلاحوں اور اصولوں کو پوری تحقیق کے ساتھ سپرد... فرمایا ہے۔ بلند پایہ کتابوں کا نچوڑ۔ فن حدیث کی معلو... بیش بہا خزانہ۔ امید ہے شائقین اس تحفۂ نادرہ سے ف... اٹھائیں گے۔ قیمت ــــ پندرہ روپے ۱۵/- مجلد سترہ رو... ۱۷/-

مکتبہ تجلی۔ دیوبند (یوپی)

تفسیر ماجدی

(۷)

سورۂ انفال ۳۴ ویں آیت :- (جو سہوِ کتابت سے
یہ میں ۳۳ ویں بن گئی ہے) وَمَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ
هُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الآیہ -
بات یہ چل رہی ہے کہ اللہ جل شانہٗ ان نالائقوں کا
رہے ہیں جو دینِ حق کو قبول کرنے کے بجائے ازراہ
دعا کرتے تھے کہ اے اللہ اگر یہ واقعی دینِ حق
ہم پر آسمان سے پتھر برسا دے یا اور کوئی دردناک
نازل کر دے ۔ اللہ اپنے رسولؐ سے فرماتا ہے کہ
حالت میں تو انھیں عذاب نہ دیں گے جب تم بھی
جود ہو اور ہم ایسی حالت میں بھی عذاب نہیں نازل
ب کہ کسی قوم میں استغفار کرنے والے قابلِ لحاظ
ں موجود ہوں ۔ لیکن ان کی طعن آمیز دعا پر فوری
نازل نہ کئے جانے کا یہ مطلب تو نہیں کہ ان میں
اب کا پیر ہے جس کی بنا پر وہ عذاب سے بچے ہی

ن آخری ٹکڑے کے لئے باری تعالیٰ نے منقولہ
استعمال فرمائے ۔ ان کا ترجمہ مولانا دریا بادی نے
ہے ۔

ں یہ بھی ان لوگوں کے لئے نہیں کہ اللہ ان
عذاب (ہی سرے سے) نہ لائے درانحالیکہ
مجد حرام سے روکتے ہیں ۔"

یہ نہیں کہ ماحصل کے اعتبار سے ترجمہ درست ہے اور
ان کی مراد سمجھ میں آجاتی ہے لیکن کیا اس نے
بھی ادا کر دیا ! ــــ نگاہ وما لھم کے ترجمے

پر رکھتی ہے ۔ ما عربی میں نفی کے لئے بھی آتا ہے اور
استفہام کے لئے بھی ۔ استفہام اقراری ہو یا انکاری یا واقعۃً
سوال ہی مقصود ہو ۔ بہرصورت ما استفہامیہ الگ ہے
اور ما نافیہ الگ ۔ ممدوح نے ما کو نافیہ مان کر ترجمہ کیا
ہے :-

"ہاں یہ بھی ان لوگوں کے لئے نہیں ۔"

یہ وما لھم کا ترجمہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں استفہام
نہیں نفی ہے ۔ مگر جب ہم معروف مترجمین کے ترجمے دیکھتے
ہیں تو نظر آتا ہے کہ یہ سب ما کو استفہامیہ مان رہے ہیں ۔
ممدوح کے شیخ اور مرشد مولانا تھانویؒ کا ترجمہ یہ ہے

"اور ان کا کیا استحقاق ہے کہ ان کو اللہ سزا نہ
دے ۔"

شاہ عبدالقادرؒ یہ ترجمہ فرماتے ہیں :-

"اور کیا ہے ان کو کہ عذاب نہ کرے انکو اللہ تعالیٰ"

حضرت شیخ الہندؒ کے الفاظ ہیں :-

"اور ان میں کیا بات ہے کہ عذاب نہ کرے ان پر
اللہ ۔"

مولانا مودودی کا فقرہ یہ ہے :-

"لیکن اب کیوں نہ وہ ان پر عذاب نازل کرے ۔"

علامہ آلوسیؒ نے وَمَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ کی
شرح میں لکھا ہے :-

"اے ای شیٔ لھم فی انتفاء العذاب
عنھم ۔"

کیا ــــ کیوں ۔ اَیُّ ۔ یہ سب حروفِ سوال و استفہام

ہی کے تو ہیں۔ اگر بلاغت کلام کے اعتبار سے یہاں مَا نافیہ یا استفہامیہ ماننا یکساں ہوتا تو وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ثقہ مترجمین و شارحین استفہامیہ ہی پر کیوں اتفاق کرلیتے

ہمارا عاجزانہ خیال ہے کہ زورِ کلام استفہام ہی کی صورت میں ہے۔ نفی سے مفہوم تو خبط نہیں ہوتا لیکن زور گھٹ جاتا ہے۔ اردو میں بھی شدتِ انکار کیلئے استفہامِ انکاری کا اسلوب عام ہے۔ ممدوح جیسے نیک نام اور مشاق صاحبِ قلم سے توقع اس کی ہی کی جاسکتی تھی کہ فصاحت و بلاغت کے معیارِ اعلیٰ سے وہ نیچے نہیں اتریں گے ہم جیسے اناڑی خطا کھا جائیں تو کوئی بات نہیں۔

---

(۲) آیت ۵۷۔ فاما تثقفنّھم الآیہ۔

اللہ تعالیٰ اپنے رسول صلعم کو کچھ سیاسی و حربی ہدایات دے رہا ہے۔ ایک ہدایت یہ ہے کہ جو لوگ بدعہد ہوں اور تجھ سے معاہدے کرکے بار بار معاہدہ شکنی کرتے ہوں وہ نرمی اور رعایت کے مستحق نہیں ہیں۔ وہ اگر کہیں جنگ میں تیرے ہتھے چڑھ جائیں تو انھیں ایسی سزا دے، ایسا مزا چکھا کہ دوسروں کو عبرت ہو۔

آیت کے آخری الفاظ یہ ہیں۔ لَعَلَّھُمْ یَذَّکَّرُوْنَ

تفہیم ہماری میں ان کا ترجمہ یہ ملتا ہے:۔

"تاکہ دوسرے لوگ بھی سمجھ جائیں۔"

اس ترجمے میں حکیم الامۃ مولانا اشرف علیؒ ان کیساتھ ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ حکیم الامۃ کے اتباع میں انھوں نے یہ ترجمہ کیا ہے۔ ہمیں اعتراف ہے کہ ذکر، تذکر، تذاکیر وغیرہ موقعہ بموقعہ متعدد مفاہیم میں استعمال ہوتے ہیں، اور ایک مفہوم سمجھنا سمجھانا بھی ہے۔ لہٰذا یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ ممدوح نے یا حکیم الامۃؒ نے لغوی غلطی کی۔ مگر اہلِ نظر عدل فرمائیں کہ محل کی مناسبت سے کیا یہ ترجمہ انشاءِ عالی کے زمرے میں آسکتا ہے۔

شاہ عبدالقادرؒ نے "نصیحت پکڑیں" رقم فرمایا۔

شیخ الہندؒ نے ـــــ "تاکہ ان کو عبرت ہو"۔

مولانا مودودی کے یہاں "سبق لینے" کا محاورہ ہے

صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:۔

یعنی افعل بھولاء	یعنی اے رسول جن لوگوں نے تم سے
الذین نقضوا عھدك	بدعہدی کی ہے ان کی گت بھی بنا
فعلًا من القتل التنکیل	اور دوسری سخت سزائیں بھی دو تا
العظیم یفرق عنك	وہ بدحواس ہوکر بھاگ پڑیں اور ا
ویخافك بسببه من	حالتِ زار دیکھ کر وہ لوگ خوفزدہ ہو
خلفھم ویعتبر به	جو پیچھے رہ گئے ہیں (یا جو بعد میں آ
من سمعه من اھل	والے ہیں) اور اہلِ مکہ یا دوسر
مکة وغیرھم۔	علاقوں کے باشندوں میں سے جو بھی

عبرت پکڑے۔

* * * *

یہیں علامہ آلوسیؒ نے ایک دوسرے قول کے الفاظ نقل کئے ہیں:۔

لیتعظ من سواھم۔ اس کے بھی معنی یہی ہیں کہ "تا دوسرے نصیحت پکڑیں"۔

خلاصہ یہ کہ "سمجھ جائیں" بڑا پھسپھسا ترجمہ ہے جو موقع محل اور قرآنی زورِ کلام سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ہمیں ... کے ساتھ اقرار ہے کہ پھسپھسے پن کی تعریض کا نشانہ تنہا مـ نہیں بنتے ہمارے استاد الاساتذہ اور مقتدیٰ حضرت تھانویؒ بھی بنتے ہیں لیکن اللہ کے اس فرمان سے منہ موڑ کر ہم کس گھر کے رہیں گے کہ سچی گواہی دو چاہے وہ تمہا اپنے ہی خلاف کیوں نہ پڑتی ہو۔ اللّٰھم اغفرلی۔

آیت ۷۲:۔

فرمایا یہ جا رہا ہے کہ جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور گھر با چھوڑا اور جان و مال سے خدا کی راہ میں جہاد کیا اور جن لو نے انھیں پناہ دی اور ان کی مدد کی یہی سب ایک دوسر کے رفیق، مونس و غمخوار اور دوست ہیں۔ رہے وہ لوگ ایمان تو لے آئے مگر حکمِ ہجرت نازل ہونے کے بعد اپنے گھر ہی ٹکے رہے ہجرت نہیں کی تو اے رسولؐ اور اے ساتھیو تمہیں ان کی رفاقت و ولایت سے کوئی سروکار نہ

جب تک کہ وہ ہجرت کرکے تم میں نہ آملیں۔

قرآن نے لفظ وَلَایَۃ استعمال کیا ہے جس سے ولی مشتق ہے اور اسی کی جمع اولیاء ہے جو آیت میں موجود ہے۔ وَمَا لَکُمْ مِّنْ وَّلَایَتِھِمْ مِّنْ شَیْءٍ کا ترجمہ مولانا دریابادی نے یہ کیا:۔

"تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں۔"

یہاں بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ حکیم الامۃ مدظلہ ساتھ ہیں۔ مگر یہ عرض کرنے سے ہم پھر بھی باز نہ آئیں گے کہ ترجمے میں لفظ میراث لانا خلافِ احتیاط ہے۔

ہمیں علم ہے کہ خیر الامۃ حضرت ابن عباس اور حضرت حسن بصری اور مجاہد اور سدی اور قتادہ رحمہم اللہ لفظ ولایت کو یہاں میراث کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور ہماری یہ بھی مجال نہیں کہ ان کی رائے پر انگلی اٹھا سکیں لیکن حقائق بہرحال حقائق ہیں جن پر افراد و اشخاص کو قاضی نہیں مانا جا سکتا۔ حقیقتِ ثابتہ یہ ہے کہ لفظ ولی قرآن میں بارہا دوستی اور رفاقت کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس آیت میں لفظ ولایت یا لفظ اولیاء کو میراث میں منحصر کر دینا ایک ایسا فعل ہے جس کے لئے آیت میں کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ ایک ایک حرف آپ کے سامنے ہے۔ تلاش کیجئے اس میں کہاں کوئی ایسا برہان پایا جا رہا ہے جو اس پر مجبور کر دے کہ ولایت کے ساتھ میراث کو لازماً جوڑا جائے۔

اگر نہیں پایا جا رہا ہے تو کیا احتیاط کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ترجمے کو ہم کلام باری ہی میں محدود رکھیں اور اپنے یا کسی بھی بزرگ کے خیال کو تفسیری نوٹ میں پیش کریں۔ جب اللہ ہی نے یہاں میراث کا مفہوم دینے والا کوئی لفظ ارشاد نہیں فرمایا تو ترجمے کے شایانِ شان یہ تھا کہ وہ میراث کی تخصیص و تحدید سے خالی ہو۔

چھوٹا منہ بڑی بات نہ سمجھی جائے تو ہم عرض کریں گے کہ میراث کے علاوہ بھی کچھ چیزیں ہیں جن کا حکم اس آیت سے نکلتا ہے۔ ولایت وسیع المصداق ہے۔ بے شک وراثت کی نفی بھی اس سے ہو گئی لیکن بعض اور چیزوں کی بھی نفی ہوئی جو

دوستی کے تقاضوں میں شامل ہیں۔ آخر رسول اللہ صلی اللہ
وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ انا بریء من کل مسلم
ظھرانی المشرکین (میں ان تمام مسلمانوں سے بری
ہوں جو کفار و مشرکین کے ساتھ رہ بس رہے ہیں) یہ صر
ولایتِ میراث ہی کی نفی نہیں۔ رفاقت و دوستی کی بھی نف
سیاسی دائرے میں اس سے گوناگوں نتائج نکلتے ہیں او
وجہ نہیں کہ قولِ باری یا قولِ رسولؐ کی عمومیت کو بلا دلیل
تخصیص و تحدید کے اس کے وسیع اطلاق اور اثر پر رو
لگائی جائے۔ تفسیر کوئی جو چاہے کہے۔ مگر گفتگو ترجمے میں

حضرت شیخ الہندؒ اولیاء کا ترجمہ رفیق کرتے ہیں ولایت کا رفاقت۔ میراث کا اشارہ تک نہیں دیتے۔

شاہ عبد القادرؒ ترجمہ فرماتے ہیں:۔

"جو کوئی ایمان لائے ہیں اور ترک وطن نہیں کیا ہے واسطے تمہارے دوستی ان کی کسی چیز سے جب تک ترک وطن کریں وہ۔"

کتنا صاف ہے کہ شاہ صاحب ولایت کا ترجمہ "دوستی" کرکے آیت کو اس کے مفہوم عام ہی میں رکھنا پسند کر ر
ہیں اور "کسی چیز" لکھ کر انھوں نے عموم پر اور بھی زور د
آیت کے الفاظ مالکم من ولایتھم من شیء خو
ہی ہیں جو تعمیم پر زور دے رہے ہیں۔ من شیء کا زو
زبان پر پوشیدہ نہیں۔

سورۂ انفال کے ترجمے کی حد تک تبصرہ تمام ہو
تفسیر پر بھی نگاہ ڈال لیں۔

(۱) پہلی آیت کی تفسیر میں یہ فقرہ پڑھنے میں آیا۔

"اپنے آپس کے سابقہ کو ایسا سنبھالو سنوار دو کہ باہمی رشک و مسابقت کا نام و نشان نہ رہے۔"

یہ سابقہ "کتابت" کی کوئی کارگری ہے یا کوئی ایسا
لفظ ہے جس سے ہم واقف نہیں۔ بہرحال سمجھ میں نہ آسکا

---

(۲) قرآن میں بات معرکۂ بدر کی بات چل رہی ہے۔ اللہ تعا

ں کو حکم دیا کہ میرے تھوڑے سے مومن بندے
ں کے مقابلے میں صف آرا ہو گئے ہیں ان
ت قدمی پیدا کرو۔ میں ابھی کافروں کے دلوں
ودہشت اور رعب ڈالے دیتا ہوں۔ ان کے
دو اور پور پور کاٹ ڈالو۔
فاظ یہ ہیں :۔ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ
وا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ۔ ہم اس سے بحث
ے کہ یہ آخری حکم فرشتوں کے لئے تھا یا مومنوں کے
وں کے لئے۔ یہ ایک مستقل بحث ہے۔ مخاطب
مان لیجئے کلام تفسیر ماجدی کے مندرجہ ذیل
ہے :۔

جنگ ظاہر ہے کہ دست بدست تھی۔ نیزوں
داروں سے اسی جنگ کے لئے (بلکہ کہنا چاہیئے
ہر جنگ کے لئے) اس سے بڑھ کر حکیمانہ ہدایت
کیا ہو سکتی ہے کہ دشمن کے سپاہیوں کی انگلیوں
وار کرو اور ان کی جان لئے بغیر ہی انھیں
ائی کے ناقابل بنا دو"

ٹ کو پڑھ کر ہم دنگ رہ گئے ہیں۔
اخی معاف ہو۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص
زید کو مار مار کر ہڈیاں سرمہ بنا دو اور ہم اس کا
فہوم لینے کے عوض الفاظ کے چکر میں پڑ جائیں
یں کہ واقعی ہڈیوں کو کھرل کرنے کا حکم دیا گیا ہے
تحقیق دینے لگیں کہ ہڈیوں کا سرمہ بنانے میں
حکمت و مصلحت ہے۔

ب تر یہ ہے کہ پور پور کاٹ ڈالنے کا آرڈر
فوق الاعناق کے متصل بعد دیا گیا ہے۔ گردنوں
کاٹنے کا مطلب کوئی یہ لینے لگے کہ ڈنڈا مار کر
ر دو تو اسے نادان کہیں گے۔ یہ الفاظ گردن
اور سر کاٹ ڈالنے کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔
نے بھی اسی صفحہ پر اسے تسلیم کیا ہے۔ پھر کیا
نکتہ سنجی کا کہ انگلیوں پر وار کرو تاکہ وہ مرے

بغیر ہی ناکارہ ہو جائیں ۔۔ گویا ایک ہی سانس میں اللہ تعالیٰ قتل کر ڈالنے کا بھی اذن دے رہے ہیں اور یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ بس انگلیاں کاٹو جان سے نہ مارو۔

بنانۃ بے شک انگلیوں کے سروں کو کہتے ہیں جنھیں پور بولا جاتا ہے۔ اور بنان اسی کی جمع ہے لیکن جس طرح اوپر کی مثال میں سرمہ کا مطلب واقعی سرمہ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بنان کا مطلب پورے نہیں بلکہ محاوراتی زبان میں یہ تلقین کی جا رہی ہے کہ ان دشمنانِ خدا کیساتھ ذرا نرمی مت برتو۔ ان کے سر اڑا دو۔ تکا بوٹی کر دو۔ جوڑ جوڑ کاٹ ڈالو۔ جس کروٹ داؤ چلے چلاؤ۔ یہ اسلئے کہ۔ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا اللّٰهَ وَرَسُولَهُ۔ یہ بدبخت اللہ اور رسولؐ کے دشمن اور مخالف بنے ہیں ۔۔ وَمَنْ يُّشَاقِقِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ اور جو اللہ اور رسولؐ کا مخالف بنے تو سن رکھو کہ اللہ کا عذاب بڑا سخت ہے۔

آگے پیچھے دیکھئے۔ اللہ کو ان بدبختوں پر کتنا غصّہ ہے جو میدانِ بدر میں اسلام کو جڑ بنیاد سے اکھیڑ پھینکنے کا ارادہ کر کے آئے ہیں۔ جو اپنی کثرت اور تیاری پر اکڑ رہے ہیں جنھیں اللہ اور رسولؐ سے کد ہے۔ ایسے مغضوبوں کے لئے اللہ جب یہ فرمائے گا کہ ان کی گردنیں ناپ دو پور پور کاٹ ڈالو تو کیا اس کا یہ مطلب لینا ممکن ہو گا کہ بڑی احتیاط سے بس انگلیاں کاٹو جان نہ نکلنے پائے یا قطعی طور پر یہ مطلب ہو گا کہ اللہ حرب و ضرب کی شدت پر ابھار رہا ہے۔ تلقین کر رہا ہے کہ دھجیاں اڑا دو۔ قیمہ کر ڈالو۔ کشتوں کے پشتے لگا دو۔ تلواروں کی دھار اور نیزوں کی انی اور تیروں کی بوچھار پہ رکھ لو۔ یہ سارے محاورے حرب و ضرب میں تکثیر و تشدید کے لئے استعمال ہوتے ہیں کھال کھینچ دو۔ ہڈیاں سرمہ کر دو۔ بوٹیاں نوچ لو۔ پیس ڈالو۔ اس نوع کے محاورات میں الفاظ کے لغوی معانی قطعاً پیشِ نظر نہیں ہوتے۔

قرآن ہی میں ایک اور جگہ لفظ بنان آیا ہے۔

کیا آدمی یہ گمان کرتا ہے کہ ہم اس کی ہڈیاں جمع نہ کریں گے۔ بَلٰی قَادِرِیْنَ عَلٰی اَنْ نُّسَوِّیَ بَنَانَہٗ (ہاں ہم اس کی پوریاں درست کرنے پر بالکل قادر ہیں) صاف ظاہر ہے کہ یہاں بھی بنان سے مراد صرف انگلیوں کے سرے نہیں۔ اللہ یہ نہیں کہہ رہا کہ دوبارہ جب ہم مُردوں کو زندہ کریں گے تو اس کی صرف پوریاں جوڑ دیں گے پورا جسم نہیں۔ کہہ یہ رہا ہے کہ دوبارہ جب ہم زندہ کریں گے تو ان کا جوڑ جوڑ، پور پور، سارے اعضاء پورا جسم حیاتِ نو کا جامہ پہنے گا۔ بدن کا چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی ایسا نہ رہے گا کہ ناقص و ناتمام رہ جائے۔ مُردہ رہ جائے یا کم رہ جائے۔

بس ایسے ہی زیرِ گفتگو آیت میں بنان سے مراد سرِ انگشت نہیں ہیں بلکہ سارا جسم ہے۔ اس کا ہر ہر جوڑ، ہر ہر حصّہ۔ جہاں بس چلے ضرب لگاؤ۔ اتھک وار کرو۔ برقِ خاطف بن کر ٹوٹ پڑو۔ ٹکڑے اُڑا دو۔ بھس ڈالو۔ کھالیں گرا دو۔ یہی وہ اسپرٹ ہے جو اسلام ہر فیصلہ کن جہاد میں مجاہدین کے اندر پیدا کرنا چاہتا ہے اور میدانِ مقابلہ میں برسرِ پیکار دشمن کے آگے کسی نرمی، سستی، رعایت، ڈھیل کا روادار نہیں۔

تعجب در تعجب ہے کہ انگلیاں کاٹنے کو مبنی بر حکمت قرار دیتے ہوئے ممدوح نے اس ہدایت کو فقط ماضی کی جنگوں تک محدود نہیں رکھا بلکہ بریکٹ میں یہ بھی لکھ دیا کہ "ہر جنگ کے لئے" حالانکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ تلوار کا دَور ختم ہوا۔ اب تو مدت سے بندوقیں، رائفلیں، توپیں چلتی ہیں، بم پھٹتے ہیں، انگلیاں کاٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر واقعی یہ کوئی ہدایت ہوتی تو فقط تلواروں والی جنگوں کے لئے ہو سکتی تھی مگر تاریخ تو دورِ رسالت اور دورِ خلافت کے بارے میں بھی یہ نہیں بتاتی کہ حضورؐ یا صحابۂ کرام رضؓ نے کسی بھی جنگ میں اس ہدایت پر عمل کیا ہو اور ہیچ بیچ دشمنوں کے محض انگلیوں والے پورے کاٹنے پر اکتفا کر کے کوشش کی ہو کہ وہ مرنے نہ پائیں۔ ہم ایک بھی مثال اس کی نہ پا سکے حالانکہ اگر ایسی ہدایت ہوتی تو رسولؐ اور صحابہؓ سے بڑھ کر کون روایاتِ قرآنی پر عمل کرنے والا تھا۔

ہماری ناچیز رائے میں اس طرح نکتے نکالتے وقت ہر نیک دل کو منطقی، لسانی اور واقعاتی پہلوؤں پر بھی نگاہ ڈال لینی چاہیئے۔ حضرت ممدوح تو محاوروں کے بادشاہ ہیں، وہ خود بھی جب یہ کہتے ہوں گے کہ جوڑ جوڑ دُکھ رہا ہے تو یہ مراد نہ ہوتی ہوگی کہ بس بدن کے صرف اُن مقامات پر درد ہے جہاں جوڑ واقع ہوتے ہیں بلکہ یہ مراد ہوتی ہوگی کہ سارا بدن دُکھ رہا ہے۔ اسی طرح کوئی دشواری نہ تھی اگر یہ محسوس فرما لیا جاتا کہ اللہ تعالیٰ گردنیں قلم کرنے کی ترغیب دے کر جب لفظ بنان استعمال کر رہا ہے تو اس کا مصداق انگلیوں کے سرے نہیں ہیں بلکہ پورا جسم اور اس کے جملہ اعضاء ہیں۔

مزید تحیّر۔ فاضربوا فوق الاعناق کے تحت ممدوح لکھتے ہیں:-

"یعنی اگر ان کے اُوپر کے حصّے پر وار کرو تاکہ حریف فوراً مر جائے۔"

گویا مان رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مار ڈالنے ہی کی ہدایت فرما رہا ہے مگر پھر بھی یہ نکتۂ نادرہ نکال رہے ہیں کہ جان نہ لو بس انگلیاں کاٹ دو۔

ویسے "اوپر کے حصے" کی بات بھی قابلِ نظر ہے۔ ممدوح نے چند سطر پہلے خود تحریر فرمایا کہ یہاں فوق کا لفظ علیٰ کے معنی میں ہے۔ یعنی مراد یہ نہیں کہ گردن کے اوپر والے حصے پر تلوار مارو یا نیچے والے حصّے پر یا درمیانی حصّے پر بلکہ گردن پر تلوار چلانا مراد ہے۔ یہی بات ٹھیک بھی تھی یہ قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کا مسئلہ نہیں تھا کہ چھری چلانے کا ٹھیک مقام بھی بتایا جاتا۔ یہ تو اس معرکۂ کارزار کا مسئلہ تھا جہاں تلواریں برق بن کر گرتی ہیں اور نیزے جسموں کے آرپار ہو جاتے ہیں۔ جہاں اس کا کوئی موقعہ نہیں ہوتا کہ گردنوں کے بالائی اور زیریں حصّے ٹٹولے جائیں۔

مگر آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ چند ہی سطر بعد ممدوح نے اپنے ہی ارشاد کو بھلا دیا اور فرمایا کہ گردن کے اُوپر کے حصّے پر وار کرو۔ تضاد سا تضاد!

حضرت عطاءؒ اور حضرت عکرمہؓ سے منقول بھی ہے کہ فوق الاعناق سے مراد ہے الرؤس (سر) یعنی سر قلم کرو۔ نیز یہ قول بھی آلوسی نے نقل کیا ہے کہ فوق کا لفظ زائد ہے مراد صرف گردنیں ہیں۔

ہر زائد لفظ محاورات میں حشو نہیں کہلاتا۔ مثلاً بولتے ہیں کہ — "اتنا ماروں گا کہ اُدھیڑ کر رکھدوں گا"۔ اس میں "رکھدینا" زائد ہے۔ اس کا کوئی عملی مصداق نہیں۔ مقصد بس یہ کہنا ہے کہ اتنا ماروں گا جس سے کھال اُدھڑ جائے گی اُدھڑی ہوئی کھال کو اٹھا کر کہیں حفاظت سے رکھنا بولنے والے کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں۔ اس کے باوجود یہ زیادتی حشو نہیں ہے بلکہ زور پیدا کرنے والی ہے اور اہلِ زبان اس پر صاد کرتے ہیں۔ اسی طرح فوق کا لفظ اس آیت میں محاوراتی اسلوب کی تکمیل کر رہا ہے۔ خوبصورت ہے۔ چست ہے۔ اس سے گردن کے بالائی حصّے کی طرف اشارہ نہیں بلکہ نفسِ گردن کی طرف ہے۔ اور غور کیجئے تو گردنیں (اعناق) بھی یہاں کنائے کی حیثیت سے مذکور ہیں مقصودِ کلام یہ ہے کہ انھیں موت کے گھاٹ اُتار دو۔ اگر سینے میں برچھی یا پہلو میں خنجر یا سر میں گولی اُتار دی تو یہ بھی ہدایت کے مطابق ہی ہوگا یہ نہیں کہیں گے کہ ہدایت تو گردنیں مارنے کی تھی کسی اور طرح قتل کر کے خلاف ورزی کا ارتکاب کیا گیا۔ گردنوں کو تلوار کی دھار پر رکھ لینا بجائے خود محاورہ ہے قتل کے لئے۔ قرآن مخاطبین کو طریقۂ قتل نہیں سکھا رہا ہے۔ نہ یہ وضو کا مسئلہ ہے کہ گردن کے مسح سے واقعی گردن کا مسح ہی مقصود ہو۔ یہاں شدید حملے کی تلقین ہے۔ مار ڈالو۔ دھجیاں اُڑا دو۔ کس بل نکال دو۔

فوق کی جگہ علیٰ کیوں نہیں کہا گیا۔ اس کی بھی وجہ مخفی نہیں۔ قرآن ہی سے نظیر لے لیجئے۔ فرمایا گیا۔ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (انعام) اور وَ اِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ (اعراف) دونوں جگہ فوق علیٰ ہی کے مرادف ہے۔ مگر علیٰ کے مقابلے میں اس کا فائدہ مزید یہ ہے کہ اس سے غلبے کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں اللہ کے غلبے اور قوتِ کاملہ کا ہو رہا ہے تو انسب یہی تھا کہ فوق کا لفظ لایا جائے جو لیت اور تحت کا متقابل ہے۔ اسی طرح فوق الاعناق غلبے ہی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو شخص گردن مارے گا وہ کم سے کم اس مقتول کی حد تک تو غالب و فاتح ہی ہوگا۔ یہی بین السطور یہاں لفظِ فوق کو علیٰ کے مقابلہ میں افصح اور ابلغ بناتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قرآن کو عربی محاورات اور روز مرّہ کی روشنی میں پڑھنا ہی واحد صحیح طریقہ ہے سمجھنے سمجھانے کا۔ خالی لغات کے گرد چکر لگانا بارہا غلط سمت میں لے جاتا ہے۔

---

(۳) ۲۹ ویں آیت کے آخری فقرے وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ کے تحت تفسیری نوٹ کا فقرہ:—

"اور اس سے بڑے داتا کی ساری بخشش اور نعمتیں تمھارے وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتی ہیں —"

نہیں سمجھ میں آیا کہ اس فقرے کی ساخت کیا ہے مطلب تو بظاہر صاف ہی ہے۔ لیکن "اس سے بڑے داتا" کے الفاظ کیا مفہوم ادا کر رہے ہیں یہ صاف نہیں ہوا۔

---

(۴) ۴۱ ویں آیت میں وَمَا اَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا آیا ہے۔ اس پر ممدوح نے جو تفسیری نوٹ دیا ہے لعل و جواہر سے زیادہ قیمتی ہے۔ ہم نے ایک سے زائد بار پڑھا اور دل ہی دل میں جزاک اللہ کہتے رہے۔

آپ بھی پڑھیئے:—

"عبدنا سے عبدِ کامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مراد ہونا ظاہر ہی ہے۔ خوب خیال کر کے دیکھ لیا جائے کہ قرآن مجید اُن شاعرانہ تعبیرات سے کتنا الگ رہتا ہے جو بعد کو شاعروں، واعظوں اور غیر محتاط علماء نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور اسماء صفاتی گھڑ لیں۔ قرآن

جہاں بھی کمالِ تقرب وکمالِ خصوصیت ظاہر کرنا چاہتا ہے عبد ہی کا لفظ لاتا ہے مثلاً نزولِ قرآن مجید کے سلسلے میں وان کنتم فی ریب مِمّا نزّلنا علیٰ عبدنا یا واقعۂ معراج کے سلسلے میں سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً مّن المسجد الحرام یا پھر فاوحیٰ الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ اور بعض محققین تو یہ لکھ گئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبودیت آپؐ کی رسالت سے افضل ہے اس لئے کہ عبدیت ہی تو آپ کو خلق سے حق کی طرف لے گئی اور رسالت میں صورت اس کے برعکس ہے اور اسی لئے کلمۂ شہادت میں بھی آپ کے عبد ہونے کو آپ کے رسول ہونے پر مقدم رکھا گیا ہے۔"

یہ نوٹ نہ صرف بریلوی مکتبِ فکر کو بڑا گراں گذرے گا بلکہ دیوبندی حلقوں میں بھی بہتیرے گرامی قدر اسے استحسان کی نظروں سے نہیں دیکھیں گے مگر ہمارے نزدیک یہ صحیح ترین نقطۂ نظر کا حامل ہے اور اس لائق ہے کہ آبِ زر سے لکھا جائے۔

ویسے اس کے متصل بعد جو چند عربی فقرے نقل کئے گئے ہیں ان کا حوالہ ناقص ہے۔ بریکٹ میں بس "ابوالبقاء" لکھدیا گیا۔ بھلا کون سمجھے گا کہ یہ صاحب کون ہیں اور کہاں سے ان کا فرمودہ نقل کیا گیا ہے۔ (جاری)

ملا ابن العرب مکی

مسجد سے میخانے تک

کرنا گفتگو کا صوفی نطق اللہ سے

صوفی نطق اللہ مارے خوشی کے پھولے نہیں سما رہے تھے۔ آنکھوں میں چمک تھی، چہرے پر بلا کا نور۔ عام حالات میں وہ اخبارات کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے مگر اس وقت ان کے دست مبارک میں تہہ کیا ہوا اخبار تھا۔ ظاہر ہے کوئی حیرتناک خبر لے کر آئے ہوں گے۔ میں نے بیٹھک کھول کر بٹھایا۔

"کیوں میاں۔ بجھے بجھے کیوں نظر آ رہے ہو۔ گھر میں خیریت ہے نا؟" انھوں نے پوچھا۔

"آپ کی دعائیں ہیں۔ خیریت نام کی چیز تو عرصۂ دراز سے نظر سے نہیں گزری"۔

"ہائیں"۔

"آپ حکم فرمائیں۔ کیا خدمت بجا لا سکتا ہوں"۔

"میاں کیا غیریت کی باتیں کرتے ہو۔ ہم تو تمہاری ہمدردی میں خانقاہ سے دوڑے چلے آ رہے ہیں۔ ناشتہ تک نہیں کیا"۔

"آپ کی نوازشات کا ہمیشہ سے ممنون ہوں۔ چلئے ہوٹل میں کچھ کھا پی لیں گے"۔

"نالائق ہو۔ یعنی تمہارے گھر بیٹھے ہیں اور کہہ رہے ہو ہوٹل میں کھا پی لیں گے"۔

"آپ نہیں جانتے قبلہ"۔ میں کراہا۔ "آجکل میری بیوی غالب پر ریسرچ کر رہی ہے"۔

"تو کیا ہوا؟"۔

"شاید سنا ہو گا آپ نے۔ غالب نے کہا تھا
اگا ہے گھر میں ہر سو سبزہ ویرانی تماشا کر"۔

"لاحول ولا قوۃ۔ شاعری کا خورد و نوش سے کیا تعلق۔ اور میاں تمہاری بیوی کونسی عالم فاضل ہے کہ غالب کا کلام سمجھ لے گی"۔

"وہ بس ریسرچ کر رہی ہے۔ سمجھنا کیا ضروری ہے؟"

"بعض اوقات بہت بے تکی ہانکتے ہو۔ ریسرچ تو محققین کرتے ہیں۔ تحقیق بلا سمجھے کون کر سکتا ہے"؟

"یہی میں بھی اسے سمجھا رہا ہوں۔ مگر وہ کہتی ہے سمجھ کر کی توبہت کی۔ اسی بات پر ہم میں جنگ ہو گئی ہے۔ تین دن تک وہ اپنی چھت کے نیچے چولھا نہیں جلنے دیگی"۔

"تو کیا یہ گھر تم نے اس کے نام لکھ دیا ہے؟"۔ موصوف نے ذرا آداز دبا کر پوچھا۔

"ہرگز نہ لکھتا اگر میرا ہوتا۔ یہ تو کرایہ کا ہے"۔

"استغفراللہ۔ پھر وہ کیسے دھونس جما رہی ہے"۔

"مثل مشہور ہے تگڑا مارے اور رونے نہ دے وہ دھمکی دے رہی ہے کہ غالب کے بعد اقبال اور مولانا روم پر بھی ریسرچ کرے گی"۔

"میاں کیوں ہمیں بیوقوف بناتے ہو۔ سنا ہے تمہاری زوجہ تو بہت خوش مزاج ہے۔ سراج الدین کی والدہ کہہ رہی تھیں کہ ملاّ کی بیوی جیسی بیوی تو اللہ سب کو دے"۔

"خوش مزاجی سے تو میں نے انکار نہیں کیا۔ یہ بات اس نے مسکرا کر ہی کہی تھی کہ اب تین دن تک گھر میں کچھ نہیں پکے گا۔ ہوٹل سے کھاؤ یا صوم وصال رکھو"۔

"کیوں جھوٹ بولتے ہو۔ تلنے کی خوشبو تو اب بھی اندر سے آ رہی ہے"۔

"ہو سکتا ہے غالب کا کوئی شعر تلا جا رہا ہو۔ وہ جب کسی شعر کو سمجھ نہیں پاتی تو گرم پانی میں ابال کر اس کا ست نکالتی ہے"۔

"بکواس مت کرو۔ ہم تمہارے لئے ایک بڑے کام کی چیز لائے ہیں۔ ہمارا طرف دیکھو۔ تجلی کس قدر زہر اگلتا ہے مگر ہم پھر بھی اس کے بدخواہ نہیں۔ آجکل وہ نزعے میں ہے۔ یہ تو ہونا ہی تھا۔ تصوف و طریقت سے بیر رکھ کر آدمی جائے گا کہاں۔ اولیاء اللہ کی پھٹکار تو بڑے بڑے رستم بھی برداشت نہیں کر سکتے"۔

"میں ہزار فیصدی آپ سے متفق ہوں۔ یاد کیجئے میں نے بارہا ایڈیٹر صاحب کو سمجھایا ہے۔ راہِ راست پر لانے کی کوشش کی ہے مگر ایسا محسوس ہوتا ہے انپر آسیب کا اثر ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں عبدالوہاب نجدی کی روح سوار ہو گئی ہو"۔

"بھئی اس غریب کی کیا خطا۔ قرآن وحدیث نے تو اسرار طریقت بیان کئے نہیں، کیونکہ عوام الناس ان کا تحمل نہیں کر سکتے۔ اس بیچارے نے قرآن و حدیث کے سوا پڑھا کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث جہاں ختم ہوتے ہیں تصوف تو وہاں سے شروع ہوتا ہے۔ اس کا بڑا تعلق تجربات ومشاہدات سے اس لئے ہم تمہارے ایڈیٹر صاحب کو کافر نہیں سمجھتے بس بیوقوف سمجھتے ہیں"۔

"آپ کی محبت ہے ورنہ آپ کو یاد ہو گا پچھلے سال جو درگاہ سمتونیہ میں مشائخ کی میٹنگ ہوئی تھی وہاں کثرت رائے سے پاس کیا گیا تھا کہ ایڈیٹر تجلی ازلیکہ کافر و زندیق ہے اور اس سے کلام سلام کرنے والوں کی بھی مغفرت نہیں ہو گی"۔

"ہم نے اس قرارداد کی مخالفت میں ووٹ دیا تھا اسی لئے خواجہ برہان اور صوفی مرزا ریاہم سے آجتک خفا ہیں۔ سچی بات ہے ہم تو خدا لگتی کہنے والوں میں ہیں ایڈیٹر تجلی جیسا نحیف ولاغر آدمی دوزخ میں جھونک دیا جائے، یہ ہمیں اچھا نہیں لگتا۔ وہاں تو ذرا موٹے موٹے آدمی ڈالے جائیں تو مزا آئے گا۔ بس چلو اب چائے لے آؤ۔ گلا خشک ہو رہا ہے"۔

"آپ کو شاید یقین نہیں آیا۔ میں نے کل دوپہر سے کچھ نہیں کھایا ہے"۔

"ایسے ہی صابر وشاکر ہو — کل شام مولوی صبغۃ اللہ کے ساتھ گاجر کا حلوہ کس نے کھایا تھا"۔

"میٹھی چیزوں کو میں نے کبھی غذائیات میں شامل نہیں سمجھا"۔

"چلئے بھی غذائیات میں کہاں سے۔ چلو چائے کے ساتھ انڈے کا حلوہ چلے گا۔ برا نیٹھے نہ سہی"۔

"آپ آخر کیسے یقین کریں گے کہ بیوی مجھے طلاق

دے چکی ہے۔"

"شیطان" وہ ہنسے ——— "اچھا یہی سہی دوران عدت کا نان نفقہ تو طلاق دینے والے کے ذمے ..."

"والی ———" میں نے تصحیح کی۔

"ہاں ہاں ——— طلاق تو تمہیں پڑی ہے۔ نان نفقہ بھی تمہیں ہی ملنا چاہیئے۔"

"واقعی ———" میں اچھل پڑا۔ "آپ نے بڑا اچھا نکتہ پیدا فرمایا۔ افسوس کیسا واہیات زمانہ آگیا ہے کہ بیویاں مردوں کو طلاق دیں اور نان نفقہ بھی نہ دیں۔ م .... مگر محترمہ۔ وہ اگر اس دلیل کی قائل ہو بھی گئی تو بہت سے بہت مجھے باورچی خانے میں بٹھا کر کچھ کھلا پلا دے گی مگر آپ کا نان نفقہ!"...

"ارے تو ہم نان نفقہ کب مانگ رہے ہیں۔ چلئے حلوہ وغیرہ الگ چیزیں ہیں۔ تمہارے سر کی قسم اخبار میں بڑے کانٹے کی چیز ہے۔ دیر نہ کرو۔ در کار خیر حاجت ہیچ استخارہ نیست۔"

"مر جاؤں گا ——— آپ سے کیسے کہوں وہ پورا دیوان غالب بھی میرے سر پر دے مار سکتی ہے۔ بہت موٹی جلد والا منگا رکھا ہے۔"

"ناممکن۔ سراج الدین کی والدہ کہہ رہی تھیں ملا کی بیوی بڑی شائستہ بھی ہے۔ ہنس مکھ بھی۔ شوہر پرست بھی ہے۔"

"تو کیا آپ کے یہاں وہ مستقل موضوع گفتگو بنی ہوئی ہے؟"

"میاں نہیں۔ شوشے کیوں نکال رہے ہو۔ اچھی خواتین کا ذکر تو آ ہی جاتا ہے۔"

"میں سمجھتا ہوں پہلے آپ اخبار دکھلائیں آخر اس میں ہے کیا ———"

پھر تو تم نے بہت پلائی چلئے۔ برخوردار ہم ہر جگہ تمہاری تعریف کرتے پھرتے ہیں مگر اب تم بد اخلاق ہوتے جا رہے ہو۔ بھائی مسکین بھی شکایت کر رہے تھے کہ پرسوں وہ تمہارے یہاں دو گھنٹے بیٹھے رہے تم نے بس پان سگریٹ پر ٹرخا دیا۔ ایسا نہیں چاہیئے۔ تواضع اور خلق تو اوصاف پیغمبری ہیں۔ دیکھتے نہیں خانقاہوں اور درگاہوں میں کیسے لنگر جاری رہتے ہیں۔"

"میں نے چائے کے لنگر کہیں نہیں دیکھے۔ آپ کی خانقاہ سے تو شاید مسور کی دال اور تنوری روٹی بانٹی جاتی ہے۔"

"اس میں بھی کچھ معمولی خرچ نہیں آتا۔ اب شاید ہر دوسرے تیسرے گوشت بھی پک سکے گا۔ بمبئی کے ایک نیک دل سیٹھ نے وعدہ کیا ہے"

"مجھے بھی کسی سیٹھ سے ملوا دیجئے۔ آپ یقین کریں ریڑھ کی ہڈی تک کمر سے غائب ہو گئی ہے۔ گرانی سی گرانی ہے"

"ابھی کیا رو رہے ہو صاحبزادے۔ تمسکر کے گھر بیٹھے تجلی کا مال اڑا رہے ہو۔ کیا تمہیں امید ہے کہ ایڈیٹر صاحب کی اپیلوں پر لوگ چالیس ہزار پکڑا دیں گے۔"

"بالکل امید نہیں۔"

"پھر ——— انجام تو یہی ہوگا نا کہ رسالہ بیٹھ جائے۔ تمہیں تنخواہ کہاں سے ملیگی۔ اور کوئی تو تم جیسے ناکارہ کو شاید سو روپے مہینے پر بھی نہ رکھے۔ رکھ کر کرے گا کیا اس کا بھی کباڑا کر دوگے۔ اب بتاؤ۔"

"پھر تو غالب ہی کا سہارا لینا پڑے گا ———
ناطقہ سر بہ گریباں ہے اسے کیا کہیئے"

"شعروں سے پیٹ نہیں بھرتا۔ ساری طراریاں دھری رہ جائیں گی جب پیسہ جیب میں نہیں ہوگا۔ وہ کیا شعر ہے ایک دفعہ تم نے خانقاہ میں ہمیں سنایا تھا۔ روٹی ہوتی ہے۔"

"جی ہاں۔
جب جیب میں پیسہ ہوتا ہے جب پیٹ میں روٹی ہوتی ہے
ہر چیز یہاں پر سوتا ہے ہر کنکر ہیرا موتی ہے"

"بس سمجھ لو اسی لئے ہم دوڑے آئے کہ ایک مفید

مشورہ ایڈیٹر صاحب کو پہنچا دیں۔ اس پر انھوں نے عمل کر لیا تو چالیس ہزار کیا بعید نہیں چالیس لاکھ بھی مل جائیں۔"

"چالیس لاکھ" میں اچھل پڑا۔

"کیوں نہیں۔ خدا کے خزانے میں کیا کمی ہے"۔

"خدا کا معاملہ ہے تو میں ابھی زوجہ کو نان نفقے پر مجبور کرتا ہوں ــــ جسٹ اے۔ ون منٹ"۔

یہ کہہ کر میں نے قلانچ ماری۔ دراصل میں تو اب تک یہی سمجھ رہا تھا کہ موصوف کچھ خرافات ہی لے کر آئے ہوں گے۔ ہو سکتا ہے کسی لاٹری کا اشتہار نظر پڑ گیا ہو لیکن "خدا" کا نام سنا یقین ہو گیا کہ معاملہ سیریس ہے ضرور کوئی کام کی چیز اخبار میں چھپا رکھی ہے۔ خود میں کئی دن سے پریشان تھا کہ ہو گا کیا۔ چالیس ہزار کس گھر سے آئیں گے۔ کاغذ نہ ملے تو تجلی بند۔ تجلی بند تو میری حرام خوریاں اور کون برداشت کرے گا۔ جوانی کٹ گئی گلچھرے اڑانے میں۔ اب تو ڈکیتی بھی بس کی نہیں خود کشی مولوی لوگ حرام بتاتے ہیں۔ پھر ایسی اچھی بیوی بیوہ ہو گئی تو میرا کلیجہ ٹکڑے ٹکڑے ہونے سے کیسے بچیگا

اب کرنا گفتگو کا اپنی زوجہ سے

زوجہ کیاریوں کے پاس کھڑی ایک تازہ کھلے ہوئے گلاب کو اتنے غور سے دیکھ رہی تھی جیسے اس کے بطن سے کوئی عجوبہ برآمد ہونے والا ہو۔

میری قلانچ سے پیدا شدہ دھمک نے بھی اسے نہیں چونکایا۔ میں اس کی پشت پر جا کھڑا ہوا تب بھی اس کا پوز نہیں بدلا۔ محلہ میں آجکل سناٹا تھا۔ الیکشن کی قیامت گذر چکی تھی۔

"نیک بخت کیا دیکھ رہی ہو"۔ میں اس کے کان کے قریب بدبدایا۔ وہ مڑی۔

"ارشاد فرمائیے"! اس کا لہجہ خشک اور سرد تھا کچھ ایسی بیزاری اس میں کروٹیں لے رہی تھی کہ اگر کوئی شوہر اس لہجہ میں بیوی کو مخاطب کرے تو عین ممکن ہے کہ طلاق یا من ہی پڑ جائے۔

"بہت خفا ہو"۔ میں نے ہونٹوں پر نیازمندانہ مسکراہٹ پیدا کرنے کی سعی بلیغ کی۔

"مطلب بیان کیجئے۔ میری خفگی سے آپ کے زمین و آسمان میں کیا فرق پڑتا ہے"۔

"بہت فرق پڑتا ہے۔ صوفی نطق اللہ ایسی اطلاع لائے ہیں کہ خفگی وغیرہ کو دوسرے وقت کے لئے اٹھا رکھنا ہو گا"۔

"مجھے کوئی اطلاع نہیں سننی۔ نطق اللہ اور سمیع اللہ سب آپ ہی کو مبارک"۔

"ایسی بھی کیا بے مروتی ہے"۔

کبھی ہم میں تم میں بھی چاہ تھی تمہیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو
وہی وعدہ یعنی نباہ کا تمہیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو"

اس کے ہونٹوں پر تو نہیں مگر ماتھے پر تبسم ضرور طلوع ہوا۔ اس کے چہرے کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ پہلے ماتھا ہنستا ہے پھر آنکھیں پھر ہونٹ۔ ابھی آنکھوں تک لہر نہیں پہونچی تھی۔ پھر بھی ماتھا ہنسنے لگا تھا۔

"ناس کر دیا شعر کا" وہ جھلاہٹ کے انداز میں بولی۔

"بھلا کیسے؟" میں نے حیرت سے پوچھا۔

"قافیہ کیا ہے اس میں؟"۔

"ار۔ اوہ ــــ" میں چونکا۔ واقعی قافیہ تو کہیں کھسک ہی گیا تھا۔ میں نے یادداشت کو ٹٹولا مگر وہاں بلیک آؤٹ تھا۔ مجبوراً ہتھیار ڈالے۔ کہنا ہی پڑا ــــ "مائی سوئٹ ڈارلنگ۔ قافیہ تنگ ہے۔ صوفی نطق اللہ چائے کے ساتھ انڈے کا حلوہ بھی مانگ رہے ہیں"۔

"میں نے اب ایسی باتیں سننا چھوڑ دی ہیں" وہ سنجیدگی سے بولی۔ ماتھے کا تبسم پھر کھرے پن میں بدل گیا تھا۔

"نہ سنو۔ لیکن وہ چالیس ہزار کی خوش خبری لے کر آئے ہیں"۔

اب وہ اچھلی۔ مطلب یہ کہ محاورۃً اچھلی۔ اپنے بھیا کی وجہ سے فکرمند بہت تھی۔ توقع اسے بھی نہیں تھی کہ اپیل کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نکل سکیگا۔ چالیس کیا وہ تو دس ہزار کو بھی مشکل ہی سمجھتی تھی۔ اس کی آنکھوں میں اب وہ چیز نظر آئی جسے شاعر لوگ ایک لاکھ طریقوں سے بیان کرتے آئے ہیں مگر اب تک بیان نہیں کر پائے ہیں۔ حرف و بیان سے بالاتر ایک کیفیت۔ تشبیہ کی گرفت سے باہر۔

"کیسی خوشخبری؟" اس کی آواز میں دبے دبے جوش کی جھلکیاں تھیں۔ آنکھیں چمک اٹھی تھیں۔

"تم میرے احباب کو ناکارہ تصور کیا کرتی ہو — آج دیکھ لو انشاء اللہ وہی کام آ رہے ہیں"۔

"پہیلیاں نہ بجھائیے۔ کیا بات ہے صاف صاف بتلایئے"۔

"صاف صاف تو صوفی نطق اللہ نے بھی نہیں بتایا وہ کہتے ہیں کہ چائے کے بغیر ان کا گلا صاف نہ ہوگا۔ صاف گلے سے سنانے والی بات ہے"۔

اب اس کی آنکھیں پھر بجھ گئیں۔

"کیا یہ موضوع بھی مذاق کا موضوع ہو سکتا ہے" اس نے دکھ بھرے لہجہ میں شکایت کی "آپ اپنی آنکھوں سے بھیا کی پریشانی دیکھ رہے ہیں"۔

"مذاق کرنے والے پر ایک ہزار لعنت۔ میں سنجیدگی سے کہہ رہا ہوں کہ صوفی صاحب کوئی خاص ترکیب لائے ہیں۔ غالباً کے خزانے کا ذکر کر رہے تھے"۔

"تو آخر بتائی کیوں نہیں۔ چلئے بہرحال پک ہی جاتی"۔

"بہ ان کے موڈ کی بات ہے۔ آدمی غلط گو نہیں ہیں تمہاری تو بہت تعریف کر رہے تھے"۔

"میری تعریف آپ کا ہر دوست اور بزرگ کرتا ہے۔ وہ آپ کی کمزوری سمجھتا ہے"۔

"کیا مطلب؟"۔

"ختم کیجئے۔ چائے بنائے دیتی ہوں۔ انڈا ایک بھی نہیں ہے"۔

"دو چار توس گھی میں تل دینا۔ یہ تلنے کی خوشبو کہاں سے آ رہی ہے۔ صوفی صاحب نے بھی محسوس کی تھی"۔

"آپ تو گویا دودھ پیتے بچے ٹھیرے۔ اندازہ ہی نہیں کر سکتے —"

"میں نے گردن پھیر پھیر کے ناک سے زور زور الٹے سانس لئے۔ اندازہ ہوا کہ لہریں تنویر صاحب کے گھر سے آ رہی ہیں۔ وہ برابر ہی میں رہتے تھے۔

"تنویر صاحب کے یہاں کچھ تلا جا رہا ہے —" میں نے خفت مٹانے کی کوشش کی"۔

"گھی ہے نہ مکھن۔ توس بھی دو چار سوکھے پڑے ہیں آپ صوفی صاحب سے کہئے کہ اگر واقعی ان کی دی ہوئی کلسی اطلاع سے امید کی کوئی راہ نکل آئی تو شاندار دعوت کھلائی جائے گی"۔

"وہ تو بعد کی بات ہے۔ اس وقت بالکل خالی چائے — یہ تو ٹھیک نہ ہوگا"۔

"بتایئے پھر کیا کروں۔ گھر آپ کے سامنے پڑا ہے ڈھونڈھ لیجئے کیا چیز تیار ہو سکتی ہے۔ شکر بھی شاید تین چار پیالیوں سے زیادہ کی نہ نکلے"

"تنویر صاحب کی بیوی سے تو تمہاری کافی بے تکلفی ہے"۔ آگے کہنے کے لئے مجھے مناسب الفاظ نہیں ملے۔

"یعنی میں بھیک مانگ کر خوانِ نعمت مہیا کروں"۔ اس نے سوگوار سی آواز میں کہا۔ اختلاج اور ذہنی اذیت کے آثار اس کی آنکھوں میں ابھر آئے تھے۔

"برا مت مانو۔ یہ تو محلہ داری میں چلتا ہی ہے اس دن تنویر صاحب کے یہاں رات گئے جو مہمان آ ٹپکے تھے ان کی بیگم کس بے تکلفی سے ہماری ہانڈی صاف کرا لے گئی تھیں"۔

"وہ ایک ہنگامی معاملہ تھا"۔

"یہ بھی تو مائی سویٹ ڈارلنگ ہنگامی ہی معاملہ ہے۔ آج تک میرے احباب کے دلوں میں تمہاری ساکھ

جمی ہوئی ہے۔ پھر آج تو اپنی غرض بھی اُسکی ہوئی ہے۔ سوچو اگر میں اور تم کوئی چالیس ہزار والی ترکیب لے کر تمہارے بھیا کی خدمت میں پہنچے تو وہ کس قدر خوش ہوں گے؟"

"خاک ترکیب ہوگی۔ ہو گا کوئی اوٹ پٹانگ معاملہ۔"

"ارے نہیں۔ فطق اللہ صاحب سنجیدہ لوگوں میں ہیں۔ کچی باتیں نہیں کیا کرتے۔"

"جائیے آپ۔ چائے بھجواتی ہوں۔ چار انڈے رات آپا زاہدہ کے یہاں سے مرغی کے نیچے رکھنے کو منگائے تھے۔"

"جیو۔ ہزاروں سال جیو۔ عرب میں سواری کا آخری اونٹ بھی دہقانوں کی تواضع میں ذبح کر دیا جاتا ہے ہم آخر کن کی اولاد ہیں:۔

ہٹ نہ سکتے تھے اگر جنگ میں اڑ جاتے تھے
پاؤں شیروں کے بھی میداں سے اکھڑ جاتے تھے"

اب میں نے الٹی زقند لگائی اور بیٹھک میں جا پہنچا۔

اب آنا پھر سے بیٹھک میں

"واہ میاں گھر ہی میں چپک کر رہ گئے تھے"— صوفی صاحب جیسے بھرے بیٹھے ہوں۔

"بڑی مشکل سے پری کو شیشے میں اتارا ہے قبلہ! بس اب یہ اختیار رکھیئے۔ میں اور وہ دونوں ہی بے چین ہیں۔"

"صبر سے کام لو۔ تمہارے سرِ عزیز کی قسم اگر تمہارے ایڈیٹر صاحب نے سعادتمندی کا ثبوت دیا تو بیڑا پار ہی سمجھو۔"

"تو کیا فی الحال ہم ایک دوسرے کی صورت تکیں گے"

—— میرا موڈ خراب ہونے لگا۔

"تو کیا چلنے میں بہت دیر لگے گی؟"

"کچھ تو لگے ہی گی۔ آپ کی خانقاہ میں جو مرشد رحمۃ اللہ علیہ کی جانشینی کا قصہ چل رہا تھا اس کا کیا ہوا؟"

"برابر چل رہا ہے۔ کچھ لوگ صاحبزادے نورالحسن کے حق میں ہیں کچھ لوگ ذوالفقار صاحب کو مستحق قرار دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک دونوں ہی غلط ہیں۔ خواجہ برہان علی سے بڑھ کر مرشد رحمۃ اللہ علیہ کا مقرب کوئی کبھی نہیں رہا۔ ان کے لئے حضرت نے آخری وقت وصیت بھی کرنی چاہی تھی مگر بعض لوگوں نے فریب سے کام لے کر وقت ٹلا دیا۔"

"پھر اب کیا ہوگا؟"

"دیکھئے کیا ہو۔ خانقاہ کے تبرکات اور زرِ جمع پونجی پر تو تکبیر علی قابض ہیں۔ انھیں بھی خلافت کا دعویٰ ہے۔"

"آپ ہی مسند سنبھال لیتے تو یہ سارے اختلافات دب جاتے۔ آپ بھی تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے مقربانِ خاص میں سے تھے۔"

"کون انصاف کرتا ہے میاں آج کل۔ ہم نے جتنی ریاضتیں کی ہیں اتنی تو شاید برہان علی صاحب نے بھی نہ کی ہوں۔ کشف وغیرہ میں بھی وہ ہم سے آگے نہیں جا سکے۔ بس ہمارا کوئی ایجنٹ نہیں ہے۔ لوگ توجہ ہی نہیں کرتے۔"

"اگر نا چیز یہ خدمت انجام دے!" میں نے بہت ادب سے عرض کیا۔ وہ گھورنے لگے پھر طویل سانس لے کر بولے۔

"تمہاری شہرت خانقاہی حلقوں میں اچھی نہیں ہے۔ ایڈیٹر تجلی کے تعلق سے اکثر تمہیں بھی وہابی ہی سمجھا جاتا ہے۔ ہم نے بارہا لوگوں کو سمجھایا کہ ملا تجلی والے عقیدوں پر نہیں چلتا ہے۔ وہ تو عرس وغیرہ میں بہت شریک ہوتا ہے مگر لوگ سوچتے ہیں کہ کوئلے کی کان میں رہنے والا سیاہی سے کیسے بچ سکتا ہے۔"

"غلط سوچتے ہیں۔ محاورہ ہے کوئلہ کی دلالی میں ہاتھ کالے۔ محاورات میں تبدیلی تو رستم بھی نہیں کر سکتا

میں نے کبھی تجلی والے عقاب کی دلالی نہیں کی بلکہ آپ کو تو معلوم ہے کہ ایڈیٹر تجلی مجھ سے کس قدر بیزار رہتے ہیں ان کا بس چلے تو کھال کھینچ کر بھس بھروا دیں۔ اپنی بہن کی وجہ سے بے بس ہو گئے ہیں"۔

"ہم تو سمجھتے ہیں مگر لوگوں کی زبان کون پکڑے عزیزم اگر تم پانچویں دسویں خانقاہ کے پروگراموں میں حصہ لے لیا کرو تو بدگمانیاں بہت کم ہو سکتی ہیں۔ مشکل ہی کیا ہے۔ ذکر اللہ ہی تو کرنا ہے"۔

"میں سوچا کرتا ہوں:۔

عمر ساری تو کٹی عشق بتاں میں مومن ..."

"ساری ابھی سے کہاں کٹ گئی۔ تم تو ہم سے بہت چھوٹے ہو"۔

"پھر بھی ذرا سوچئے:۔

مرا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں"

"کوئی حرج نہیں۔ صنم بھی خدا ہی کی طرف لے جاتے ہیں۔ تم تو میاں پیچھے رہ گئے۔ کاش کچھ حاصل کر لیا ہوتا"۔

اندر سے کنڈی کھڑکی۔ پھر میں ناشتہ لے آیا۔

آخر کار وہ زریں لمحہ آ ہی گیا جب تہ کیا ہوا اخبار بڑی احتیاط سے صوفی صاحب نے کھولا اور میری طرف بڑھایا۔

یہ "سیاست" کانپور کا ۱۱ مارچ ۱۹۷۴ء کا پرچہ تھا۔ ایک کالم کی جس خاص سرخی کی طرف انھوں نے اشارہ کیا وہ تھی "میرے غریب نواز"

میں چونک پڑا۔ یہ سرخی تو شاید اس تراشے کی بھی تھی جو کئی دن ہوئے کسی نے مجھے ڈاک سے بھیجا تھا اسے میں پڑھ نہیں سکا تھا۔ جس وقت لفافہ کھولا تھا اسی وقت غالباً صوفی نفاست علی نے آواز دے لی تھی۔ میں نے باورچی خانے کی کارنس پر رکھ دیا وہاں سے وہ چولھے میں جا پڑا۔

"سمجھے کچھ؟" نطق اللہ صاحب مجھے گم سا پا کر بولے۔

"جی ہاں میرے غریب نواز! — اس میں کیا چیز ہے"

"پڑھ تو لو — کوئی غیر معمولی خبر نہیں ہے"۔

میں نے پڑھا۔ مضمون یہ تھا۔

میرے غریب نواز!

"شکیل پکچرس کی رنگین پیشکش میرے غریب نواز جو مقامی نرائن ٹاکیز میں چھٹے ہفتے میں چل رہی ہے ایک ایسے جوڑے کی کہانی سے شروع ہوتی ہے جو پندرہ سال سے لاولد تھا اور ہر جگہ سے مایوس ہونے کے بعد آخر میں جب وہ خواجہ غریب نواز کے مزار اقدس پر حاضر ہو کر دعا مانگتا ہے تو ان کی دعا بارگاہ الٰہی میں قبول ہوتی ہے اور ان کے یہاں اولاد ہوتی ہے لڑکا جوان ہوتا ہے اور اس کی شادی ہو جاتی ہے۔ ان سب فرائض سے فارغ ہو کر اس کے والدین اپنی آخری تمنا پوری کرنے حج بیت اللہ شریف کے لئے چلے جاتے ہیں۔ ادھر یوسف میاں (ستیش رویڈہ) بمبئی میں ایک حادثہ میں زخمی ہو کر اپنی یادداشت کھو بیٹھتے ہیں اور ایک دوسری عورت فردوس جو یوسف سے کالج کے زمانے سے محبت کرتی تھی اس کو اپنے چکر میں پھانس لیتی ہے۔ یوسف کی بیوی سلمیٰ (ناز نمین) کو جب اپنے شوہر کی بمبئی میں موجودگی کی اطلاع ملتی ہے تو وہ اس گھر میں جا کر ایک خادمہ کے بطور کام کرتی ہے اور اس کو پچھلے واقعات یاد دلا کر اس کی یادداشت واپس لانے میں کچھ کامیاب ہونا شروع ہوتی ہے کہ اسے گھر سے نکال دیا جاتا ہے۔ سلمیٰ سیدھی خواجہ کے دربار میں پہنچتی ہے اور وہاں اپنے شوہر کی واپسی کے لئے دعائیں مانگتی ہے۔ بالآخر فردوس کو بھی اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے اور وہ اپنے گناہوں سے توبہ کر کے اپنے شوہر کے پاس چلی جاتی ہے جسے اس نے اپنے پیسے کے غرور میں چھوڑ دیا تھا۔ آخر میں یوسف سلمیٰ کو ڈھونڈھتا ہوا غریب نواز کے مزار اقدس پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی سلمیٰ اس کو مل جاتی ہے اور یہیں پر اس کے ماں باپ بھی حج سے واپسی پر مل جاتے ہیں۔

پکچر کی کہانی مؤثر ہے اور خاص طور سے حج کے

مناظر اور خواجہ غریب نواز کے مزار کے مناظر بہت اچھے ڈھنگ سے پیش کئے گئے ہیں۔ پکچر کے شروع میں جو اذان عرب کے مشہور قاری عبدالواسط صاحب کی پیش کی گئی ہے وہ بہت ہی پرکشش ہے۔ گانے اور قوالیاں بھی دلکش ہیں"۔

"خوب" میں مردہ سی آواز میں بڑبڑایا۔ میرے سنہری خوابوں پر اوس پڑ گئی تھی۔ میں سمجھا تھا واقعی وہ کوئی کام کی خبر دکھلائیں گے۔ یہ تو فلم کا تبصرہ نکلا۔ میں نے بڑے ہی دلدوز لہجے میں عرض کیا۔ "آپ فرما رہے تھے خدائی خزانے کا معاملہ ہے"۔

"ہائیں، نہیں تو کیا شیطانی خزانے کا معاملہ ہوا بھئی وا۔ کیا اولیاء اللہ خدا سے الگ ہوتے ہیں"۔

"جی؟" میں نے آنکھیں پھاڑیں۔

"بات سمجھا کرو۔ خواجہ غریب نواز جیسے بزرگوں کو اللہ نے اختیارات بخش رکھے ہیں اور جو کچھ وہ دیتے ہیں اللہ ہی کے خزانے میں سے دیتے ہیں۔ تم تو آخر اولیاء اللہ کے قائل ہو ہی"۔

"بلاشبہ قائل ہوں۔ میری سات پشتیں تک کرامات اولیاء سے انکار نہیں کر سکتیں۔ مگر چالیس ہزار کا اس میں کہاں قصہ ہے"؟۔

"میاں جو بچے دے سکتے ہیں کھنڈروں کو ملا سکتے ہیں وہ چالیس ہزار نہیں دے سکتے کیا؟"۔

"قبلۂ و کعبہ! یہ حقیقت تو پہلے سے مسلم تھی۔ نئی بات کیا نکلی"۔

"بعض وقت بالکل ہی بھونڈے بن جاتے ہو۔ ارے ایڈیٹر تجلی اب تک اسی وجہ سے تو ایسی چیزوں کے قائل نہ ہوں گے کہ ثبوت کوئی نہیں تھا۔ اب یہ ثبوت بھی مل گیا۔ مشاہدات کو تو نہیں جھٹلا سکتے"۔

"مشاہدات......" میں نے آہ کھینچی۔ "بے شک مشاہدات۔ مگر بلی کے گلے میں گھنٹی کون باندھے گا"۔

"کیسی گھنٹی۔ کیا مطلب؟"۔

"ایڈیٹر تجلی کو یہ فلم کیسے دکھائی جائے"۔

"اب دیکھنے کی کونسی ضرورت رہ گئی۔ اخبار تو غلط نہیں لکھ سکتا۔ شک رہے تو خبر دیکھی بھی جا سکتی ہے۔ سہارنپور میں چل رہی ہے"۔

"آپ دیکھ آئے کیا؟"۔

"ابھی تو نہیں۔ خانقاہ کی طرف سے پروگرام بنایا جا رہا ہے کہ اکٹھے دیکھی جائے۔ اہل و عیال بھی دیکھیں گے۔ سہارنپور کے لئے پوری بس کرایہ پر لی جائے گی تم بھی چلنا"

"تو گویا ایڈیٹر تجلی کو چالیس ہزار لینے خواجہ غریب نواز کے مزار شریف پر بھیجا جائے"۔

"بھیجو نہ بھیجو۔ ہمارا کام تو راستہ دکھلانا تھا دکھلا دیا۔ آخر جب آنکھوں سے ایسی ایسی کرامتیں نظر آ رہی ہیں تو چون و چرا کی کیا گنجائش رہ گئی"۔

"خادم کے نزدیک تو پہلے بھی چون و چرا کی گنجائش نہیں تھی۔ نہ جانے کتنی بانجھ گودیں مزاروں کے طفیل ہری ہوئی ہیں۔ مجھے یاد ہے جب بی۔ ایم چنگیزی نے کاٹھ کی پتلی بنائی تھی تو نمائش سے پہلے وہ خواجہ غریب نواز کے آستانے پر حاضر ہوئے تھے اور عرض کیا تھا کہ اے خواجہ آج تک کچھ نہیں مانگا، آج آپ سے بس ایک چیز مانگتا ہوں۔ باکس آفس"۔

"باکس آفس!" صوفی صاحب بڑبڑائے "یہ کیا بلا ہوتی ہے"۔

"کھڑکی توڑ ہفتے کا باپ۔ یعنی کہ جس سنیما ہال میں چڑھ جائے ہفتوں ہاؤس فل کی تختیاں لٹکی نظر آئیں"۔

"خوب ـــــ تو پھر کیا ہوا؟"

"وہی جو ہونا چاہیئے تھا۔ جہاں چڑھ گئی سقفوں کی مشقیں تک بکوا دیں۔ بعض شوقینوں نے تو تن کے کپڑے بیچ کر ٹکٹ خریدے تھے۔ پولیس کے لئے بڑا مسئلہ کھڑا ہو گیا تھا کہ ہر شو میں دو چار لنگوٹیے چلے آ رہے ہیں۔ لیڈیز مینیجر سے شکایتیں

دوڑیں۔ منیجر بیچارہ بولا کہ میں کس قانون کی رو سے انھیں روک سکتا ہوں۔ آپ کچھ دنوں بعد دیکھ لیں جب رش کم ہو جائے۔ لیڈر بگڑ گیا لیس اور گویتے دیتی ہیں کہ واہ رے واہ ہم کیوں بعد میں دیکھیں۔ ہم تو ابھی دیکھیں گے۔ آنے دو جس کا جی چاہے آئے۔ بلا سے کوئی لنگوٹ بھی اتار پھینکے تو ہمارا کیا بگڑے گا"۔

" تو کیا پولیس کچھ نہیں کر سکتی تھی ؟ "

" کیا کر سکتی۔ وہ ایک شریف قسم کے پولیس والوں نے ٹوکا تو تھا مگر ایک لنگوٹیے نے آنکھیں نکال کر کہا تھا۔ وہ دیکھو! پھر ٹوکنے والوں نے اس کی انگلی کی سیدھ میں دیکھا تو ہال کے دروازے میں کئی ایسی خواتین نظر آئی تھیں جن کے بدن پر بس ایک نصف بالشت کا بلاؤز تھا اور گھٹنوں سے اوپر کا اسکرٹ۔ ٹوکنے والے ہارے ہوئے لہجے میں بولے تھے کہ صاحب وہ تو عورتیں ہیں۔ اس پر دو تین اور لنگوٹیوں نے ہانک لگائی تھی کہ ہم تو مرد ہیں اسی لئے بلاؤز نہیں پہنا۔ آس پاس کے ہجوم نے زور کا قہقہہ لگایا تھا اور شریف پولیس والے زیرِ لب مسکراتے ہوئے دوسرے کی طرف بڑھتے چلے گئے تھے"۔

" تمہیں تو برخوردار بڑے بڑے قصے یاد ہیں۔ الحمد للہ ہم مسلمانوں کی عورتیں تو برقعہ اوڑھ کر جاتی ہیں۔ دوسری قوموں کے قلوب سے خوفِ خدا بالکل اڑ گیا ہے۔ بھلا بتاؤ گھٹنوں سے اوپر تک کا پائجامہ یعنی کہ ..... "

" جی ہاں یعنی کہ "۔

" اب زمانہ ہی بڑی بے حیائی کا آگیا ہے۔ ایک فلم ہم نے دیکھی تھی عرب کی حور۔ اس قدر گندی اس قدر گندی کہ خدا کی پناہ مگر عورتوں کے ٹھٹھ کے ٹھٹھ اسے دیکھنے جا رہے تھے۔ بلکہ ہمارے برابر ہی میں کئی عورتیں بیچ بیچ میں باتیں بھی کئے جا رہی تھیں۔ ایسی باتیں کہ میاں ملا لیس تمہیں کیا بتائیں"۔

" آپ تو فلمیں شاید دیکھتے نہیں ہیں "۔

" تو یہ کہ وہ عشق بازی کے قصے دیکھ کر کون اپنی عاقبت برباد کرے مگر وہ تو ہم نام کی وجہ سے چلے گئے تھے۔ عرب دیکھنے کا شوق تو بہرحال ہر مسلمان ہوتا ہی ہے"۔

" بے شک بے شک۔ پھر حور بھی کوئی غیر اسلامی چیز تو ہے نہیں۔ آپ نے سوچا ہوگا کہ قرآن میں تو حوروں کا ذکر آتا ہی ہے۔ چلو آج آنکھوں سے بھی دیکھ لیں"۔

" بات تو کچھ ایسی ہی ہے۔ مگر لاحول ولا قوۃ اس میں تو کمبختوں نے جانے کسی ہیروئن یا ئی یا وحیدہ بائی کو حور بنا رکھا تھا۔ ربّا خیر میں جیرہ کہ طبیعت کند ہو گئی۔ عمر بھی تیس سے اوپر ہی ہوگی۔ پھر عرب میں نہ کہ دکھایا نہ مدینہ۔ خدا جانے کس حصے میں ڈیرے ڈالے ہوں گے مردودوں نے۔ پھر بھی چلو اس سرزمین مقدس کی ریت اور اونٹ اور نخلستانوں کی زیارت تو ہو گئی تھی"۔

" آپ نے شاید وہ نہیں دیکھی یمن کی حور یمن بھی تو عرب ہی میں ہے"۔

" کیا کچھ خاص تھی ؟ "۔

" خاص الخاص۔ اس میں واقعی حور دکھائی ہے عمر تو مشکل سے سترہ برس ہوگی۔ ضرور دیکھئے۔ اپنے زمانے میں سلور جوبلی منا چکی ہے"۔

" اب کہاں سے دیکھیں وہ کوئی چل رہی ہے"۔

" آئے گی لوٹ پھر کر۔ ایک فلم اور بھی دیکھئے بڑا دربار"

" اس میں کیا ہے "۔

" اس میں درگاہ بندہ نواز کا قصہ ہے۔ ایک بہت رئیس میاں بیوی اولاد سے محروم ہیں۔ میاں ساٹھ سال کے ہیں۔ پہلی بیوی لاولد مر گئی۔ چند سال پہلے ایک جوان العمر خاتون سے شادی کی ہے۔ بیوی کی عمر تیس سال ہوگی۔ دفعتاً میاں کا ہارٹ فیل ہو جاتا ہے کروڑوں کی دولت پر مرحوم کے بھائی بھتیجے دو ڑپڑے ہیں۔ بیوہ بیچاری سخت پریشان ہے ایک بیچے ہونے

زرگ انھیں مشورہ دیتے ہیں کہ درگاہ بندہ نواز پر
اؤ اور الاد نرینہ مانگو۔ وہ گھبرا کر کہتی ہے کہ اب
یسے مانگوں۔ میاں کو مرے ہوئے تو کچھ مہینے ہو گئے
ہ ڈانٹتے ہیں کہ اے بیوقوف عورت روحوں کی
یا میں مہینوں، سالوں کا کچھ حساب نہیں۔ بحث
ت کر و بیوقف۔ ہم کے سو دے ہیں۔ بیٹا ہو گیا
دولت تمہاری ہوگی۔ ورنہ بھیک مانگتی پھرو گی۔"

"کیوں بھیک کیوں" صوفی صاحب نے
ع کلام کیا وہ بڑے شوق و ذوق سے سماعت
ار ہے تھے۔" زوجہ کا بھی تو حصہ ہوتا ہے مرحوم
ہر کے ترکہ میں۔"

"اس کا جواب تو فلم کا ڈائریکٹر ہی جانتا ہوگا۔
بیوی کو زیادہ تو ملتا نہیں۔ پھر جو کچھ حصہ بیٹھتا
بھی مرحوم کے بھائی بھتیجے ہتھیائے بغیر کیوں
ڑ دیتے۔"

"خیر چلو آگے کیا ہوا؟ اور ہاں اس جوان سال
ن کا نام کیا تھا"؟

"زبیدہ جمال۔ مرحوم شوہر جمال الدین سیٹھ کہلاتے
زبیدہ اپنے چھوٹے بھائی کو ساتھ لے درگاہ بندہ نواز
لئے نکلی۔ لمبا سفر تھا۔ ریل کے ڈبے میں ہیرو داخل
ہے۔ نن یہ تقریب دلوں میں محبت شروع ہو جاتی
ہیرو کشمیر جا رہا ہے کیونکہ وہیں کسی آفس میں ملازم
وہ کہتا ہے کہ چلو تم بھی کچھ دنوں وہاں سیر کرنا
مان پرور موسم ہے۔ ہم سبز پہاڑوں کے
میں اٹھکیلیاں کرتے ہوئے چشموں کے جاری
ے رسیلے گیت گائیں گے۔ گہری جھیلوں کے سینے پر
ہوئے شکاروں میں ہم تم ہم ایک دوسرے کی
ں میں کھو جائیں گے۔ وغیرہ وغیرہ۔ زبیدہ
عم کی ماری تھی۔ دل موم کی طرح نرم ہو گیا تھا
گیا۔"

داہ برخوردار تم نے تو مکالمے تک حفظ کر رکھے ہیں۔

صوفی صاحب نے بے ساختہ داد دی۔ ان کے بزرگانہ چہرے پر
غضب کی معصومیت کھیل رہی تھی۔

"حفظ نہیں کہہ کہئے۔ وہ تو آپ سے آپ دل میں نقش
ہو جاتے ہیں۔ کیا کھیل تھا قبلہ۔ زبیدہ تو بس جو بہشتی ہی
معلوم ہو رہی تھی۔ ایک سال انھوں نے کشمیر میں گذارا۔"

"ایک سال" ان کی آنکھیں پھیل گئیں۔ شاید
اس اطلاع سے انھیں گہرا صدمہ پہنچا تھا۔

"جی ہاں۔ وہاں کچھ جاسوسی کا چکر بھی پھیل گیا
تھا۔ کوئی گروہ تھا غنڈوں کا۔ زبیدہ اس کے چکر میں
پھنس گئی۔ ہیرو نوکری چھوڑ چھاڑ جاسوس بن گیا۔ بس پھر
وہ مارا ماری ہوئی کہ اللہ اکبر۔ کبھی ہیرو دشمن ہی کی چٹنی بنا کر
زبیدہ کو نکال لے جاتا کبھی غنڈے پھر انھیں گھیر لاتے
یہی چکر مہینوں چلتا رہا۔ آخر کار ہیرو نے پورے گروہ کی
دھجیاں اڑا دیں۔ کوئی ادھر گرا کوئی ادھر گرا۔ اب شادی
کا نمبر آتا ہے۔ تب زبیدہ کو یاد آتا ہے کہ میں تو درگاہ بندہ نواز
سے بچہ مانگنے نکلی تھی۔ اب کیا ہوگا۔ ہیرو تسلی دیتا ہے
کہ گھبراؤ مت میرے ایک چچا صاحب کا گہرا تعلق درگاہ
بندہ نواز کے بڑے سجادے صاحب سے ہے۔ وہ
انھیں خط لکھ دیں گے۔ تمہیں حجرۂ مقدس میں پہنچنے
میں کسی دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ زبیدہ
اصرار کرتی ہے کہ تم بھی ساتھ چلو۔ ہیرو کہتا ہے فی الحال
تو مشکل ہے۔ پچھلی نوکری غنڈوں کے چکر میں چلی گئی۔ اب
نئی بڑی مشکل سے ملی ہے۔ کئی مہینے چھٹی کا کوئی چانس
نہیں۔ تم بے فکر ہو آؤ۔ وہیں سے گھر چلی جانا۔ جب
حضرت بندہ نواز کے فیض سے ماں بن جاؤ گی تو میں بھی
نوکری چھوڑ چھاڑ وہیں آ جاؤں گا۔"

"لاحول ولا قوۃ۔" صوفی صاحب حلق کے بل چیخے
"مردود بیوفا نکلا۔"

"یہ بات نہیں۔ وفا تو اس کی رگ رگ میں کوٹ
کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ وہ دراصل یہ نہیں چاہتا تھا کہ
زبیدہ کی نیک نامی پر حرف آئے۔ اگر درگاہ پر بھی

سا تو دیکھا جاتا تو لوگ جانے کیا کیا سوچتے۔ ممکن ہے بڑے سجادے صاحب ہی اکڑ جاتے۔ پھر حجرۂ مقدس میں حاضری کی راہ کیسے نکلتی۔ بہرحال یہ تو بہت چلے گیا ڈائریکٹر قلم میں تو یہ لکھا ہوا ہے کہ وہ سفلہ نیتی حظ لیکر ہی گاہ پہنچی۔ خوب ذہکلت ہوئی۔ حجرۂ مقدس میں سجدے کی اجازت بھی ملی۔ پس کیا پوچھتے ہیں قبلہ ہمارا دل کیا انتظر تھا۔ مزار شریف کی پائنتی سجدہ ریز ہو کر اس نے وہ قوالی گائی ہے کہ تماشائیوں کی دہاڑیں نکل گئیں۔ بلا کا سوز تھا ظالم کی آواز میں طرز بھی ایسا تھا کہ مردے قبروں سے اکھڑ آئیں۔ مجھے تو سکتہ سا ہو گیا تھا۔ اگر تھیٹر کا معاملہ ہوتا تو میں تو شاید اسٹیج پر چھلانگ لگا کر اس کے قدموں میں جان ہی نچھاور کر دیتا۔ جان کیا چیز ہے ایسی قتالۂ عالم پر تو آدمی شش جہات بھی قربان کر دے"۔

"شش شش جہات" صوفی صاحب کے ہونٹ پھر کے۔ نظریں میرے رخ پر نازیبا پڑیں۔ غالباً ان کی سمجھ میں نہیں آیا تھا کہ شش جہات کا یہ کیا محل ہے لیکن سوال کر کے قصے کی روانی میں مخل بھی ہونا نہیں چاہتے تھے۔

"بہرحال میں نے سلسلۂ کلام جاری رکھا۔ ٹکٹ کے پیسے تو اس اکیلے گانے ہی نے وصول کر دیئے تھے۔ اب بڑے سجادے تین دن تک فریدہ کو مہمان رکھتے ہیں۔ کتنا شاندار تھا وہ محل جس میں فریدہ کو ٹھہرایا گیا تھا لگتا نہیں خواجہ بندہ نواز کے توسط سے بہشت ہی سے منگوا لیا گیا ہو۔ وہاں حوریں بھی تھیں۔ سبحان اللہ کیا حسن۔ کیا چہل پہل۔ کیسے کیسے لباس۔ نور کا لباس بھی میں نے وہیں دیکھا"۔

"نور کا لباس —— کھاؤ قسم ——"

"آپ جانتے ہیں میں جھوٹ کبھی نہیں بولتا۔ جھوٹ بول بھی کیسے سکتا ہوں جبکہ ثبوت موجود ہے۔ آپ خود دیکھ لیجئے گا"۔

"کس قسم کا تھا"

"یہی تو کمال تھا۔ قسم ہی سمجھ میں نہیں آئی۔ کہنے کو لباس مگر مجال نہیں کہ نظر اور نظارے کے درمیان ذرا بھی حائل ہو۔ بس جیسے شیشہ۔ بدن کا ایک ایک رواں گن لو"۔

"رہنے دو میاں" صوفی صاحب نہایت کھلے ہوئے لہجہ میں — بلکہ کھنکتے ہوئے لہجہ میں بولے — "تم بیوقوف بن گئے"۔

"وہ کیسے؟" میں نے عرض کیا۔

"ارے کپڑے پہنائے بھی نہ ہوں گے۔ بس ہو گا، دیا نور کا لباس"۔

"توبہ کیجئے۔ سنسر والے کیسے پاس کر [illegible] لباس یقیناً تھا۔ کبھی کبھی لہریں سی بھی نظر آتی تھیں۔ اب اگر بدن بھی ڈھک جاتا تو نور کا لباس کیسے ہوتا —— نہیں ذرا سوچئے!"۔

"ٹھیک ہی کہتے ہو گے۔ خیر آگے؟"۔

"فریدہ مہمانی کے مزے لوٹ کر گھر لوٹتی ہے۔ کچھ دنوں بعد اس کے چاند سا لڑکا پیدا ہوتا ہے ——"

"نہیں!" صوفی صاحب چونک پڑے۔ "یہ نہیں" شاید ان کی روح کی گہرائیوں سے اچھل کر آئی تھی۔

"نہیں کیوں ......"

"میاں ابھی تو تم نے بتایا کہ وہ سال بھر کشمیر میں رہی۔ شوہر اس سے بھی چھ مہینے قبل مر چکا ہے۔ بھول رہے ہو شاید یہ کسی اور طرح ہو گا"۔

"نہیں قبلہ اپنے سر عزیز کی قسم بلکہ بڑے سے بڑے پیر دستگیر کی قسم —— آخر آپ کو شک کیوں ہے"۔

"ارے تو اتنے دنوں بعد ....."

"کرامت — حیرت ہے آپ کرامت کو بھی منطق کی ناپاک ترازو میں تولنا چاہتے ہیں۔ اولیاء دینے پر آئیں تو سب کچھ دیا ہیں۔ کیا مشکل ہے انھیں"۔

"پھر بھی برخوردار ....."

"بس معاف کیجئے گا آپ سے میں وہابیت کی توقع

نہیں کرسکتا "۔

" یہ مطلب نہیں ہے۔ اولیاء کو قدرت تو ہر طرح کی ہے مگر اس بچے کو میراث کیسے مل گئی ہوگی۔ مرحوم کے بھائی بھتیجوں نے تحقیق نہ کیا ہوگا کہ ڈیڑھ سال بعد یہ بچہ کہاں سے چلا آرہا ہے "۔

کیسے کرسکتے تھے۔ ڈائریکٹر جیسا کہے گا ویسا ہی تو کریں گے۔ پلاٹ کے مطابق وہ سب بھی خوش عقیدہ ہی تھے۔ فریدہ نے جب ثبوت پیش کیا کہ اس نے درگاہ بندہ نواز کے حجرۂ اقدس میں رو رو کر بچہ حاصل کیا ہے تو انھیں بھی چپ ہونا پڑا۔ ایک بولا تھا۔ اسی کو وہیڑا قرار دیکر گھر سے نکال دیا گیا تھا "۔

" یہ فلم ہم ضرور دیکھیں گے لیکن اگر تمہاری غلط بیانی ثابت ہوئی تو ہم سے برا کوئی نہ ہوگا "۔

" گلا کاٹ ڈالئے گا ایک حرف بھی غلط ثابت ہوجائے۔ ہاں یہ گوش گزار کردوں۔ سنسر والوں نے بعد میں اس میں سے نورانی لباس والے مناظر نکلوا دیئے "۔

" کیوں " انھیں جیسے شاک لگا " تم تو کہہ رہے تھے واقعی لباس ہے "۔

" سو فیصدی تھا۔ مگر تماش بینوں میں اہلِ نظر ہوتے کتنے ہیں۔ بوڑھے لیڈروں نے شور مچایا کہ یہ تو ننگی فلم ہے۔ پروڈیوسر نے چیلنج کیا تھا کہ ننگی کیسے ہے ہم نے تو یہ جادہ بادہ ترین حریری کپڑا امریکہ سے امپورٹ کیا ہے لائسنس موجود ہے۔ لیڈروں کی میٹنگ ہوئی۔ ایک کمیٹی بنی کہ فلم کو غور سے دیکھ کر فیصلہ کرلیا جائے۔ اس کمیٹی کے نام کا اعلان ہوتے ہی پروڈیوسروں نے شور مچایا کہ یہ تو سب بوڑھے ہیں انھیں کیا نظر آئے گا۔ ان کی عینکوں تک کا اعتبار نہیں۔ اعتراض معقول تھا۔ جمہوریت میں تاناشاہی تو چل نہیں سکتی کمیٹی توڑ کر ایک جوان ٹیم تیار کی گئی جس کی آنکھوں کا ٹیسٹ آئی اسپیشلسٹوں سے کرلیا گیا۔ اس ٹیم میں کئی جوان خواتین بھی شامل کی گئیں کیونکہ اسپیشلسٹوں نے رائے ظاہر کی تھی کہ لباس اور عریانی کے مسائل میں زیادہ صائب رائے عورتوں ہی کی ہوسکتی ہے۔ اب آپ حیرت کریں گے کہ اس ٹیم نے تین تین بار دیکھنے کے بعد فیصلہ دیا کہ لباس یقیناً موجود ہے مگر چونکہ پلاٹ کی ناگزیر ضرورتوں کے تحت یہ بہرحال نورانی لباس ہے اس لئے بدن ڈھک جانے سے فن کا خون ہوجاتا۔ اس طرح کی آرٹسٹک چیزیں مخربِ اخلاق نہیں قرار دی جاسکتیں "۔

" معاذ اللہ۔ پھر جھوٹ کیوں بولتے ہو کہ یہ منظر نکلوا دیئے گئے "۔ صوفی صاحب بولے۔

" ابھی سنئے تو۔ بدقسمتی سے ایک شوہر دار خاتون بھی اس ٹیم میں شامل کرلی گئی تھیں۔ شوہر صاحب ٹیم کے ممبر نہیں تھے مگر یوں ہی تفریحاً بیوی کے ہمراہ چلے گئے جب یہ مناظر اسکرین پر آئے تو موصوفہ نے محسوس کیا کہ شوہر بے حد انہماک سے انھیں دیکھ رہے ہیں — انھوں نے ٹوکا کہ آپ نظریں نیچی رکھئے۔ فیصلہ مجھے دینا ہے آپ کو نہیں۔ شوہر صاحب کچھ اس درجہ غرقاب تھے کہ بے خیالی میں بیوی کا ہاتھ جھٹک دیا۔ بس پھر کیا تھا۔ یہ وقت تو جوں توں کٹ ہی گیا مگر فیصلے والی میٹنگ میں موصوفہ نے شدومد سے فلم کی مخالفت کی۔ میٹنگ کے بعد اگرچہ فیصلہ وہی ہوا جو میں نے ابھی عرض کیا مگر موصوفہ بھی غضب کی لیڈر تھیں۔ پتا نہیں کیا کیا پاپڑ بیل کر اس فیصلے کو منسوخ کرا ہی دیا اور فلم سے یہ مناظر کٹ گئے "۔

" واہ میاں بڑے بڑے پاپیوں میں تیر آئے ہو "۔ صوفی صاحب نے گہرا اور لمبا سانس لیا " بعض بزرگوں پر تو ہم نے نورانی لباس دیکھا تھا لیکن عورتوں کا معاملہ جدا ہے "۔

" ہے نا جدا ؟ "۔

" ظاہر ہے۔ مشکل یہ ہے کہ عورتوں کا رجحان تصوف کی طرف ذرا کم ہی ہے۔ وہ تو بس مرادیں مانگنا جانتی ہیں

بہت سے بہت بیعت ہو جائیں گی۔ ہاں بیچری بیوی انھیں کچھ ریاضت کا موقع تو ملتا نہیں ۔۔۔ استغفر اللہ یہ تو بہت دیر ہو گئی" انھوں نے جیبی گھڑی دیکھی "غیرت علی کی طرف جانا تھا منتظر ہوں گے"۔

"یہ حمیت علی کے بھائی ہیں کیا؟"۔

"بھتیجے۔ ان کے بھائی شریعت علی تھے۔ پچھلے ایک حادثے میں مر گئے۔ زمرد شاہ کی درگاہ انہی کی بنوائی ہوئی ہے"۔

"سبحان اللہ۔ زمرد شاہ بھی بڑے اونچے درجے کے قطب ہوئے ہیں۔ میری بڑی پھوپی کی نانی کی ایک خالہ تھیں ان کے کبھی اولاد نہیں ہوتی تھی۔ بڑھاپے میں چاند سا بیٹا زمرد شاہ ہی نے عطا کیا تھا۔ پیلی حویلی والوں کی نسل اسی سے چلی ہے"۔

"تم سے کس نے بتا دیا۔ پیلی حویلی والے تو یہاں سے نسلے ہیں ان کے جد امجد سرحد کی طرف سے آئے تھے"۔

"نہیں۔ آپ تذکرہ حضرت بابا دامن دراز دیکھیں اس میں بڑی تفصیل سے پیلی حویلی والوں کے احوال درج ہیں"۔

"دیکھ رکھا ہے۔ یہ صحیح حالات پر مبنی نہیں ۔۔۔ اچھا باقی باتیں پھر۔ تم اب کی ایڈیٹر تجلی کو درگاہ غریب نواز کھینچ ہی لے جاؤ۔ اخبار چھوڑے جاتے ہیں انھیں دکھا دینا"۔

ان کے جانے کے بعد میں دیر تک سوچتا رہا کہ زوجہ کو کیسے منہ دکھاؤں۔ وہ انا، سراپا شوق بنی بیٹھی ہوگی کہ اب آئی چالیس ہزار کی ترکیب۔ میں اخبار پیش کر دوں گا تو بعید نہیں کہ ہارٹ فیل کر جائے۔ مزارات سے اس کی بیزاری آپ جانتے ہی ہیں۔ میں کوشش کرتا رہتا ہوں کہ کسی طرح اس کے عقائد درست ہوں۔ مگر وہ اس کوشش میں رہتی ہے کہ میرے ہی عقائد درست کر کے رکھا دے۔

٭ ٭ ٭

اب جانا پھر سے گھر میں

بہر حال سامنا تو کرنا ہی تھا۔

"بتائیے کیا خبر لائے؟"۔ اس نے مجسّم سوال بنکر پوچھا۔

"خیر نہیں۔ ایک اٹل ثبوت اس بات کا کہ تم اور تمہارے بھیا غلط فہمیوں میں مبتلا ہیں۔ یہ دیکھو"۔

میں نے اخبار اس کے آگے کھول دیا۔ سرخی پر نظر پڑتے ہی اس کے چہرے پر ایسی فوری تبدیلیاں واقع ہوئیں جیسے منظر بدلنے جا رہا ہو۔ ماتھے پر پورے ایک درجن بل پڑ گئے۔

"کیا؟"۔ وہ حلق کے بالکل نچلے سرے سے چیخی۔

"مزار شریف کی کرامت پڑھ کے دیکھ لو"۔

"میں پہلے ہی سمجھ رہی تھی"۔ اس کے ہاتھ سے اخبار چھوٹ گیا۔

"نہیں اچھا حرج ہی کیا ہے اگر آزما ہی لیں۔ چلو تمہارے بھیا تو شاید نہیں مانیں گے مگر ہم تم چلیں۔ ایک مزید چاند سا بیٹا بھی مانگیں گے اور چالیس ہزار بھی"۔

"آپ کبھی یہ نہیں سوچتے کہ بعض اوقات مذاق کس قدر بے رحم سا ہو جاتا ہے۔ بھیا کو معلوم ہو جائے کہ آپ کی اٹکھیلیوں میں کوئی فرق نہیں آیا تو انھیں کیسا صدمہ ہو"۔

"مذاق اور بے مذاق کی بحث کہاں سے کھڑی کر دی۔ بھاگوان یہ تو بھاگیہ وان قلم ہے نے تمہیں بتا دی اخبار میں نے نہیں چھاپا۔ درگاہ غریب نواز سے سنتا ہے اکبر بادشاہ کو بھی فرزند نصیب ہوا تھا۔ چلو وہ تو تاریخ کی باتیں رہیں۔ کہہ سکتی ہو کہ مؤرخ نے جھوٹ ملا دیا ہے۔ مگر یہ قلم تو آج کی زندہ حقیقت ہے بقول صوفی نطق اللہ صاحب خطِ آیہ مشاہدات کا انکار کوئی کیسے کر سکتا ہے"۔

"وہ کھوئے کھوئے انداز میں میری طرف دیکھے

جا رہی تھی۔ ہونٹوں میں ذرا سی تھرتھراہٹ نظر آئی مگر وہ کھلے نہیں۔

"کیوں کیا سوچ رہی ہو۔ چلو ہم تم انھیں سمجھا سکیں گے شاید سمجھ میں آ ہی جائے خدا کو بڑی قدرت ہے۔"

"آپ اکیلے جائیے۔ قسم ہے آپ کبھی اگر تنہا جائیں۔"

"وہ تو خیر جاؤں گا ہی۔ تم ساتھ رہتی ہو تو دل کو ذرا قرار رہتا ہے۔ وہ تمہاری موجودگی میں ذرا غصہ بھی کم کرتے ہیں۔"

"میں تو نسرین کے یہاں جا رہی ہوں۔ وہ کئی دنوں سے بلا رہی ہے۔"

"بس تو جب شام کو لوٹو کفن دفن کا سامان مہیا کرتی لانا۔ ہو سکتا ہے آج وہ گولی ہی مار دیں کیونکہ بہر حال میں انھیں درگاہ غریب نواز پر جانے کا مشورہ دیکر رہوں گا۔"

"گولی کیا وہ تو آپکے توپ ماردیں گے۔ البتہ انھیں ملال ضرور ہوگا کہ آپ ایسے حالات میں بھی تفنن سے باز نہیں آتے۔"

"تفنن — یہ کس زبان کا لفظ ہے۔ تم نیک بخت ایسے ثقیل الفاظ مت بولا کرو۔ نزاکت کا خون ہوجاتا ہے۔"

"اچھا اچھا۔ خدا جانے آپ کا دماغ ٹھکتا کیوں نہیں۔ اتنی دیر بیٹھک میں بیتا نہیں کیا کیا پھول برسا کر آئے ہوں گے اب میری چولیں ہلا رہے ہیں۔ جو جی میں آئے کیجئے۔ ارے ہاں وہ آپ تو تجلی کا نمبر لکھنے والے تھے میں تو کسی وقت قلم کاغذ دیکھتی نہیں آپ کے ہاتھ میں۔"

"کیا کروں گا لکھ کر۔ نہ چالیس ہزار ہوں گے نہ کاغذ ملیگا۔ نہ تجلی چھپے گا۔ کس کے لئے لکھوں۔"

"ستر پھیرے دو۔ ایسی باتیں منھ سے نکالتے کچھ تو تامل کیا کیجئے۔ خدا چاہے تو چھپے گا کیوں نہیں۔"

"بیشک چھپ سکتا ہے اگر خواجہ غریب نواز نے سن لی۔ تمہارے بھیا نصیحت مانیں گے نہیں اور روپے آسمان سے برسیں گے نہیں۔ خدا بھی وسیلے ہی سے دیتا ہے۔ جیسے رزق ویسے موت۔"

"ایسا جو کیجئے آپ۔ ہو آئیے خواجہ کے دربار میں بلکہ یہاں بھی تو سیکڑوں مزارات میں سب میں کوئی نہ کوئی ولی سو رہا ہے۔ یہیں جو مانگئے۔"

"یہاں کے اہل مزار خدا جانے یا تو ریٹائر ہو گئے یا کچھ اور گھپلا ہے۔ سر مارے جاؤ سنتے ہی نہیں۔ لے دے کے ایک تو گزرے پیر پر کچھ شنوائی ہو جاتی ہے مگر وہ بھی کیا۔ خواجہ بہرام کی زوجہ نے چاند سا بیٹا مانگا تھا چھپکلی جیسی لونڈیا ہوئی وہ بھی تیسرے دن مر گئی۔ مرزا آفاق نے معمے کا صحیح حل مانگا تھا۔ مل تو گیا مگر دس ہزار نو سو بارہ صحیح حل نکل آئے۔ انعام فی کس مبلغ تین روپے ساٹھ پیسے بٹ گیا۔"

میں منتظر تھا کہ ان انکشافات کے صلے میں وہ کچھ تو ہوں ہاں کرے گی مگر وہ تو نظریں گاڑے گلاب کی اس کلی کو دیکھ رہی تھی جو عنقریب پھول بننے والی تھی۔ میری طرف التفات ہی نہ تھا۔ میں نے خفت مٹانے کی ضرورت محسوس کی۔

"کیا دیکھ رہی ہو اے روحِ غزل۔ عبرت کی جا ہے سنو شاعر کیا کہتا ہے۔

خوشی کو دامِ الم سے کہاں رہائی ہے
کھلا ہے پھول تو غنچے کو موت آئی ہے"

اس نے قدرے چونک کر میری سمت نظریں اٹھائیں پھر بولی — "ذرا پھر سے پڑھئے۔"

مجھے دفعتاً محسوس ہوا جیسے مشاعرے کے اسٹیج پر دھواں دار غزل پڑھ رہا ہوں اور مجمع شور مچا رہا ہے مکرر ارشاد ہو۔ سبحان اللہ کیا جواب ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

بس پھر تو دوبارہ لہرایا۔ اب وہ برا سا منھ بنا کر بولی "مضمون تو اچھا ہے مگر یہ لفظ موت بڑی بے جگہ آیا ہے۔ غنچہ۔ پھول۔ کھلنا۔ اتنے نازک اور ریشمی الفاظ کے ساتھ موت جیسا پتھریلا لفظ۔"

"استغفار پڑھو۔ یہ تمہارے بھائی صاحب کا ہے۔"

" جھوٹ ۔ وہ اب شعر کہتے ہی نہیں ــــ "

" تو پھر جیلتے ہوں گے ۔ تجلّی میں تو چھپتے رہتے ہیں"

اچھا ایک اور سنو ۔

کھل کے جب پھول ہی ختم ہوا اس کا وجود
ہر کلی اپنے تبسّم کی سزا پائے ہے "

" یہ اچھا ہے ۔ اگرچہ پہلے مصرعہ میں وہ ترباہٹ نہیں جو دوسرے مصرعہ میں ہے ۔ کاش پہلا مصرعہ بھی غزل ہی کا ہوتا "

" تم غالب اقبال سب کا کریا کرم کر کے رکھ دو گی ۔ خیر بات مزارات کی چل رہی تھی "۔

" میں یاد دلا رہی ہوں ۔ سچ جانیے اُبکائیاں آنے والی ہیں ۔ آپ کو نہ جانے قبروں سے اتنی دلچسپی کیوں ہے "۔

" سبھی کو مرنا ہے ۔ میں فرض کرو مرنے کے بعد ولی بن گیا تو ..... "

" اے اللہ ــــ آپ آخر اب جلتے کیوں نہیں دس بج رہے ہیں "

" سوچ رہا ہوں سہارنپور جا کر میرے غریب نواز دیکھ ہی کیوں نہ آؤں ۔ شنیدہ کے بود مانند دیدہ ۔ پھر تمہارے بھیا کو قائل کرنے میں بھی آسانی رہے گی "

" میں منع نہیں کرتی ۔ اپنی قبر میں آپ ہی کو سونا ہے "۔

" یہ ہوا نکتۂ عارفانہ ۔ لیکن معمولی سے معمولی لٹھا بھی اب چار روپے میٹر ہے ۔ کفن کے بغیر تو تم بھی میری تدفین پسند نہیں کرو گی ۔ حساب لگاؤ کیا خرچ آئے گا "

" یہ حساب تو اب میرے لئے لگائیے ۔ نوج میرے سامنے خدانخواستہ آپ کو کچھ ہو "۔

" نوج بیگماتی لفظ ہے ۔ فرشتۂ اجل صرف مردانہ زبان جانتا ہے "

" اے تو بھئی ..... "

" ہائیں ــــ آج پھر بھائی "۔

" آخر آپ کسی طرح جان بھی چھوڑیں گے "

" سمجھدار ہو ۔ صرف پندرہ روپے ۔ کمبختوں نے ریلوں ، بسوں کے کرائے بھی تو بڑھا دیئے ہیں ۔ مونگ پھلی خرید لو تو چار آنے کی پندرہ دیتا ہے ۔ فی منٹ دو مونگ پھلی بھی لگا لو تو ایک گھنٹہ میں کتنی ہوئیں "۔

" جھاڑو پھر جائے ...... "

" بالکل پھر جائیگی ۔ ابھی سستی مل رہی ہیں ۔ ایک دن آئے گا چار آنے میں ایک مونگ پھلی ۔ دو روپے میں پانچ تولہ آٹا ۔ آلو اناروں کے بھاؤ ۔ انڈے شتر مرغ کے بھاؤ ۔ بس سینما کے ٹکٹ سستے ہو جائیں گے ۔ ایک ٹکٹ میں دو مزے فیملی کو بھی ساتھ لائیے "۔

" روپے تو بس اب آپ ہی کہیں سے لائیں ۔ ابھی مہینہ پورا کرنے کے لئے کم سے کم ساٹھ روپے اور چاہئیں "۔

" فقط ۔ تو ابھئی دوا ۔ سوتے میرے مولوی بابر الحسن ہی کی طرف ہیں انھوں نے کہا تھا جب بھی سہارنپور آؤ لے لینا "۔

" پہلے تو آپ نے کبھی ذکر نہیں کیا "۔

" تم جانتی ہی ہو میں تمہارے ساتھ اقتصادی امور پر گفتگو پسند نہیں کرتا ۔ رومانس کا کباڑا ہو جاتا ہے یقین کرو ڈارلنگ اگر میں شعر کہہ سکتا تو تمہیں ہی جانِ غزل بناتا ۔ جب گھر میں موجود ہے تو باہر سے کیوں لائی جائے "

" پتا نہیں آپ کس مٹی سے بنے ہیں "

" ڈارون کا خیال تھا ہم مٹی سے نہیں بندر سے بنے ہیں ــــ ٹھیرو نقرہ کچھ بنا نہیں "

" اتنا وقت لکھنے پر صرف کیا کریں تو تنخواہ بھی بڑھ جائے اور ــــ آدمی بھی بن جائیں "۔

" یہ تم کہہ رہی ہو ــــ تم ۔ افسوس ۔

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ و نام ہیں
یہ جانتا اگر تو لگاتا نہ گھر کو میں

" بعض نثر نگاروں کو بے جا اشعار ٹھونسنے کا مرض ہوتا ہے ۔ آپ پہ بھی اسی مرض کا حملہ ہوا ہے ۔ میرا سر تو کھوکھلا ہو کر رہ گیا "

" پروا مت کرو ۔ جب تک اس پر یہ لمبے لمبے ریشمیں

بال ہیں میں تمہاری پوجا کیا کرتا رہوں گا۔"

"یہ موئے کبھی جھڑ جائیں گے۔ آپ کی باتیں انھیں چھوڑیں گی کب۔"

"موئے کا اتنا برمحل استعمال آجتک نہیں دیکھا تھا سبحان اللہ اسے کہتے ہیں رعایت لفظی۔ شاعری کی اصطلاح میں اسے البلاغ المبین بھی کہا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے اب پنا رہ دے ہی دو ورنہ بال سچ مچ جھڑنے لگیں گے۔"

"ہرگز نہیں۔ یہ خوب رہی۔ بات نہ وات پنا رہ دیدو۔"

"نہیں دیدو مجھے کوئی اعتراض نہ ہوگا۔"

"بہت دیئے۔ کہیے جائیے میں تو غسل کو جا رہی ہوں۔"

"پہلے پنا رہ۔ میں ذرا فلم دیکھ کر تصدیق کر لوں اخبار نے جھوٹ تو نہیں لکھا۔ اگر تصدیق ہو گئی تو کسی کسی طرح تمہارے کھیا کو کھینچکر درگاہ شریف لے ہی جاؤں گا۔ نہ لے جاسکا تو بہرحال ہم تم چلیں گے۔ پچاس ہزار مانگیں گے۔ چالیس ہزار انھیں دیدیں گے دس ہزار رکھ لیں گے۔"

وہ کچھ مسکراتی کچھ اینٹھتی کمرے میں گھس گئی۔ میری کشتی امید کو گرداب یاس کے بلاخیز حلقوں نے نگل لیا۔ دریا کے دل میں جوار بھاٹا آگیا۔ اس وقت قلم کاغذ میسر آجاتا تو آغا حشر کے انداز کا ایک ڈرامہ ہی لکھ جاتا۔ ماشاء اللہ کیا تشبیہات وکنایات ہیں۔ ڈاڑھیں کھوپڑی کی وسعتوں میں قلانچیں لگا رہی ہیں۔ طلسم شش جہات۔ خرمن تمنا۔ چراغ رہ گزر۔ کالے رنگ کا شتر مرغ۔ سبحان اللہ بلکہ استغفر اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

آسان عربی • مکتوبات علیؓ • ہفت رنگ • نجات کے بعد

کھرے کھوٹے

تبصرہ طلب کتابیں سو پچاس تو عموماً ہی جمع رہتی ہیں لیکن کبھی کبھی جب گوناگوں وجوہ سے ہمیں ایک دو ماہ مطالعہ کا موقعہ نہیں ملتا تو ان کا ڈھیر بڑھ جاتا ہے اور "کھرے کھوٹے" کا کالم تجلی سے غائب ہو جاتا ہے۔ اب "نظریۂ ارتقاء نمبر" کے بعد آج نوبت آ رہی ہے تبصروں کی۔

گو کہ تفسیر ماجدی کا طویل تبصرہ منقطع نہیں ہوا۔ اہل فہم سمجھ سکتے ہیں کہ اس پر بھی کچھ کم وقت صرف نہ ہوتا ہوگا لیکن "کھرے کھوٹے" کا بہرحال اپنا الگ مقام ہے اور ہم تبصرہ طلب کتابیں بھیجنے والوں سے شرمندہ ہیں کہ انھیں بسا اوقات طویل انتظار کرنا پڑتا ہے اور بعض بے چارے تو کئی کئی دفعہ کتابیں بھیج دیتے ہیں کہ شاید پہلے بھیجی ہوئیں گم ہو گئی ہوں پھر بھی ان کی باری نہیں آتی۔ اسے ہماری کم توفیقی کہہ لیجئے یا نادانی۔ ہم بہرحال اس اصول کے قائل ہیں کہ تبصرہ کتاب پڑھ کر کرنا چاہیئے اور اجمال و اشارت کے بجائے تفصیل و وضاحت سے کام لینا چاہیئے تاکہ تبصرے کا کچھ حاصل بھی ہو۔

سوچ رہے ہیں کہ اس اصول سے کسی طرح چھٹکارا حاصل کر لیں۔ کتنا آسان نسخہ ہے دس پانچ ورق الٹ پلٹ کر دیکھے پھٹ سے تبصرہ صادر کر دیا۔ مصنف و ناشر بھی خوش اور تبصرہ نگار بھی چین سے۔ کتابوں کا معاملہ کچھ ایسا ہے کہ انھیں پڑھنے پر صرف وقت ہی خرچ نہیں ہوتا بلکہ بہتیری ایسی ہوتی ہیں جنھیں پڑھ کر نزلہ زکام یا درد سر یا حد درجہ کی کوفت بھی حصہ میں آتی ہے کس سے فریاد کریں۔ خود کردہ را علاجے نیست۔ متعدد بار کوشش کی کہ کوئی اللہ کا بندہ اس خدمت کے لئے مل جائے۔ کچھ تبصرے لکھوائے بھی مگر طبیعت پڑھکر جمی نہیں۔ حد سے زیادہ شریفانہ یا پھر مرموز و مبہم تبصرے ہماری فہم میں نہیں آتے۔ لیکن شرفاء تو ہر حال شرافت ہی سے کام لیں گے۔ ہماری طرح غیر شریف اور منھ پھٹ بن جانا ہر ایک کے لئے آسان نہیں ہے لہٰذا حاصل وصول اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اپنی گاڑی خود کھینچا کریں۔ چوبیس سال تو گذر گئے۔ کاروانِ شباب کا اڑایا ہوا غبار بھی اب بیٹھتا جا رہا ہے بوڑھاپا خراماں خراماں تشریف لے آیا۔ گالیاں سن کر غصہ نہیں آتا۔ یہ موت ہی کے آثار ہیں۔ عینک بغیر پڑھنا مشکل۔ کتاب موٹی ہو تو سہم سوار ہو جاتا ہے۔ پتلی ہو تو فضول معلوم ہوتی ہے۔ بارہا یوں دل چاہتا ہے کہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ قدیم عربی کتابیں پڑھے جاؤ۔ سلف کی یادگاریں، اخلاص و تفقہ کے بیش بہا خزانے۔ اتنے میں کاتب دستک دیتا ہے کہ مضمون ختم ہے۔ طلسم خیال پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ پتا نہیں اس کیفیت کا نام رہبانیت رکھیں گے یا کچھ اور۔

اب دیکھ لیجئے۔ بات کیا چل رہی تھی۔ قلم کدھر بھٹک گیا۔ شاید کہنا ہمیں یہ تھا کہ تبصرہ طلب کتابوں کو ہم نے بیچ نہیں کھایا بلکہ وہ سامنے کی الماری میں جمع ہیں اور ہمارے سینے پر مونگ دل رہی ہیں ہم عیب چینی سے باز نہیں آتے مگر ناشر حضرات تبصرہ طلبی سے باز نہیں آتے۔ خفا ہو جائیں گے۔ ناک بھوں چڑھائیں گے مگر بھیجیں گے ضرور۔ اب یہ ممکن نہیں کہ پوری کتاب پڑھنے ہی کا التزام کیا جا سکے۔ پچھلے سال تک پڑھنے کی رفتار ناول سائز کے سو صفحات فی گھنٹہ تھی۔ اب گھٹ کر ستر صفحات پر آ گئی ہے۔ قلم بھی نسبتاً سست چلنے لگا ہے۔ جسم فاقہ برداشت نہیں کرتا حالانکہ فاقہ

بغیر دس بارہ گھنٹے مسلسل لکھنا شاید محالات میں سے ہے۔
قے سے سر میں درد نہیں ہوتا اور کمر مضبوط رہتی ہے۔ روح تو
لطیف ہوجاتی ہے جیسے ہے ہی نہیں۔ ہاں ہلکے قسم کے مشروبات
دلات ضرور چلتے رہنے چاہئیں۔ روزے میں کام نہیں ہوتا۔
ریں نکات قبر میں ساتھ لے جانے کے قابل تھے مگر اس خیال
کھول دیئے کہ ممکن ہے کچھ طلبا، ان سے فائدہ اٹھالیں۔
آئندہ ہم ایسا کریں گے کہ بعض کتابوں پر پڑھے بغیر بھی
رہ چھاڑدیں گے، اس کی علامت یہ ہوگی کہ پیشانی پر لفظ "تعارف"
یر ہوگا۔ اس سے سمجھ جائیے کہ تبصرہ کی آڑ میں دفع الوقتی کی
ی ہے۔ دفع الوقتی کا لفظ ناموزوں ہو تو خانہ پُری کہہ لیجئے۔

ان عربی زبان (حصہ اوّل)

- تالیف:۔ محمد شہاب الدین ندوی۔ صفحات ۴۸
لکھائی چھپائی غنیمت۔ کاغذ سفید۔ قیمت ایک روپیہ
- ناشر:۔ فرقانیہ اکیڈمی۔ ۱۶۴ اپلیس روڈ
بنگلور ۲

جناب شہاب الدین صاحب اپنی قلمی کاوشوں کی بنا پر
ام نہیں رہے ہیں انھوں نے عربی سکھانے والے اسباق کا
سلہ اپنے ماہنامے "تعمیر فکر" میں شروع کیا تھا اور اسی کا ایک
کتابی شکل میں چھاپ دیا گیا ہے۔
عربی سکھانے والی بہت سی کتابیں بازار میں چل رہی ہیں۔
تنقیص مقصود نہیں۔ واقعے کا اظہار ہے کہ شہاب الدین صاحب
اسلوب کو مقابلۃً سب سے قریب الفہم اور دلچسپ پایا
سلیقے سے انھوں نے آغاز کیا ہے اور ان کے اسباق کی تکنیک
کے ذہنوں پر بوجھ نہیں ڈالتی۔ یہی تدریس کی خوبی ہے۔
دانے انھیں صحت، طاقت اور توفیق و استطاعت عطا
ئے کہ اس مفید سلسلہ کے مزید حصص شائع کرا سکیں اور اسلام
کاری زبان ——— عربی ——— کو ان کے غنیمت
ے شیوع حاصل ہو۔ ہم ان لوگوں میں سے ہیں جو عربی کو دوسری

زبانوں کی طرح محض ایک زبان ہی نہیں سمجھتے بلکہ تقدیس و عظمت سے بھرپور ایک نعمت بھی تصور کرتے ہیں کیونکہ ہمارے رب نے اپنے دائم قائم کلام پاک کے لئے اسی زبان کا انتخاب فرمایا اور جس صحیفے کو تغیر و تبدل کے بغیر قیامت تک موجود و محفوظ رہنا تھا اسے اسی زبان کا جامۂ زریں پہنایا۔ لہٰذا ہمارا عقیدہ ہے کہ جو بھی مسلمان حسنِ نیت کے ساتھ زبانِ عربی کی خدمت کرے گا۔ انشاء اللہ بڑے اجرِ آخرت کا مستحق ہوگا۔ شہاب الدین صاحب کو ہم سعید و خوش نصیب تصور کرتے ہیں کہ انھیں اس کارِ خیر کی توفیق ملی۔ سلیقہ ملا، موقعہ میسر آیا اور بنگلور کے جن تاجر صاحب نے زیرِ تبصرہ حصہ اول کی اشاعت کا خرچ اٹھایا ہے انھیں اطمینان دلاتے ہیں کہ یہ بڑے نفع کا سودا ہے۔ آخرت میں کم سے کم دس گنا نفع وہ ضرور کمائیں گے لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ بقیہ حصوں میں بھی وہ اپنا فراخدلانہ تعاون جاری نہ رکھیں۔

اس مجموعی اظہارِ خیال کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اپنی سمجھ کے مطابق بعض قابلِ اصلاح مقامات کی بھی نشاندہی کردیں خود مؤلف نے پیش لفظ میں اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ اہلِ علم کوتاہیوں کی نشاندہی میں بخل نہ کریں۔ ہم "اہلِ علم" کہلانے کے قابل تو نہیں مگر علم کی شُد بُد ضرور ہے۔ لہٰذا اپنی سی نشاندہی کریں گے۔

ہاں یہ بتانا تو رہ ہی گیا کہ کتاب کی تصحیح نہایت اعلیٰ ہے۔ آجکل کم ہی کتابیں ایسی چھپ رہی ہیں جو کتابیں اغلاط سے قابلِ لحاظ حد تک پاک و صاف ہوں۔ خصوصاً عربی عبارات اور ان کے اعراب کی غلطیاں تو عام ہوگئی ہیں مگر شاباش ہے شہاب الدین صاحب کو کہ انہوں نے حقِ تصحیح ادا کردیا۔ ہم ان کی اس محنت کو "کارناموں" میں شمار کریں گے۔

---

(۱) قاعدے کے مطابق ہر ایسے عربی لفظ کے معنی اسباق کے شروع میں دیدیئے گئے ہیں جنھیں مشق میں استعمال ہونا ہے لیکن پھر بھی سہو ہو ہی گیا۔ عاصمۃ، رئیس، حدیقۃ اور محادثۃ وہ الفاظ ہیں جن کا اردو ترجمہ پوری کتاب میں کہیں نظر نہیں آیا

اگلے ایڈیشن میں اس بھول کی تلافی ہونی چاہئے۔

(۲) ایک فقرہ ہے الطَّالسۃُ عند السّلبورة ۔ اس کا ترجمہ ہوگا ـــــ "دسٹر بورڈ کے پاس ہے۔" اس ترجمے کا مفہوم کتنے لوگ سمجھیں گے خصوصاً مبتدیوں کے لئے تو ایسے جملے چیستاں بن جائیں گے۔

(۳) ساتویں سبق میں "بندر" کے لئے "قرد" کا لفظ دیا گیا بالکل درست ہے لیکن ایک الجھن اس سے بعض طلباء کے لئے پیدا ہوسکتی ہے وہ یہ کہ قرآن میں یہ لفظ جہاں بھی استعمال ہوا تا کے ساتھ ہوا (قردۃ)، جن لوگوں کو عربی پڑھنے کا شوق ہے قدرتی بات ہے کہ ایک مسلمان کی حیثیت سے وہ قرآن مترجم بھی دیکھتے ہی ہوں گے۔ یہ لفظ اتفاق سے شروع ہی کی سورتوں میں آیا ہے (بقرہ، اعراف اور مائدہ)، اغلب ہے کہ بہتیروں کی نظر سے گذرا ہو اور ذہن نشین بھی ہو لہٰذا وہ عربی کے مبتدی کی حیثیت میں ذہنی الجھن اور خلش کا شکار ہوسکتے ہیں کہ یہ کیا ماجرا ہے۔ ممکن ہے وہ یہ سمجھ بیٹھیں کہ کتاب کے مؤلف سے غلطی ہوئی یا کاتب نے غلط لکھدیا کیونکہ قرآن تو بہرحال غلط ہو ہی نہیں سکتا۔ ان بے چاروں کو کیا معلوم کہ دونوں لغت اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

(۴) نویں سبق میں الحقیبۃ کا ترجمہ "بیاگ" لکھا گیا۔ بعض لوگ بعض علاقوں میں بے شک نیشنل کو نیاشنل اور بیگ کو بیاگ بولتے ہیں مگر اہلِ زبان کا صحیح تلفظ "بیگ" ہے اور عوام کا سوادِ اعظم اسی تلفظ سے آشنا ہے بیاگ کو تو ساگ پات جیسا کوئی لفظ سمجھا جائے گا۔ اگلے ایڈیشن میں بیگ ہی کردینا چاہئے۔

(۵) ص۱۲ پر لفظ "زیر" کو دوبار مؤنث استعمال کیا گیا ہے

"..... ہمیشہ زیر آتی ہے"

"..... دو زیر ہوں گی"

یہ ٹھیک نہیں ہے۔ زیر اہلِ زبان کے یہاں مذکر ہے مؤنث نہیں۔ جیسے زبر، فتح، پیش، ضمہ، رفع، نصب، جر، جزم۔ یہاں تک کہ کسرہ بھی اردو میں مذکر ہی ہے، بس تشدید مؤنث مانی جاتی ہے۔

(۶) تیسرے سبق میں "ضمیر" کا مطلب سمجھاتے ہوئے تمثیل میں یہ فقرہ دیا گیا۔

"رشید آیا اور وہ گیا"

اور اس کے تحت لکھا گیا۔

"اس میں رشید اسم ہے اور وہ ضمیر ہے جو رشید کی جگہ پر استعمال کی گئی"

حالانکہ یہاں "وہ" کسی اور کے لئے لایا گیا ہے نہ کہ "رشید" کی ضمیر کا مفہوم سمجھانے کے لئے ہزاروں صحیح جملے سپرد قلم ہوسکتے تھے مثلاً:-

"زید بھلا تمہیں قرض کیسے دیتا وہ تو پکا بخیل ہے"

"رشید کی فیاضی کا کیا ذکر کرتے ہو وہ تو ماشاء اللہ حاتم طائی ہے"

"طلحہ سے مجھے آج ہی ملنا ہے وہ کل سفر میں چلا جائیگا"

اس طرح کے فقرے اگرچہ نسبتاً طویل ہیں مگر آناً فاناً ذہن نشین ہوجانے والے ہیں۔ ویسے اختصار بھی مشکل نہ تھا۔

"زید سے ملو کہ وہ بھلا آدمی ہے"

"ریحان سے بچو وہ برا آدمی ہے"

ہمارا مقصد یہ ہے کہ شہاب صاحب جیسے اچھے قلمکار صحتِ انشاء سے ذرا بھی غفلت برتیں تو اسے ہنرمندی نہیں کہیں گے۔

(۷) ایک دو جگہ صندوق کا لفظ آیا ہے اور صاد پر پیش ہے یہی درست بھی ہے لیکن بول چال میں صاد کا فتح عام ہوگیا ہے (صَندوق)، نہ جانے کتنے قارئین یہ گمان کریں گے کہ صاد پر پیش مؤلف کا سہو ہے یا کاتب کا۔ اس گمان کا ازالہ ایک ایک نوٹ کے ذریعہ کردینا چاہیئے تھا کہ صحیح لغت صاد کے پیش ہی سے ہے نہ کہ زبر سے۔

(۸) صفحہ ۲۰ پر ایک نحوی قاعدہ بیان کرکے لکھا گیا۔

"اس قاعدہ کو صرف اس لئے بیان کیا کہ قانونی طور پر آپ کی الجھن رفع ہوجائے"

مافی الضمیر تو مؤلف کا اس فقرہ سے ظاہر ہوگیا لیکن قلم کی شان مجروح ہوئے بغیر نہ رہی۔ نحو یا صرف کے کسی ضابطے کا لفظ قانون سے تعبیر کرنا فصاحت سے بعید ہے۔ پھر "قانونی طور پر" کا ٹکڑا تو اور بھی کھٹکتا ہے۔

اسی صفحہ پر :-

" خالی جگہوں میں مناسب الفاظ بھرتی کیجئے "

یہ زبان ثقہ نہیں۔ بھرتی کا لفظ بیشتر درانہ قسم کا لفظ ہے شعر و سخن کے سلسلہ میں استعمال ہو تو مذمت کا کام دیتا ہے" بھرتی کا شعر" غیر معیاری اور بے مزہ شعر کو کہتے ہیں۔

فقرہ یوں لکھنا تھا :-

" خالی جگہوں کو مناسب الفاظ سے پُر کیجئے "

(۹) مخترعۃ کا لفظ دو جگہ استعمال ہوا (صنٓ و ۴۷) پہلی جگہ را پر زیر چھپ گیا ہے۔ یہ کتابت کی غلطی ہے۔ زبر درست ہے لیکن المذیاع مخترعۃ العلوم کا مطلب اس کتاب کا متعلم کیسے سمجھے گا۔ علوم علم کی جمع ہے یہی عام لوگوں کی واقفیت ہے اس لفظ کے مخصوص اصطلاحی معنی کیا ہیں۔ یہ کتاب میں نہیں بتایا گیا۔ پھر متعلم کیسے یہ ترجمہ کرے گا کہ

" ریڈیو سائنس کی ایجاد ہے "

سائنس کو عربی میں فلسفۃ طبیعیۃ کہتے ہیں یا پھر العلوم الطبیعیۃ ۔ کثرت استعمال میں فقط "العلوم" رہ گیا مگر مبتدی متعلم کیسے جانے گا جبکہ "علوم" کا ذکر ہی آگے پیچھے نہیں۔

---

(۱۰) صـ۳۷ انت صدیقٌ نجیب۔ یہ فقرہ تو کتابتی چوک کا شکار ہوا قاف کی تنوین غلط ہے لیکن مبتدی الصلوٰۃ قرۃ العین کا ترجمہ کیسے کرے گا جبکہ قرۃ العین کے معنی کتاب میں بیان نہیں کئے گئے۔

(۱۱) صـ۲۵ پر حذاءٌ کا ترجمہ لکھا گیا ہے :-

" جوتا، بوٹ "

اس میں ایک لطیف خامی ہے۔ متعلم یہ سمجھے گا کہ حذاءٌ ہر طرح کے جوتے کو بھی کہتے ہیں اور مجرد بوٹ جوتے کو بھی۔ حالانکہ بوٹ جوتے کو جزمۃ کہتے ہیں اور حذاء کا اطلاق بلا تخصیص ہر جوتے پر ہوتا ہے۔ اگر زید کے پاس متعدد جوتے ہوں سلیپر بھی، بوٹ بھی، چپل بھی، سینڈل بھی اور وہ ملازم سے بوٹ منگوانا چاہے تو حذاء کا لفظ نہیں بولے گا بلکہ جزمۃ یا بوط بولے گا۔ صحیح تربات یہ تھی کہ حذاءٌ کا ترجمہ جوتا لکھا جاتا جو نعل کا مرادف ہے۔ اسی سے مسح الحذاء ہے یعنی جوتوں پر پالش کرنا۔ بوٹ کی تخصیص جزمۃ میں ہے۔ ہاں حذاء تی ہر جوتا بنانے والے یا مرمت کرنے والے کو کہیں گے۔ بوٹ کی تخصیص اڑ جائے گی۔ جزمۃ کو غرفۃ جیسا سمجھئے کہ کہ اس کا اطلاق صرف سینڈل پر ہوتا ہے۔ ہر جوتے پر نہیں۔

مچھلی کے لئے دو لفظ لکھے گئے حوت۔ سمک۔ ہماری رائے میں صرف سمک لکھنا انسب تھا۔ حوت کا اطلاق عموماً بڑی مچھلی پر ہوتا ہے۔ جبکہ سمک عام ہے۔ یہ دونوں لفظ شمشیر اور تلوار کی طرح مرادف نہیں ہیں کہ ہر محل میں یکساں طور پر استعمال ہو سکیں مثلاً حضرت یونس علیہ السلام کو صاحب الحوت کہنا فصیح ہے مگر صاحب السمک کہنا غیر فصیح۔ لہٰذا مبتدیوں کو مچھلی کا مرادف سمک ہی بتانا چاہیئے حوت کی تعلیم اگلے مراحل میں دی جائے یا پھر وضاحت کردی جاتی کہ حوت اکثر و بیشتر بڑی مچھلی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

غرفۃٌ کا ترجمہ لکھا گیا " کمرہ، روم "

حالانکہ غُرفۃ چیمبر کو بھی کہتے ہیں دیوان اور بالاخانہ کو بھی ایسے متعدد معنیٰ والے الفاظ سے یا تو اجتناب کیا جاتا یا سب معنی دیدیئے جاتے۔

خدا ہماری مغفرت کرے۔ خاصے بدنام ہو گئے ہیں کہ یہ شخص نکتہ چیں ہے خوردہ گیری کرتا ہے۔ بال کی کھال نکالتا ہے۔ ہم کسی کو کیسے یقین دلائیں کہ خامیوں کی تلاش میں ہمارے قصد و نیت کو دخل نہیں ہوتا۔ دوران مطالعہ آپ سے آپ جو خامی نظر آ گئی اس کی صاف صاف نشاندہی کردی نشاندہی بھی اس لئے کردی کہ علمی دیانت اور تنقیدی امانت داری کا یہی تقاضا ہے۔ اہانت، تحقیر اور تنقیص ہرگز پیش نظر نہیں ہوتی۔

ویسے ہماری علمی قابلیت بس یونہی سی ہے خصوصاً عربی میں تو بالکل ہی اناڑی ہیں اس لئے شہاب الدین صاحب ہماری آراء کو چھان پھٹک کر قبول کریں۔ ضروری نہیں کہ ہماری رائے درست ہی ہو۔

تبصرے کا حاصل یہ ہے کہ عربی سیکھنے کے شائقین کے

لئے یہ سلسلہ بہت عمدہ ہے۔

مکتوباتِ علیؓ

مرتبہ:- حکیم نبی احمد خاں بریلوی ۰ سائز متوسط
صفحات ۲۲۰۔ کاغذ سفید لکھائی چھپائی روشن
قیمت مجلد مع ڈسٹ کور آٹھ روپے
ناشر:- مکتبہ رحمانیہ۔ پٹھانپورہ اسٹریٹ۔ دیوبند

یہ کتاب اب سے چھ سال قبل لاہور کے مشہور ناشر اسلامک پبلیکیشنز نے چھاپی تھی نفیس طباعت وکتابت اور اعلیٰ تصحیح کے ساتھ۔ اب یہ سعادت مکتبہ رحمانیہ کے حصّہ میں آئی ہے اس میں حضرت علیؓ کے خطوط کا عربی متن بھی ہے اور الفاظ پر اعراب کا التزام بھی اس لئے کتابت کی تصحیح کا کام نہایت مشکل تھا لیکن آفریں ہے مکتبہ رحمانیہ کو کہ اس نے پوری توجہ اور کوشش صرف کی جس کے نتیجہ میں اغلاط بہت کم برائے نام ہی ہیں۔ ورنہ آجکل تو عموماً ایک صفحہ بھی ایسا نہیں چھپتا جو الفاظ و اعراب کی غلطیوں سے پاک ہو۔

نفس کتاب اس لحاظ سے بڑی وقیع ہے کہ مرتب نے نہ صرف خطوط کی تلاش و تنقیح اور متعدد نسخوں کے تقابل وغیرہ میں بڑی محنت کی ہے بلکہ اردو ترجمہ نہایت شاندار ہے۔ سلیس رواں اور شگفتہ۔ حضرت علیؓ جیسے بلند پایہ ادیب و خطیب کی تحریر کا شایان شان ترجمہ آسان نہیں۔ ان کے یہاں محاوروں کی بہتات ہوتی ہے اور لغات دقیقہ کی کثرت مگر مرتب نے اکثر محاوروں کا ترجمہ محاوروں ہی سے کرکے خطوط کو ایسا بنا دیا ہے جیسے اردو ہی میں لکھے گئے ہوں۔ اس سے بڑھکر ترجمے کی کامیابی اور کیا ہو سکتی ہے۔

مرتب کی کامیاب عرق ریزی کا اچھا تعارف مولانا امتیاز علی عرشی کے مقدمہ اور مولانا شاہ محمد جعفر کے "تعارف" سے بھی ہو پھر مرتب کا اپنا پیش لفظ اور بھی مفصل ہے۔ ترجمے کے علاوہ انھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ جس کے نام خط لکھا گیا وہ کون تھا، کیا تھا کس عہدے پر فائز تھا وغیرہ، جن مقامات اور شہروں کا ذکر خطوط میں ہے ان کی بھی فہرست انڈیکس کے طریق سے آخر میں شامل ہے اور حواشی میں مزید تفصیلات بھی۔ جہاں جہاں سے خطوط لئے گئے ہیں ان کتابوں کی فہرست بھی موجود ہے۔ غرض ترقی یافتہ تألیفی معیار پر کتاب پوری اترتی ہے البتہ مرتب نے یہ اعتراف خود ہی کر لیا کہ خطوں کی صحت اور عدمِ صحت کے سلسلہ میں انھوں نے تنقید و درایت کو دخل نہیں دیا بلکہ حوالہ پر قناعت کر لی۔ اسی لئے وہ فراخدلی کے ساتھ لکھتے ہیں کہ ناقدین کو اختیار ہے جسے چاہیں تسلیم کریں اور جسے چاہیں نہ تسلیم کریں۔ ہم سمجھتے ہیں اس صاف گوئی کے بعد ان پر کوئی الزام نہیں آتا، اگر بعض خطوط کلاً یا جزواً ناقابلِ اعتماد خیال کئے جائیں۔

ہم نے حرف حرف پڑھ لیا۔ ہمارا ناچیز خیال یہ ہے کہ بعض خطوط حذف و اضافے سے نہیں بچ سکے۔ کہیں کہیں تو اسلوب اور انشاء اس کی چغلی کھاتے ہیں۔ کہیں کہیں معانی اس کا شبہ پیدا کرتے ہیں مثلاً حضرت معاویہ کو فاسق ابن فاسق اور مرتشی اور دیگر سخت ترین الفاظ لکھنا کچھ زیادہ قرینِ قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ بعض اور شخصیتوں کے بارے میں بھی کہیں کہیں لب و لہجہ اور الفاظ بڑے سخت ہیں اگر ان سب خطوط کو حرفاً حرفاً حضرت علیؓ کے مان لیں تو جہاں ان کی قدرتِ کلام اور زورِ بیان اور بعض محامد و محاسن کا نقش دل پر ثبت ہوتا ہے وہیں بعض ایسے میلانات بھی علم میں آتے ہیں جن کی تحسین آسان نہیں ہے۔ مثلاً نسل و نسب کا مبالغہ آمیز احساس۔ اپنے تفضل و استحقاق کا غیر معمولی یقین۔ سخت کلامی۔ جوشِ غضب۔ ان غیر مستحسن اوصاف کی اچھی توجیہ بھی ممکن ہے اگر وہ خطوط سامنے ہوں جن کے جوابات آپ نے لکھے ہیں۔ ان خطوں میں اگر واقعی ناشائستہ نوع کی اشتعال انگیزیاں ہوں تو ممدوح کی اشتعال پذیری اور سخت کلامی کے لئے جواز نکل آتا ہے۔

بہرحال ہم غلاموں کا یہ منصب نہیں کہ دامادِ رسولؐ کے مکتوبات پر جرح کر سکیں۔ ہاں یہ ضرور حق ہے کہ جن ٹکڑوں کو

آپ کی شانِ بلند کے خلاف سمجھیں انھیں الحاقی قرار دیدیں یا پھر یہ گمان کرلیں کہ راویوں سے چوک ہوئی۔

مجموعاً ان مکتوبات کے مطالعے سے ایمان کو غذا مہیا ہوئی ہے بشرطیکہ حُبِّ علی بغضِ معاویہ یا حبِ معاویہ بغضِ علی میں نہ بدلی ہوئی ہو۔ تِلْكَ اُمَّةٌ قد خلت لها ما كسبت وعلينا ما كسبنا۔

حضرت علیؓ کے بعض فقرے تو دل میں اترتے چلے جاتے ہیں اور وجدان جھوم اٹھتا ہے جیسے لا رأی لمن لا یطاع —— انّك لن ھابُ فی التقیہ اور ایسے ہی بے شمار۔

غیر مناسب نہ ہوگا اگر اب ان مقامات کی بھی نشان دہی کردیں جہاں بھول چوک نظر آئی۔

بڑے تبصرے نگار۔ طباعت و کتابت کی غلطیوں میں سر نہیں مارتے مگر ہم چھوٹے تبصرہ نگار ہیں اس لئے یہ دردسری بھی اکثر مول لیتے ہی ہیں۔ دراصل علمی و لٹریری کتابوں کو اعلیٰ سے اعلیٰ درجۂ صحت پر دیکھنا ہمیں بے حد محبوب ہے۔

آج کل ایک اور مصیبت بھی تجربہ میں آرہی ہے کہ بہتیرے الفاظ کا حلیہ پریس والے بگاڑ دیتے ہیں۔ چھپ کر آجائے تو پڑھئے اور سر پیٹئے۔ ضروری نہیں کہ کتاب میں پائی جانے والی ہر کتابتی غلطی کاتب یا مصحح کی غفلت کا ثمرہ ہو۔ پریس کی بدعنوانیوں کا بھی اس میں دخل ہوسکتا ہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب میں کتابتی غلطیاں دو طرح کی ہیں۔ ایک وہ جو اصل پاکستانی نسخے میں بھی موجود ہیں اور دوسری وہ جو صرف اسی نسخے میں ہیں۔ دونوں کو الگ الگ پیش کرنا مفید ہوگا۔ تجلی کی کچھ کاپیاں اب بھی کہیں نہ کہیں گھوم کر پاکستان پہنچ ہی جاتی ہیں۔ کیا بعید ہے کہ اسلامک پبلیکیشنز والے بھی تبصرے سے فائدہ اٹھالیں۔

بعض اغلاط کو ہم نے نظر انداز کیا مثلاً ایک ہی حرف پر ڈبل اعراب چھپ گیا یا کوئی اردو لفظ کتابت سے رہ گیا۔ ایسی غلطیوں کو ناشر خود ڈھونڈ کر اگلے ایڈیشن میں تلافی کرسکتے ہیں۔

زیرِ تبصرہ ایڈیشن کی غلطیاں :-

ص۲۴ وَحَمْزَةَ سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ۔

یہ دراصل حمزہؓ ہے اور سیّد کی یا پر زیر ہونا چاہیئے زبر غلط ہے۔

ص۵۱ :- وَمَنْعُوْنَا —— نون پر جزم نہیں فتح کا موقعہ ہے مَنَعُوْنَا۔

ص۶۶ :- وسرح منها الى الكوفة محمد ابن ابى بكر و محمد ابن جعفر :- یہاں دونوں جگہ لفظ محمد کی دال پر جر (زیر) غلط ہے فتح دینا تھا۔

ص۸۰ :- زیدُ ابنَ صُوحان : یہ دراصل ابنا ہے۔ ابن کا تثنیہ حضرت علیؓ نے سیحان اور زید دونوں کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ بالترتیب صوحان اور محمد وج کے بیٹے تھے۔

ص۸۲ :- یا جریرُ انطلقَ الی معاویۃ۔ قاف پر فتح کا محل نہیں۔ جزم کا محل ہے۔

ص۸۸ :- محونتی یہ کاتب نے عین کو حا بنادیا ہے۔ معونتی ہونا چاہیئے تھا۔

ص۸۹ :- فَادْخُلُ فیھما۔ الف پر فتح صحیح نہیں۔ جزم دینا چاہیئے۔ فَادْخُلْ۔

ص۹۵ :- تَنَمَّرُوْا نون پر پیش غلط ہے صحیح لفظ تَنَمَّرُوا ہے۔

ص۱۱۱ :- حتّٰی یاتِیْكَ رسولی۔ یاتی کی یا کا جزم کاٹ کر فتح بنا دیا جائے۔

ص۱۲۹ :- وخِفت ایک نقطہ زائد ہوکر ف کو ق بنا گیا لفظ ہے خِفْتَ۔

ص۱۳۲ :- قرظة بن كعب الانصاری۔ کعب کی با پر دو نہیں فقط ایک زیر ہونا چاہیئے۔ نیز اسی صفحہ پر یوم تخیر —— اعمالهم نظر آ رہا ہے۔ یہ بیچ کا ڈیش لایعنی ہے بلکہ نقصان دہ۔

ص۱۵۲ :- وتجدوا لکموا الظالمون۔ یہ دراصل لکمُ ہے جو لکموا چھپ گیا ہے۔

ص۱۶۵ :- وَقَتْلَ بن حسّان تا پر جزم کا محل نہیں۔ فتح دیا جائے (قَتَلَ)

ص۱۸۹ : حتّٰی تَمُوَّرا کا پیش اڑا کر فتح کیا جائے (تَمَوَّرَ)

وہ کتابتی اغلاط جو دونوں ایڈیشنوں میں مشترک ہیں درج ذیل ہیں :-

ص۲۴ :- الی معاویۃَ بنَ ابی سفیان ہمارے خیال میں

ابن کا نون یہاں مجرور ہونا چاہئے (بنِ)، یہ کتابتی سہو شاید نہ ہو کیونکہ آگے صفحہ ۴۰ پر بھی نون مفتوح ہی نظر آرہا ہے اور ۷۶ میں یہ خطا پھر اسی طرح مِنْ قِبَلِ قُرَیْظَۃَ بْنَ کعب پڑھنے میں آیا۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ محترم مرتب ہی اعراب دینے میں چوکے ہیں۔ چوک شاید نحوی قاعدہ کے اطلاق میں ہوئی ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ صفت وموصوف کا اعراب ایک ہی ہونا چاہئے لہٰذا معاویۃ اور قریظۃ پر فتح آیا تو ابن بھی مفتوح لکھ دیا گیا۔ حالانکہ ان الفاظ پر فتح تو اس لئے آیا ہے کہ غیر منصرف ہیں ورنہ حالت ان کی جری ہی ہے غیر منصرف نہ ہوتے تو فتح نہیں کسرہ آتا۔ صفت کا اعراب موصوف کی اصل حالت کے اعتبار سے تجویز ہوگا۔ جیسے :-

ارسل رسولاً الیٰ عثمانَ بنِ ابی العاصِ

یا رُوی عن عُبَادۃَ بْنِ الصَّامِتِ۔

ان دونوں مثالوں میں عثمان اور عُبادۃ غیر منصرف ہونے کی بنا پر مفتوح ہیں مگر الیٰ اور عن کی وجہ سے اصلاً مجرور ہیں لہٰذا ابن کے نون پر زیر ہی زیب دے گا زَبَر نہیں۔ اس کی مثال ۲۴ دیں خط کے عنوان ہی میں موجود ہے الیٰ قرظۃ بنِ کعب۔ یہاں ابن کو اپنے موصوف قرظۃ کی اصل حالت پر ہی محمول کر کے تو مجرور لکھا گیا ورنہ ظاہراً تو قرظۃ مفتوح ہے۔

صفحہ ۵۴:- وَ حُرِّمَتْ نَزَّالِ اقام اھل بیتہ :- یہاں ہماری کم علمی آفت بن گئی۔ ہماری موٹی سمجھ میں تو یوں آتا ہے کہ یہ نَزَّالِ (بر تشدید زا) ہونا چاہئے اور لام پر پیش آنا چاہئے۔ بہتر ہے کہ تحقیق کر لی جائے۔

صفحہ ۵۵:- اِنَّ اللّٰہ تعالیٰ ذِکْرُہٗ لما قبض نبیہٗ :- شاید ذکرہ کا محل نہیں ذَکَرَہٗ ہونا چاہئے اللہ یہاں معناً حالتِ فاعلی میں ہے نہ کہ حالتِ اسمی میں۔

صفحہ ۶۰:- وَ فَزِعْتُمْ الیکم لما حدث :-

فَزِعَ جب باب فتح یفتح سے آتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں ڈرنا۔ یہاں حضرت علیؓ فرما رہے ہیں کہ اے اہلِ کوفہ مجھ پر جب بھی کوئی افتاد پڑی یا آڑا وقت آیا ہے میں نے تمہاری ہی پناہ لی ہے۔ تم سے ہی فریاد چاہی ہے۔ تمہیں ہی مدد کو پکارا ہے۔ یہ مفہوم سمِعَ یسمع سے ادا ہوتا ہے فَزِعْتُ الیکم

صحیح ہے ۔ س کے فتح سے ۔ شاید غلط ہو۔

صفحہ ۱۰۱:- عند من یَّعِیبُہٗ :- سمجھ میں نہیں آیا کہ یا کو فتح کس عامل نے دیا۔ بظاہر تو اسے مضموم ہونا چاہئے (یُعِیبُ)

صفحہ ۱۴۶ حَجُرُ بن عدی : حا پر فتح غلط چھپ گیا پیش ہونا چاہئے۔ (حُجر)

صفحہ ۱۵۳:- بالغضب والفساد۔ نقطے کے اضافہ نے غصب کو غضب بنا دیا۔ یہاں غصب ہی ہونا چاہئے۔

صفحہ ۱۶۱:- کان الرّسول اباجرۃ الحنفیُّ۔ یہیں حنفی کے اعراب پر شبہ ہے۔ یہ رسول کی صفت نہیں ابوجرہ کی صفت ہے۔ غور کر لیا جائے۔

صفحہ ۱۶۶:- حتیٰ ینصرم عَنَّا حمارۃ القیظ۔

عنا مشدد ہونا چاہئے (عَنَّا)

کاش مکتبہ رحمانیہ والوں کا کارنامہ یہ ہوتا کہ علمی تفکر سے کام لے کر وہ اصل کے کسی سہو کا ازالہ کرتے مگر وہ ایسا نہ کر سکے اور سلوٹوں میں کچھ اضافہ ہی ان کے حصہ میں آیا۔

اب ہم دوسرے پہلوؤں کی طرف آتے ہیں۔ فاضل مرتب کے عمدہ پیش لفظ میں ایک فقرہ لائقِ اصلاح معلوم ہوا۔

"یہ ایک مسلّم حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کے علاوہ کسی انسان کو تمام صلاحیتیں عطا نہیں فرمائیں"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ انبیاء تمام صلاحیتوں سے متصف تھے "تمام" کا لفظ بڑا وسیع ہے۔ انبیاء کو صرف ان صلاحیتوں سے نوازا گیا جو ان کے کارِ نبوت کے لئے ناگزیر تھیں۔ باقی صلاحیتوں کے سلسلہ میں ان کا وہی حال تھا جو ابن آدم کا ہونا چاہئے۔ کسی میں صبر وضبط کم کسی میں زیادہ۔ کوئی بہت ذکی کوئی نہیں۔ صلاحیتوں کی فہرست تو بہت لمبی ہے۔ ضروری نہیں کہ ساری ہی صلاحیتیں ہر نبی کو عطا کر دی جائیں۔ ہمیں یقین ہے کہ مؤلف نے یہ مبالغہ دانستہ نہیں کیا۔ رَو میں لکھ گئے مگر غلو سے بچنا بہرحال احتیاط کا تقاضا ہے۔

۱۹ :- "حضرت علیؓ کی عمر کا دسواں سال تھا کہ ریگستان عرب سے آفتابِ رسالت نے طلوع ہو کر سارے عالم کو اپنی شعاعوں سے منور کیا"

یہ طرزِ تحریر پرانا ہو چکا۔ اس میں بس شعریت کا حسن ہے
یت کا نہیں جب حضرت علیؓ دس سال کے تھے تو آفتاب
لت کی شعاعیں بہت محدود دائرے میں ضوفشانی کر رہی تھیں
عالم تو ان شعاعوں کے دائرۂ کار میں بہت بعد میں آیا ہے۔
اللہ علیہ وسلم۔

چند مقامات پر ترجمہ بھی افہام و تفہیم کا طالب ہے۔

ص۳۶ :۔ اختار الاسلام دینا لنفسہ وملائکتہ
سُلہ اس کے ترجمے میں لنفسہ نظرانداز ہو گیا۔

ص۵۶ :۔ لتعرفنہم عما قلیل تطلبونک۔ اس عبارت
ترجمہ پھر سے دیکھنے کے قابل ہے۔

ص۹۲ :۔ وھو یماطلہ بالبیعۃ :۔ یہ فقرہ ترجمے میں
ل گیا۔

ص۹۵ :۔ "نہ جہاں تیزی مناسب احتیاط ہے ... "
مناسب اور احتیاط کا اجتماع اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ ان میں
ں ایک لفظ چن لینا تھا۔

ص۱۰۰ :۔ " اور انھیں یہ ظاہر نہیں کیا کہ مجھے تم نے
ا ہے "
فصیح زبان "ان پر ظاہر کرنا" ہے نہ کہ انھیں ظاہر کرنا

ص۱۰۱ :۔ حَتّٰی اِذَا فُعِلَ بِوَاحِدِنَا مَا فُعِلَ بِوَاحِدِهِمْ
یلَ الطَّیَّارُ فِی الْجَنَّۃِ وَذُوالْجَنَاحَیْنِ۔
ترجمہ یہ کیا گیا:۔

"ہم سے ایک کے ساتھ وہ ہوا جو کسی دوسرے
کے ساتھ نہیں ہوا (اسے)، ذوالجناحین (جنت
کا پرندہ) خطاب ملا"

یہاں چوک ہو گئی مترجم سے۔ حالانکہ اس کی گنجائش نہیں
وہ بے خیالی میں مَا کو نافیہ تصور کر گئے ہیں اور پھر
ن و سباق کے واضح تقاضے بھی نہ جانے کیوں انھیں
ہ نحوی غلطی پر متنبہ نہیں کیا۔ مَا یہاں موصولہ ہے اور صحیح
ہے :۔

"یہاں تک کہ وہی فعل جو دیگر مہاجرین و انصار
میں سے کسی بھی اور فرد کے ساتھ کیا گیا تھا جب

ہمارے خانوادے کے ایک فرد (جعفر طیارؓ)
کے ساتھ کیا گیا تو وہ جنت کا پرندہ اور ذوالجناحین
کہلائے۔"

مترجم پر مخفی نہیں کہ حضرت علی اپنے خاندان کے فضل و شرف کی ایک خاص دلیل پیش کر رہے ہیں۔ وہ کہہ رہے ہیں کہ دیکھو مہاجرین و انصار بھی خدا کی راہ میں شہید ہوئے اور صاحبِ فضیلت ہیں مگر ہمارے خانوادے کا ایک فرد حمزہؓ شہید ہوا تو اسے سیّدُ الشُّھَدَاء کا خطاب ملا اور رسول اللہ صلعم نے اس کی نمازِ جنازہ میں بھی نسبتاً خصوصیت برتی۔ اسی طرح کیا تم نہیں دیکھتے کہ جہاد فی سبیل اللہ میں ہاتھ تو صحابہ میں سے کتنوں ہی کے کٹے اور بیشک ان کو بھی اپنی جگہ فضیلت حاصل ہے مگر قطعِ ید کا یہ عمل جب ہمارے ایک آدمی (جعفر ابن طالب) کے ساتھ واقع ہوا تو اسے ذوالجناحین اور طائرِ بہشتی کا خطاب ملا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہم اللہ اور رسول کی نظروں میں زیادہ معزز ہیں۔

جو ترجمہ مذکورہ فقرہ کا مترجم نے کیا ہے وہ تو صورتِ استدلال ہی بگاڑ دیتا ہے اور خلافِ واقعہ بھی ہے اور حضرت علیؓ خود فرما رہے ہیں اَوَلَا تَرَیٰ اَنَّ قَوْمًا قُطِعَتْ اَیْدِیْھِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلِکُلٍّ فَضْلٌ (اے معاویہ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ انصار و مہاجرین میں سے بہتیرے افراد کے ہاتھ اللہ کی راہ میں کاٹ ڈالے گئے اور ان میں سے ہر ایک کو یقیناً فضیلت ہے) پھر یہ کیا کہنے کی گنجائش رہ جاتی ہے کہ حضرت جعفر کے ساتھ وہ ہوا جو کسی دوسرے کے ساتھ نہیں ہوا حالانکہ جو کچھ ہوا وہ قطعِ ید ہی تھا۔

فاضل مترجم نے غالباً مراد یہ لی ہے کہ طیّار اور ذوالجناحین کے خطاب پانے کا جو فعل حضرت جعفر کے ساتھ ہوا وہ کسی اور کے ساتھ نہیں ہوا۔ یہ مراد لی جا سکتی تھی، اگر حضرت علیؓ کے الفاظ اس کا ساتھ دیتے۔ لیکن پورے فقرے کے فریم میں اس مراد کی گنجائش نہیں نکلتی اور حتّٰی کے بعد جب اِذَا آ گیا تو مائے نافیہ کا نحوی جواز ہی ختم ہو گیا۔

ابھی جس فقرے اَوَلَا تَرَیٰ کا ترجمہ ہم نے کیا اس کے ترجمے میں بھی ذرا سی سلوٹ رہ گئی ہے۔ مؤلف کا ترجمہ یہ ہے۔

"یا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ کی راہ میں جن لوگوں

کے ہاتھ کئے ان سب کو فضیلت حاصل ہے۔"

اس ترجمہ سے وہ چیز بدل گئی ہے جسے حضرت علی دکھلانا چاہتے ہیں مختلف جہادوں میں صحابہ کے ہاتھ بیرگردنیں اسیر سبھی کچھ کٹتے رہے تھے جو معلوم بات تھی۔ حضرت علیؓ کے بھائی حضرت جعفرؓ کے ہاتھ کٹے تو یہ کوئی ایسا وقوعہ نہ تھا جو کسی صحابی کو پیش نہ آیا ہو، حضرت علیؓ اسی صورتِ حال کے پس منظر میں فرماتے ہیں کہ اے معاویہؓ تمہیں تو معلوم ہی ہے کہ انصار و مہاجرین کے ہاتھ جہاد میں کٹتے رہے ہیں۔ پھر یہ اعتراف وہ اپنے طور پر فرماتے ہیں کہ یقیناً وہ لوگ بھی محرومِ فضیلت نہیں تھے جن کے ہاتھ کٹے۔ اس اعتراف سے یہ جتانا مقصود ہے کہ میں ان لوگوں کا مرتبہ نہیں گھٹاتا۔ ان کی تحقیر نہیں کرتا۔

مگر مؤلف کے ترجمے میں یہ آخری ٹکڑا وَلِکُلٍّ فَضْلٌ اور بے محل پڑ اتر گیا ہے۔ اب مطلب یہ ہو گیا ہے کہ اے معاویہ مقطوع الید افرادِ قوم کو جو فضیلت ہے وہ تم دیکھ ہی رہے ہو۔ اَفَلَا تَرَیٰ کا مفعول اب فضیلت بن گئی نہ کہ قطع ید۔ حالانکہ وَلِکُلٍّ فَضْلٌ کا واؤ اس طرح مہمل ہو جاتا ہے۔ شاید اسی لئے مترجم نے اس واؤ کو نظر انداز ہی کر دیا۔

بہر حال اس مقام پر عبارت فہمی اور ترجمہ میں چوک ہوئی ہے یہ مفعول بدل جانے کا حادثہ خطاب کے پہلے فقرہ میں بھی پیش آیا غور کر لیا جائے۔

تبصرے کا حاصل یہ ہے کہ کتاب وقیع، لائقِ مطالعہ اور افادیت کی حامل ہے یہ الگ بات ہے کہ ہر انسانی کوشش سہو و خطا کے کچھ نہ کچھ جھول اپنے اندر ضرور رکھتی ہے تنزیہہ کاملہ تو بس اللہ ہی کا وصفِ مخصوص ہے۔

ہفت رنگ

مرتبہ: ضیا سعید • صفحات ۵۲ • لکھائی چھپائی اچھی۔ کاغذ عمدہ • قیمت ڈیڑھ روپیہ
• ناشر: مکتبہ شرف۔ ٹانڈہ۔ ضلع رام پور (یوپی)

یہ چند غیر معروف شعراء کے کلام ایک تعارفی خاکہ ہے۔ خاور شرقی، ضیا سعید، محسن بن عمران، اسرار الحسن ترمذی، خمار عزیزی، محمد شاکر عیش، مظہر عمران۔ ہر شاعر کا مختصر تعارف پھر نمونۂ کلام۔ گیٹ اپ سے سلیقہ جھلکتا ہے۔ اہلِ ذوق کے لئے اچھا تحفہ ہے ضروری نہیں کہ اچھے شعر صرف مشہور ہی شعراء کے یہاں ملیں۔ کتنے ہی اچھے شاعر گمنام رہ جاتے ہیں اس گلدستے میں بھی اچھے شعر عنقا نہیں ہیں ہمارا انتخاب۔

آپ تک رات گئے آنچ تو آتی ہوگی
ان سلگتے ہوئے سانسوں کی حرارت بھی (خاور)

اپنے افسانے کو اس طرح مرتب کیجے
بے وفائی کا ہر الزام مرے سر جائے (ضیا سعید)

اربابِ وفا شادہیں غم بھول گئے ہیں
شاید یہ تری زلف کے خم بھول گئے ہیں (〃)

یا میرے غمِ دل کا نہیں کوئی مداوا
یا مجھکو بھی اہلِ کرم بھول گئے ہیں (〃)

اور کچھ دیر ذرا بیٹھ کے ہنس لیں گا لیں
غم اٹھانے کو تو اک عمر پڑی ہے یارو (〃)

دکھ تو عزت و عظمت کے تحفظ کے لئے
اور پینے ہیں شہادت کے تمہیں جام ابھی (محسن)

کلیوں کے آنسوؤں کو بھی شبنم سمجھ لیا
ہم یوں فریبِ صبحِ بہاراں میں آ گئے (ترمذی)

وہ اپنے ذہن ہی کے تراشے ہوئے سہی
کتنے صنم ہیں آج مسلماں کے آس پاس (خمار عزیزی)

نہیں کچھ خبر تھا وہ کیسی جس کی نظر کا شعلہ برق وش
مجھے عیش اتنا خیال ہے مرے آشیاں سے گذر گیا (عیش)

عام معیارِ تبصرہ سے تبصرہ مکمل ہو گیا۔ ہم اسے تبصرہ نہیں بس اشتہار سمجھتے ہیں۔ دوسرا رخ بھی سامنے رکھ دیا جائے تب شاید تبصرہ کہہ سکیں۔

کتابت کے سہو کافی ہیں۔ خاور صاحب نے شعراء کے تعارف کی خدمت انجام دی ہے۔ نثر مجموعاً ان کی بری نہیں لیکن

جب کوئی چیز پریس میں لائی جائے تو کسی اہلِ نظر کو بھی دکھا لینی چاہیئے۔ بعض فقرے اصلاح طلب تھے

"اسلام ان تمام لوازمات نوعِ انسانی کو محیط کرتا ہے یا نہیں"

لفظ محیط کا محل نہیں تھا۔ محیط کرنا لغو ہے "احاطہ کرنا" اس کا بدل ہو سکتا ہے۔

"ابتدائی کلام حضرت احمق پھپھوندوی کا مرہونِ تلازہ ہے"

تلازہ تو کوئی لفظ ہی نہیں۔ اگر کاتب نے "تلامذہ" کا تلازہ لکھ دیا جب بھی بات نہیں بنتی "مرہونِ اصلاح" لکھنا تھا۔ یا پھر زیادہ اچھی بات یہ تھی کہ سادہ عبارت لکھتے "ابتداءً اپنا کلام فلاں صاحب کو دکھلاتے تھے"

شریک بزمِ شعراء میں سے ہر ایک کے بارے میں ہماری مجموعی رائے درج ذیل ہے۔

خاور شرقی کے اندازِ بیان میں ابھی الجھاؤ باقی ہے۔ الفاظ ان کے بلند خیالات کا ساتھ نہیں دے رہے ہیں۔ کافی مشق کے علاوہ کسی اچھے استاد کی رہنمائی بھی حاصل کرنی چاہیئے۔ بطورِ نمونہ چند اشارے۔

ہر بوالہوس کو. وقت کا یہ ہی کمال ہے
تعظیم اقتدار کریں آدمی کہیں

"یہ ہی" جائز تو ہے مگر بس جائز۔ فصیح بالکل نہیں ہے۔ اہلِ زبان "یہی" استعمال کرتے ہیں۔ پھر مطلب گنجلک ہے۔ نثر کر کے دیکھیئے گرامر ساتھ نہ دے سکے گی۔

کیا وہی خاور مری خودداریوں کا خون تھا
دیکھنے والے جسے نقشِ جبیں کہنے لگے

شاعر آخر کیا کہنا چاہتا ہے۔ "نقشِ جبیں" اس طرح استعمال ہوا ہے کہ مفہوم ہی متعین نہیں ہوتا۔ ننگی زمین پر پیشانی ٹیکنے سے جو نشان بنے بظاہر اسے بھی نقشِ جبیں کہہ سکتے ہیں لیکن شاعر کی مراد غالباً وہ نشان ہے جو سجدوں کے تسلسل سے ماتھے پر پڑ جاتا ہے۔ محاورے میں "نقشِ جبیں" نہیں کہلاتا لیکن اس کے بغیر شعر کا کوئی مطلب نہیں بنتا پھر شاعر اگر سجدہ گذاری کو اپنی خودداری کا خون تصور کرتا ہے تو سوالیہ انداز کا موقع کہاں تھا۔

بنا بنا کے صنم آرزو کے توڑ دیئے
صنم گری کی طبیعت بھی غزنوی ہی رہی

غزنوی بت شکن تھا مگر بت ساز نہیں تھا جو بت اس نے توڑے وہ اوروں کے تراشیدہ تھے مگر شاعر آرزو کے جن بتوں کو توڑ رہا ہے وہ خود اسکے ساختہ ہیں۔ لہٰذا غزنویت سے تشبیہ درست نہیں ہوگی۔ صنم گری اور غزنویت ایک دوسرے کی ضد ہیں پھر یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ صنم گری کی طبیعت بھی غزنوی ہی رہی۔

خاور صاحب میں سخن سنجی کی اچھی صلاحیت ہے یہ صلاحیت نکھر سکتی ہے اگر کسی صاحبِ نظر کو مشیر بنا لیا جائے اور شعر خوب سوچ کر کہا جائے۔

ضیا سعید اس مجموعے کے سب سے اچھے شاعر ہیں، الجھاؤ نہیں، خیالات کی جو بھی سطح ہے الفاظ بھی اسی سطح کے ہیں روانی اور چستی بھی ہے۔ بحیثیت مجموعی کچا پن ضرور ہے مگر پختگی کی منزل سے قریب۔

محسن صاحب بھی بُرے نہیں۔ ذرا تخیل کو بلند کر لیں۔ پیش افتادہ اور بار بار کے دہرائے ہوئے مضامین خوشگوار نہیں ہو سکتے۔

ترمذی صاحب شاید کم کہتے ہیں۔ کافی نو مشقی جھلکتی ہے غیر ضروری الفاظ سے شعر کا وزن پورا کرنا اکثر ابتدا ہی میں ہوا کرتا ہے۔

خمار عزیز بھی مشاق نہیں معلوم ہوتے۔ ہو جائیں گے رفتہ رفتہ۔ فی الحال ان کے اشعار بس برداشت کیے جا سکتے ہیں۔ جھومنا مشکل ہے۔

عیش صاحب تھوڑی ریاضت کریں اچھے لٹریچر کا مطالعہ بھی ریاضت ہی کے خانے میں ہے۔ مطالعہ انھیں بتائیگا کہ مثلاً لفظ "جنوں" اگر اعلانِ نون کے ساتھ بولیں تو وہ پاگل پن کے ہم معنے ہوگا حالانکہ وہ بھی جانتے ہیں کہ یہ تو شاعری میں جذبے کی شدت کے ہم معنی ہے اور مقام مدح میں استعمال ہوتا ہے۔ صرف اضافت کی صورت میں تو اعلانِ نون بجا ہے جیسے جنونِ عشق، جنونِ شوق۔

یا مثلاً ان کا مصرعہ

منزلِ عشق میں پہنچا ہے وہی راہِ رواں

اس میں "راہ رواں" مہمل ہے یہ بات مطالعہ سے عیاں ہو جائے گی۔ صحیح لفظ "راہ رو" ہے اور "رہ رواں" اس وقت بولتے ہیں جب جمع استعمال ہو اور اضافت کے ساتھ استعمال ہو۔ رہروانِ آزادی، رہروانِ محبت وغیرہ۔

مظہر عمران کے نمونۂ شعری چار صفحات پر ہیں مگر ہم اوپر اچھے شعروں کے نمونے میں ان کا کوئی شعر نہ لے سکے۔ یہ شاید ہماری کم علمی ہے۔ یا بدذوقی۔ وہ اللہ کے بندے الفاظ اور دروبست دونوں لحاظ سے اتنا مشکل کہتے ہیں کہ عقل چکرا جاتی ہے۔ سامع بوجھ محسوس کرتا ہے مثلاً

مرد شفق کا تصور جمالِ گل کا خیال

بجا ہے روئے منور کو آذری کا سلام

اب دیکھئے پتا نہیں چلا کہ آنجہانی آذر یہاں کیسے آ ٹپکے شاید مظہر صاحب کی مراد یہ ہوگی کہ محبوب کا چہرہ اتنا حسین ہے کہ اسے ماڈل بنا کر بُت تراشنے کی امنگ پیدا ہو سکتی ہے "آذری" ظاہر ہے تلمیحاً اس جمالیاتی حس کو کہہ سکتے ہیں جو حسین سنگی مجسموں میں نمودار ہو۔ "سلام" سے خوش آمدید، اہلاً وسہلاً مرحبا قسم کا خیر مقدم سمجھ میں آتا ہے۔ جو بھی ہو شعر اتنا گہرا اتر گیا ہے کہ مفہوم شاید ڈوب ہی گیا۔

لٹے لٹے سے مناظر اڑی اڑی سی ہنسی

ہماری بزم کی ہر برتری سے ملتے ہیں

گمان ہے کہ مظہر صاحب نے "ابتری" نظم کیا ہوگا۔ کتابت میں "برتری" بن گیا۔ مگر بس گمان ہی ہے یقین نہیں۔ ممکن ہے اپنی مشکل پسندی کے تحت انھوں نے "برتری" ہی سے کوئی معنی پیدا کرنے چاہے ہوں۔

اگر ابتری لکھنا تھا تو مطلب سمجھ میں آتا ہے گو کہ "ہر" پھر بھی فضول ہی ہے۔ ابتری ایک محیط کیفیت کا نام ہے اس میں تعدد کہاں۔

ستم ظریفیِ قسمت بھی دور نہ لے مظہر

جمالِ دوست کے پرتو خودی سے ملتے ہیں

دوسرے مصرعے کا جو کچھ مطلب ہو [illegible] کی ستم ظریفی کسے کہا جا رہا ہے۔ مفہوم شاعر ہی بطن شاعر۔

گردشِ ایام پہ رقصاں غزل کے ساز آ

بے ثباتی کے طلسموں سے مگر تو باز آ

جذبۂ وارفتگی گم ہو نیازِ عشق میں

بازوئے مشہود میں لے طاقتِ پرواز آ

فکرِ ملحد کے لئے رنگینیِ ہوش و خرد

قلبِ مظہر کے لئے لے صورتِ غماز آ

ہم کم سمجھوں کے لیے یہ اشعار چیستاں ہیں۔ کیا "گردِ ایام" کسی فرش یا اسٹیج کا نام ہے جس پر کوئی رقصاں ہوا ساز تو فقط بجتے ہیں۔ رقص بھی کرتے ہوں کبھی نہیں سنا۔ بے ثباتی کے طلسم کیا ہوتے ہیں۔ یہ بھی حل طلب ہے اور "باز آ" کا حکم "ساز" کو دیا جا رہا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ "بے ثباتی کے طلسم" کسی فعل و عمل کا نام ہے جس کا ارتکاب یہ "سازِ غزل" سے چلا جا رہا ہے۔

وارفتگی عشق کا ایک اسٹیج ہے (مرحلے کے مفہوم میں) جو وارفتگی اور نیازِ عشق دو الگ چیزیں کب ہوتی ہیں جو ایک دوسرے میں گم ہونے کا آرڈر دیا جائے "بازوئے مشہود" اور معمہ ہے۔

"فکرِ ملحد" کے ایک معنی تو ہیں مگر رنگینیِ ہوش و خرد سے جوڑ بہت باریک ہے جو نظر نہیں آتا۔ اس سے بھی بڑھ کر باریک "صورتِ غماز" کی ترکیب ہے۔ غماز چغلخور کو کہتے ہیں۔ لغوی معنی میں اشارے باز یا مشیر کو کہہ لیجئے۔ مگر مطلب یہاں کیا ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ پُرشکوہ اور وزن دار زبان استعمال کرنا ہے تو ایک اونچا فن۔ مگر اس کے لئے بڑی مہارت اور قابلیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جوش یا غالب یا اقبال یونہی نہیں بن جاتے۔ جو لوگ یہ خواہش رکھتے ہوں کہ وہ ذرا مشکل اور بھاری بھرکم شاعری کریں انھیں پہلے سیدھا سادھا کہنے کی مشق کرنی چاہئے۔ جیسے اقبال کی ابتدائی شاعری ہے۔ جب مہارت ہو جائے تب لغاتِ دقیقہ

کا جرم سمجھا ہیں۔ بلا شق دمزاولت اور بلا قدرت کلام موٹے موٹے الفاظ استعمال کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی قیمتی پتھروں اور دیگر سامانِ تعمیر کا ڈھیر لگا دے مگر تاج محل اور لال قلعہ بنانے کا فن اسے نہ آتا ہو۔ ظاہر ہے سونے کی سلاخ کو جبینِ عروس کا جھومر یا انگشت حنائی کی انگوٹھی تو نہیں کہہ سکتے۔ شاعری زیور سازی سے کم باریک فن نہیں ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ یہ کتاب ہم جیسے نالائق تبصرہ نگار کو نہ بھیجنی چاہئے تھی۔ جب معلوم ہے کہ ہم محض اشتہار نہیں لکھ سکتے تو کیوں سامانِ فضیحت کیا۔ خدا ہماری مغفرت کرے۔ ہم اپنی روش سے شاید کبھی باز نہیں آئیں گے۔

نجات کے بعد

مجموعۂ کلام یوسف ندیم • صفحات ۱۰۸ • لکھائی چھپائی قابلِ برداشت • مجلد تین روپے • ناشر: سروج پبلشرز ۵۳ سروج نگر۔ یوسف گڈھ۔ حیدرآباد ۵۰۰۰۴۵۰۔

یوسف ندیم جواں سال شاعر ہیں۔ انھیں "فخرِ اردو" کا خطاب ملا ہے۔ ان کی شاعری سے اندازہ ہوتا ہے کہ حساس، ذہین اور پُرجوش انسان ہیں۔ بے لوث اور ایثار پیشہ۔ کتاب کے آغاز میں جو تقاریظ ہیں ان سے بھی اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔

لیکن "محمود شکیل" صاحب کے اس انکشاف سے بڑا صدمہ ہوا کہ نیاز فتحپوری کی تصانیف اور نفسیات کی کتابیں پڑھ کر اسلام سمیت تمام مذاہب سے ان کا ایقان اٹھ گیا ہے۔ گو کہ انکشاف کا آخری ٹکڑا یہ ہے۔

"مگر وہ مذہب کی اساسی روح کے احترام
کو اپنا فرض خیال کرتے ہیں"

لیکن یہ کوئی چیز نہیں۔ ایک مسلمان دہریہ بن جائے تو اساسی روح اور احترام جیسے الفاظ محض تمسخر ہوتے ہیں جن کی کوئی قیمت نہیں۔ کاش ہم اپنے عزیز کو سمجھا سکتے کہ مذہب سے بیزاری دنیا کی سب سے بڑی حماقت ہے جس کے بعد بے عقلی کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ نیاز فتحپوری مرگئے۔ انھیں کیا کہا جائے۔ جدید علم النفس صرف تخمین و ظن ... ہے۔ عضویاتی دائرے میں اس پر کس حد تک اعتماد کر سکتے ہیں ... اخلاقی اور روحانی دائرے میں یہ سرتاسر بکواس ہے جس سے ... پراگندگی، تشکیک اور آوارہ مزاجی کے سوا کچھ نہیں ملتا۔ عزیز گر... کو ہمارا مشفقانہ مشورہ ہے کہ زندگی کا طول و عرض ناپیں ... سے سو سال۔ اس کے بعد لامحدود زندگی ہے۔ جاوداں اور ... سے بالاتر۔ کیا وہ آدمی عقلمند کہلا سکتا ہے جو انجام سے بے نیاز ... دنیا ہی کو سب کچھ سمجھ لے جوانی کا گرم لہو جب اپنی چنگاریاں ... دے گا تو ہمارے عزیز کے لئے مذہب بیزاری کا احساس ... شدید وبالِ جان بن جائے۔

ان باتوں کا تبصرے سے بے شک تعلق نہیں مگر برادرانہ جذبہ نے بے اختیار چند غیر متعلق سطور لکھوا دی ہیں کاش یہ ضائع نہ ہو جائیں۔

کتاب میں زیادہ نظمیں آزاد ہیں۔ ایسی آزاد کہ سر پیر تک کا پتا نہیں چلتا۔ یہ بات نہیں کہ یوسف ندیم پابند اشعار نہ کہہ سکتے ہوں۔ کچھ پابند اشعار بھی کتاب میں موجود ہی ہیں اور اچھے خاصے ہیں لیکن افتادِ طبع کا کوئی علاج نہیں۔ بے قیدی کے ساتھ اغلاق و ابہام اور جدت طرازی کا شوق آسمان کو چھو رہا ہے۔ یہاں تک کہ صحتِ زبان و لغت کی بھی قید اڑ گئی۔ اب مثلاً شروع ہی میں ایک عنوان نظر آیا "تناظیر" نہیں پتا چلا کہ کونسی زبان کا لفظ ہے۔ عربی میں "نظر" سے "تناظر" آتا تو ہے مگر اس کے معنی ہیں مل جل کر شفقت اٹھانا ایک دوسرے کے مقابل ہونا یا ایک دوسرے کو دیکھنا۔ یہاں اس مصدر کی جمع بنا کر کیا مفہوم لیا گیا ہے۔ یہ بس پہیلی ہی ہے۔

اشعار میں بھی غلط الفاظ یا الفاظ کے غلط استعمال کی کمی نہیں مثلاً۔

"ناصر کو کافر کا فتویٰ دیا"

"کفر کا فتویٰ" صحیح زبان تھی حالانکہ "کو" پھر بھی غلط ہی ہوتا ناصر کے خلاف کفر کا فتویٰ دیا۔ یا ناصر کو کافر ٹھیرایا۔ یہ تھی پڑھے لکھوں کی زبان۔

دوسری مثال:۔

"صدیاں صدیوں سے تلاشتی رہی ہیں جس کو"

اس سے قطع نظر کرنے مصرعہ "شاعری کے قبیل سے بہرحال نہیں ہے لفظ "تلاشتی" لٹریچر کی زبان نہیں "تلاش کرنا بولتے ہیں نہ کہ "تلاشنا"۔

تیسری مثال :-

"نظامِ تہضیم کی غلط روی سے آنتوں میں زخم
پڑ جاتے ہیں"

یہاں بھی اس سے قطع نظر کر لیجئے کہ یہ مصرعہ کیسے ہوا۔ تہضیم خدا جانے کہاں ندیم صاحب نے پڑھ لیا۔ ہضم سے انہضام آتا ہے اہتضام آتا ہے۔ تہضم آتا ہے تہضیم نہیں آتا۔ زبان سے دھینگا مشتی کو جدت طرازی کہنا مشکل ہے۔ "غلط روی" بھی یہاں بے محل استعمال ہوا۔ نظامِ ہضم کی خرابی کو "غلط روی" کا عنوان نہیں دے سکتے۔ یہ لفظ ایسی اشیاء کے لئے بول سکتے ہیں جن کے ساتھ حرکت اور انتقالِ مکانی کا تصور بھی وابستہ ہو۔ "رفتن" ہے ہی انتقالِ مکانی کا نام۔ معدہ ٹھیک ہو یا مریض بہرصورت اپنی جگہ فٹ ہے۔ وہ مقام نہیں بدل سکتا اس لئے اس کی کاردگی کا بگاڑ "غلط روی" نہیں کہلائے گا۔

چوتھی مثال :- "کولمبس کی چشم شہ پر"
چشم شہ مہملات میں سے ہے۔
یہ تو الفاظ کے چند نمونے ہوئے۔ فقرے بھی عجیب و غریب ہیں۔ جیسے :-

"مرض نامذکور کا لازمی اثر نظم تحسیم مضمحل نیم زندہ"
یہ ایک مصرعہ ہوا۔ اگلا مصرعہ "فرادی فرادی جدولوں کو بھوتو"
تیسرا مصرعہ: "مرضِ دیرینہ کے خاتمہ کا امکان روشن ہو گا"

شاعری تو خیر یہ ہے ہی نہیں۔ پیروڈی بھی نہیں کہہ سکتے۔ مطلب سمجھنے کے لئے مریخ سے قارئین لانے ہوں گے۔ ویسے کھینچ تان کے مطلب بنا ہی لو تو حاصل کیا۔

قلم ناگفتہ بہ شوخیاں کیسے کرتا ہے اس کا ایک نمونہ۔
میرے قلم کو بھی زکام ہو گیا ہے۔
یا شاید سوزاک
اور کاغذوں پر آتشک
ہیں بڑی کا دیر سے
کسی گوتم بدھ کا منتظر ہوں۔

یقین نہیں آتا کہ ایسی چیزیں بھی شاعری کے نام پر پیش کی جا سکتی ہیں ان میں مزاح کا بھی لطف نہیں ورنہ دل ہی بہل جاتا۔ گوتم بدھ زکام کو بھی روک دیتے ہوں یہ پہلی بار سننے میں آیا حیرت ثم حیرت۔

نظامِ عدل کی جگہ "نظامِ تعدیل" — خلوت کی جگہ "خرامت؟" — منظور — ناگزیر سڑک — شفقّت (قاف کی تشدید سے) — وشس سرکل — سبز محصوریت کیا کیا نوادرات نہ سامنے آئے۔

نصیحت کڑوی ہوتی ہے مگر کرنی ہی پڑے گی۔ کیا کریں دل کڑھتا ہے کہ اتنی اچھی صلاحیتوں کا خزان کن راہوں پر نکل گیا عزیز بھائی! موتیوں کو کیچڑ میں نہ بکھیریئے۔ آپ کی خداداد صلاحیتیں ہیرے بھی تراش سکتی ہیں یہ کیچڑے اور بر ورڑے کا ڈھیر آخر کیوں لگا رہے ہیں۔ خطابات عموماً فریب دیتے ہیں "فخرِ اردو" کی لاج رہ سکتی ہے اگر آپ جوش کو ہوش میں، سیمابیت کو باوقار ٹھیراؤ میں۔ پراگندہ خیالی کو انضباط اور مرکزیت میں تبدیل فرمانے کی کوشش کریں۔ کسی زبان کو بگاڑنا قابلِ فخر نہیں نہ طباعی اور جدت طرازی مذبوحی حرکات کو کہہ سکتے ہیں۔ شاعری کرنی ہو تو شائستہ اور معروف نوع کی کچھ پابندیاں قبول کیجئے۔ نہیں قبول کرتے تو نثر کیا بری ہے۔ الفاظ خواہ مخواہ گھڑے نہیں جاتے۔ ایجاد و اختراع کے کارنامے بھی کچھ بنیادی اصولوں سے مربوط ہوتے ہیں یہ نہیں کہ حسین چہروں پر تیزاب سے گل بوٹے بنایئے۔ دم پکڑ کر زبان کو الٹا لٹکا دینا لٹریچر پیدا نہیں کرتا خندۂ استہزاء کو جنم دیتا ہے۔

آپ نے کس محبت سے کتاب پر یہ الفاظ لکھ بھیجے ہیں
"اخلاص و عقیدت کے ساتھ ممتاز و منفرد اہلِ قلم
مولانا عامر عثمانی کی نذر"

ہم داد کے بجائے "بیداد" کا ارتکاب کر کے شرمندہ ہو رہے ہیں لیکن یقین کیجئے قلم سے زیادہ ہمیں علم "عزیز" ہے۔ قلم کی قیمت ہی کیا اگر اس کی باگ علم کے ہاتھ میں نہ ہو۔ علم چہار دیواری بناتا

ہے تاکہ جہالتیں صحن میں گھس کر غل غپاڑہ نہ مچائیں۔ آپ کے افکار و خیالات پر ہم نے تبصرہ نہیں کیا ان میں بہت کچھ لائقِ تحسین کے ساتھ ساتھ نظرِ ثانی کا بھی مستحق ہے۔ جھلاہٹ اور بے محل طنز و طعن میں کچھ نہیں دھرا۔ دنیا جیسی کچھ ہے ہوا کرے ہمیں یہ فکر کرنی چاہیئے کہ ہم کیسے بنیں۔ اگر دنیا کے بگاڑنے ہمیں بگاڑ دیا تو ہمارا انسانی شرف تنکے سے بڑھ کر کیا رہا جو طوفان کی رو میں بہا چلا جاتا ہے۔ عاقل را اشارہ کافی ست۔



ادب، مزاح، طنز، اسرار و تحیر، اور رعنائی و شگفتگی کا ایک دلچسپ مرقع ہوگا۔

بعید نہیں کہ یہ نمبر افسانوی ادب میں ایک سنگِ میل کی حیثیت اختیار کر جائے۔

حقائق

میں سوچ رہا ہوں گلشن کی تزئین کا ساماں کیا ہوگا
تخریب کا داعی ہر گُل ہے تعمیر کا ساماں کیا ہوگا

فیضانِ صبا سے خندہ بہ لب اک خارِ مغیلاں کیا ہوگا
آغوشِ خزاں کا پروردہ مانوسِ بہاراں کیا ہوگا

حالات سے ڈرنے والوں کو حالات کا عرفاں کیا ہوگا
ساحل پر بیٹھے رہنے سے اندازۂ طوفاں کیا ہوگا

تمئیزِ خیر و شر نہ رہی ادراکِ حق و باطل نہ رہا
اے اہلِ جہاں اس سے بڑھ کر پھر فتنۂ دوراں کیا ہوگا

بیکل ہے صبا، مغموم ہیں گل، فریاد بلب ہے ہر بلبل
آغازِ بہاراں جب یہ ہے انجامِ بہاراں کیا ہوگا

اسلام نے آکر بتلایا انساں کو مقامِ انسانی
اے اہلِ جہاں اس سے بڑھکر تہذیب کا احساں کیا ہوگا

ممکن نہیں تبدیلی آئے اشیائے جہاں کی فطرت میں
پتھر ہے بہر صورت پتھر یہ لعلِ بدخشاں کیا ہوگا

(محمد حسین فطرت۔ بھٹکلی)

○

عشق اِک جذبۂ جلال بھی ہے
عشق رنگینیٔ جمال بھی ہے

ہے ابوذرؓ کا جوشِ ایماں بھی
جذبۂ جرأت بلالؓ بھی ہے

فلسفی حل نہ کرسکے جس کو
عشق خود دار وہ سوال بھی ہے

عشق ہے اِک محبتِ صادق بھی
عشق محبوب خوش جمال بھی ہے

بحرِ ہستی کا گوہرِ تاباں
عشق اک دُرِّ بے مثال بھی ہے

شانِ معراجِ زندگیٔ بشر
زیست کی رفعت کمال بھی ہے

زخمِ دل بھی یہی ہے عاشق کا
زخمِ دل کا یہ اندمال بھی ہے

(محمد عبدالسمیع حافظ)

مسجد سے میخانے تک

یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ مُلّا ابن العرب مکی کے شہ پارے تھوڑے تھوڑے وقفے سے پڑھنا بھی لطف سے خالی نہیں ان میں تبسم کی چاندنی اور طنز کی کلیاں ہی نہیں افادیت بھی ہے وہ فقط محض برائے طنز و مزاح یا برائے مزاح پر بس نہیں کرتا بلکہ کسی اصلاحی مقصد پر بھی آپ کی توجہ منعطف کراتا ہے

قیمت جلد اول ——— چھ روپے

حصہ دوم ——— چھ روپے ۵۰ پیسے

کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟

دنیا بھر کے علماء و فضلاء کے فتوے اور فیصلے۔ ایک اہم کتاب جو موافق و مخالف ہر ایک کے لئے مفید اور دلچسپ ہے۔ قیمت ——— چار روپے ۴/-

دین و شریعت

اردو ایڈیشن ۔ مجلد ۴/۲۵

انگریزی ایڈیشن " ۱۲/-

قرآن اور حدیث

قرآن اور حدیث میں کیا ربط ہے؟ سنت کا مفہوم اور مقام کیا ہے؟ رسالت کسے کہتے ہیں؟ ان ہی جیسے دسیوں سوالوں کا مدلل جواب مولانا مودودی کے قلم سے ملاحظہ فرمائیں ۔ نیا ایڈیشن مع ڈسٹ کور۔ قیمت ——— دو روپے ساٹھ پیسے

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور انکی فقہ

اردو زبان میں پہلی بار ایک عمدہ اور جامع کتاب جو حضرت عبداللہ ابن مسعود پر لکھی گئی ۔ سوانح اور حالات ۔ غیر مجلد ——— سات روپے

فتوح الغیب

شاہ عبدالقادر جیلانیؒ کے وہ فرمودات جن کا مطالعہ دل و دماغ کو منور کرتا ہے ۔ حقائق و اسرار اور رموز و معارف عام فہم زبان میں ۔

قیمت مجلد ——— ساڑھے چار روپے

مکتبہ تجلی دیوبند (یو پی)



surma
سچے موتی
آنکھوں کی
پائیداری دینے والا۔
ایک تولہ
8/-
ڈاک خرچ
2-75
4-50

ماہنامہ تجلّی دیوبند

ایڈیٹر
عامر عثمانی

طلاق نمبر

سالانہ
Rs. 5/-



تجارتی سود تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے — جدید و قدیم دونوں علوم کی روشنی میں تجارتی سود پر گفتگو۔ زبان سلیس، اسلوب شگفتہ دلائل قوی، مواد محققانہ۔
قیمت ——— آٹھ روپے۔

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت — از:- مولانا تقی امینی۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، شریعت کے احکام زمانے کے تقاضوں اور تغیّر پذیر حالتوں کا لحاظ رکھتے ہیں تمام مواد حوالوں سے آراستہ۔ قیمت غیر مجلد — سات روپے۔

تاریخ دیوبند — یہ مشہور کتاب اب عمدہ اضافوں کے ساتھ چھاپی گئی ہے — دیوبند کی مکمل تاریخ۔ محققانہ اور دلچسپ۔ قیمت ——— آٹھ روپے۔

تفسیر رشیدی — مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے قلم سے بیس آیاتِ قرآنیہ کی قابل مطالعہ تفسیر عارفانہ اور محققانہ۔ قیمت — ڈھائی روپے۔

انفاسِ عیسیٰ — حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علیؒ کی تصنیفات سے تصوف و شریعت، اخلاق اصلاحِ معاشرہ اور دیگر بے شمار موضوعات پر دین و دانش کی روشنی میں دلچسپ اور روح پرور۔
قیمت ——— اٹھارہ روپے۔

مدارجِ سلوک — ڈاکٹر میر ولی الدین کی مفید کتاب۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔ اس کا مطالعہ آپ کے لئے مفید ہوگا۔ قیمت ساڑھے چھ روپے۔

مکتوبات مجدد الف ثانیؒ — حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے خطوط تمام اہلِ علم میں ایمان و معرفت اور شریعت و طریقت کا گنجینہ سمجھے گئے ہیں۔ سلیس اردو ترجمہ کی صورت میں انھیں پڑھیے
قیمت مجلد جلد اوّل — پندرہ روپے۔ جلد دوم — اٹھارہ روپے
جلد سوم — پندرہ روپے۔

نہایۃ التحقیق (اردو شرح) مسند ابوبکر صدیقؓ

یعنی جو کلام مبارک حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ سب کا سب یکجا۔ خوشی کی بات ہے کہ ایک مستند اور دقیقہ رس عالم نے مسند احمد بن حنبل کی اردو شرح کا مفید سلسلہ شروع کیا ہے اور اسی سلسلے کی پہلی کڑی نہایۃ التحقیق کے نام سے آپ کے سامنے ہے۔ یہ بڑے سائز کے ۵۷۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور قیمت صرف پندرہ روپے۔ بڑی اہم بات یہ ہے کہ فاضل شارح نے شروع کتاب میں ایک طویل مقدمہ دیا ہے جو تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہے اس میں انھوں نے اردو خواں طبقے کے لئے فنِ حدیث کی باریکیوں اور اصطلاحوں اور اصولوں کو پوری تحقیق کے ساتھ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ بلند پایہ کتابوں کا نچوڑ۔ فن حدیث کی معلومات کا بیش بہا خزانہ۔ امید ہے شائقین اس تحفۂ نادرہ سے فائدہ اٹھائیں گے۔
قیمت — اٹھارہ روپے (مجلد بیس روپے)

حیاتِ عبدالحیٔ — مولانا علی میاں کے خامۂ زرنگار سے ایک ممتاز عالم دین اور خادمِ ملت کی ایک ایمان افروز سوانح۔ قیمت مجلد — گیارہ روپے۔

وحدۃ الوجود — اہلِ معرفت کے مشہور مسلک "وحدۃ الوجود" پر محققانہ گفتگو حضرت مجدد الف ثانیؒ کا بیان اور اس کے اسرار۔
قیمت مجلد ——— ڈھائی روپے

مکاتیب گیلانیؒ — مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کے قابل قدر خطوط کا مجموعہ۔ معقول و منقول کا خزانہ۔ قیمت مجلد پلاسٹک — دس روپے۔
مجلد سادہ ——— آٹھ روپے۔

فضائلِ نماز — شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کی مشہور کتاب۔ عمدہ طباعت کے ساتھ۔ قیمت — ایک روپیہ ۲۵ پیسے۔

مکتبہ — تجلّی — دیوبند — (یوپی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ماہنامہ **تجلّی** دیوبند

چھبیسویں ۲۶ سال کا پہلا، دوسرا اور تیسرا شمارہ

مئی و جون و جولائی ۱۹۷۴ء

طلاق نمبر

امریکہ۔ انگلینڈ۔ نائجیریا۔ کنیڈا۔ فرانس۔ انڈونیشیا اور ملیشیا سے بذریعہ بحری ڈاک دو پونڈ۔ بذریعہ بحری ڈاک ۵ پونڈ۔ بحرین افریقہ۔ سعودی عرب قطر وغیرہ سے بذریعہ بحری ڈاک ایک پونڈ اور دس شلنگ۔ بذریعہ ہوائی ڈاک تین پونڈ

ایڈیٹر عامر عثمانی

سالانہ
پندرہ ۱۵/ روپے

اگر ○ اس دائرے میں سُرخ نشان ہے تو سمجھ لیجئے اس پرچہ پر آپ کی خریداری ختم ہے۔ یا تو منی آرڈر سے سالانہ قیمت بھیجیں یا وی پی کی اجازت دیں۔ آئندہ خریداری جاری نہ رکھنی ہو تب بھی اطلاع دیں۔ خاموشی کی صورت میں اگلا پرچہ وی پی سے بھیجا جائے گا جسے وصول کرنا آپ کا اخلاقی فرض ہوگا۔

وی پی سترہ روپے کا ہوگا۔ منی آرڈر بھیج کر آپ وی پی خرچ سے بچ جائیں گے۔

اس پرچہ کی قیمت
پانچ روپے

اسلامی پریس۔ دیوبند

فہرست

کہانی نمبر

مسلسل خاص نمبروں کی اشاعت جہاں ادارے کے لئے اچھا خاصا ایک مسئلہ بن گئی ہے وہیں قارئین کے لئے بھی شاید یہ ایک مسئلہ ہی ثابت ہو رہی ہو۔ اب خیریت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ یہ سلسلہ منقطع کر کے چند عام شمارے نکال لئے جائیں۔ چنانچہ "کہانی نمبر" کو فی الحال معلق رکھئے۔ یہ نمبر انشاء اللہ نکلے گا ضرور مگر چند ماہ بعد۔ جب تک شاید کوٹہ کا کاغذ بھی میسر آجائے۔

ویسے جن لوگوں کو اس نمبر کا خاصا شوق لگا ہوا ہے وہ پروگرام کو منسوخ نہ سمجھیں بس تھوڑا سا مؤخر تصور فرمائیں۔ دیر آید درست آید۔

حالات مجبور کر رہے ہیں کہ تجلی کے سالانہ چندے میں فوری اضافہ کیا جاتا۔ اسکے باوجود یہ طے کیا گیا ہے کہ ۳۱ اگست تک اضافہ نہیں ہوگا جو حضرات چاہیں اس دوران میں پندرہ روپے سالانہ کے حساب سے کئی سالوں کا چندہ بھیج سکتے ہیں۔ ان پر اگلے اضافے کا اثر نہیں پڑے گا۔

احوالِ واقعی

پچھلا شمارہ "نقد و نظر نمبر" آپ تک دیر میں پہنچا
الانکہ وہ ٹھیک وقت پر تیار ہو گیا تھا۔ اکثر حضرات
انتے ہوں گے کہ ریلوے ہڑتال کی بنا پر حکومت نے
ِ اپریل ہی سے ڈاک پر کچھ پابندیاں عائد کر دی تھیں
ر ۲۴ جون تک عائد رہیں۔ تجلی بھی ان کی زد میں آیا
ر آخر کار ۲۵ سے ۲۹ جون تک پوسٹ ہو سکا۔
الانہ خریداروں نے یہ ضرور محسوس کیا ہو گا کہ اب
ی پرچہ انھیں تھیلوں میں محفوظ وصول ہوا ہے۔ اس
ہتمام پر دفتر کا اگرچہ تین گنا خرچ آیا لیکن طے کیا
اہے کہ ہر ضخیم شمارہ تھیلوں ہی میں بھجوایا جائے گا۔
ابت و طباعت کی جن ستم ظریفیوں نے جان ضیق میں
ر رکھی ہے۔ ان پر بھی قابو پانے کی کوشش کی جا رہی
ہے۔ توقع ہے کہ زیر دست شمارے کی طباعت و تصحیح
پ نسبتاً بہتر پائیں گے۔

تجلی کا جو کچھ اختلال تھا وہ تو بدستور رہے ہی۔ کاغذ
نیا مسئلہ پورے طور پہ دردِ سر بن گیا ہے۔ کاغذ کا روپیہ
یلیف داخل کیا جا چکا۔ ادارہ ان تمام حضرات کا ممنون
جنھوں نے اپیل پر توجہ فرما کر اپنی اپنی بساط کے مطابق
ان سے نوازا۔ لیکن کاغذ کب ملے گا' یہ ابھی تک اندھیرے
ہے۔ عادت کے مطابق قلب ہمارا مطمئن ہے اور ناامیدی
یراہٹ کا کوئی سوال ہی نہیں۔ چنانچہ آپ دیکھ رہے
زیر دست شمارہ سفید ہی نیوز پرنٹ پر پیش کیا گیا
لیکن یہ کاغذ مطلوبہ مقدار میں میسر نہ آسکا اس لئے
امت کم رکھنی پڑی اور ضروری کالم محروم شمولیت
ہ۔ یا ر زندہ صحبت باقی۔ آئندہ انشاء اللہ وہی ہم ہیں
آپ۔ فی الحال طلاق نمبر جیسا خشک اور دماغ سوز

نمبر اس لئے نکالنا پڑا کہ فرض کا یہی تقاضا تھا۔ طلاق ہمارے پرسنل لا کا ایک جزو ہے۔ اس کے اجتماعی قانون کو اگر ہمارے اپنے ہی بزرگ اور احباب غلط اور ناکارہ دلائل کے ذریعہ تہہ تیغ کرنے پر آمادہ نظر آئیں اور کم علم عوام کے سامنے متعدد مقالے ایسے رکھ دیئے جائیں جو بظاہر قرآن و حدیث کی گواہیوں سے لبریز اور خوش نما دلائل سے معمور ہوں تو ایک ہم جیسے آدمی کا محض تماشائی بنا رہنا غفلت اور بے حسی کہلائے گا۔ ہم اگرچہ بہت ہی بے بضاعت ہیں اور ضرورت تھی کہ اونچے درجے کے علماء ان مقالات کا نوٹس لیتے لیکن گوناگوں وجوہ کی بنا پر اعلیٰ علیین والوں سے اس کی کوئی توقع نہیں اس لئے ہمیں بہرحال اپنی بساط کے مطابق یہ کام کرنا ہی پڑا۔ اثرات کیا ہوں گے۔ کس حد تک ہوں گے۔ یہ خدا جانے۔ ہمارا فریضہ دیانتداری کے ساتھ نقد کر دینا اور تحقیقی مواد سامنے رکھ دینا ہے۔ اسے ہم نے ادا کیا ہے۔ آپ پڑھکر دیکھیں۔ مقالہ نگاروں کے کسی بھی استدلال کو آپ اپنے پیروں پر کھڑا نہیں پائیں گے اور اس میں کوئی ہماری خوبی نہیں بلکہ ہم صرف سچائی کے نقیب ہیں۔ سچائی کو اس کے صحیح خد و خال کے ساتھ پیش کر دینا ہمارا ہنر نہیں۔ فن نہیں۔ کمال نہیں۔ ایک ڈیوٹی اور نوکری ہے جو خدا کے بندے اور رسولؐ کے غلام کی حیثیت سے ہمیں بہرحال ادا کرنی ہے۔

حسنِ ترتیب اور ایڈیٹنگ کی خامی نقد میں ضرور محسوس کی جائے گی مگر ہمارا عذر یہ ہے کہ یہ کسی کتاب کا معاملہ نہیں جس کی تدوین و تصنیف کے لئے آدمی کو عموماً کافی وقت ملتا ہے۔ یہ ماہوار پرچے کا معاملہ ہے۔ کاغذ کی کمیابی کے باعث ابتداءً خیال تھا کہ جزوی نقد کریں چنانچہ اسی خیال کی مناسبت سے جو کچھ لکھا کاتب کے حوالے کیا جاتا رہا۔ لیکن پھر ضمیر نے چٹکی لی کہ یہ تو ادھورا کام رہے گا۔ تکمیل پھر پر اٹھا کر رکھی تو کیا ضمانت ہے کہ فرشتۂ اجل مہلت ہی دیتا رہے۔ جو کچھ کرنا ہے کر ڈالو۔

ٹکی اتنی کارگر ہوئی کہ مقالات کو پھر سے پڑھا اور
ریثِ رسولؐ کے ساتھ مقالہ نگاروں کے بے رحمانہ سلوک
جون کے گھونٹ پیتے ہوئے ہر ہر ورق کا جائزہ لیا۔
ابت چونکہ ساتھ ساتھ چل رہی تھی اس لئے یہ ممکن نہیں
اکہ تمام مواد میں حسنِ ترتیب پیدا کیا جا سکے لیکن بحالتِ
جودہ بھی ہر ذی فہم اور منصف مزاج قاری اس
ے پر پہنچنے میں دشواری محسوس نہ کرے گا کہ مقالہ نگار
ضرات نہ تو اخلاص و دیانت کی کسوٹی پر کھرے اُترے
ں نہ انھوں نے وہ قرار واقعی مطالعہ کیا ہے جو اس
ع کی اہم بحث کے لئے ضروری تھا نہ وہ اپنی عقل و
ے کے ساتھ انصاف کر سکے ہیں۔ ابن قیم کی تقلید جامد
بس۔

اسی لئے ہم نے ابن قیم کے بعض وہ دلائل بھی کسوٹی
کھ لئے ہیں جن کا مقالہ نگاروں نے ذکر نہیں کیا۔ بڑا
اللہ کے سوا کسی کو زیبا نہیں۔ ہم تو ویسے بھی طفلِ
ب ہیں۔ عین ممکن ہے کہ نقد و نظر میں ہم سے بھی کہیں
ہوئی ہو۔ قلم کہیں ٹھوکر کھا گیا ہو۔ ذہن کو اونگھ
ہو۔ بے عیب ذات اللہ کی ہے۔ اپنی حد تک ہم
قالہ نگاروں کو اِس پوزیشن میں نہیں رہنے دیا ہے
ہ جواب کی ہمت کر سکیں لیکن کوئی صاحب اگر متین
نداز میں جواباً کچھ فرمانا ہی چاہیں تو ہم بشوق اسے
گے اور اپنی کسی بھی غلطی کا احساس کر لینے کے بعد
کے اعتراف میں پل بھر کی دیر نہیں لگائیں گے۔

ماہ گذشتہ "کہانی نمبر" کا اعلان کیا گیا تھا۔ دفعتاً
ق نمبر" بیچ میں آٹپکا۔ چلئے صبر آجاتا اگر اس کے
بعد "کہانی نمبر" کی نوبت آجاتی مگر ملا آج کل کون سے
پر پایا جاتا ہے اس کی کچھ خیر خبر نہیں۔ اُس جیسا
اور مستِ الست حیوانِ ناطق صفحۂ ہستی پر کم
آئے گا۔ سراغ رساں چھوڑ رکھے ہیں کہ اسے ڈھونڈ
رفتار کر کے لائیں۔ حاصل کیا نکلتا ہے یہ اگلے ماہ
بتایا جا سکے گا۔

زیرِ دست شمارہ انتظاماً تین ماہ پر مشتمل کر دیا گیا ہے
ممکن ہے اسی طرح نظم درست ہو۔ بجلی کا حال یہ ہے کہ
پرسوں (۹ رجون ۷۴ء) رات کے بارہ بجے گئی تھی۔ ۱۱ر
جون کی رات میں کچھ دیر کے لئے کوندی پھر صبح سے قبل ہی
رخصت ہو گئی۔ تادمِ تحریر یعنی ۱۳ر جون کی دوپہر تک جلوہ
طراز نہیں ہوئی ہے۔ "طلاق نمبر" کی متعدد کاپیاں پریس
میں ہیں۔ کون جانے کب چھپیں۔ واویلا اور فریاد کا موقعہ
نہیں شکر بھیج رہے ہیں کہ بجلی نام کی ایک چیز ابھی تک
پائی تو جا رہی ہے۔ سرے سے ناپید ہی ہو جائے تو کون
کسی کا کیا بگاڑ سکتا ہے۔ دوسری اشیاء کے بارے میں
بھی آپ یہی اندازِ فکر اختیار کیجئے۔ نقلی گھی سولہ روپے کلو
اور صابن کی ٹکیہ پونے دو روپے کی مل رہی ہے۔ یہ بھی بسا
غنیمت ہے۔ تعجب نہیں آنے والی نسلیں تعجب اور حسرت
سے کہا کریں کہ ہمارے ملک میں کبھی بجلی اور گھی اور صابن
نام کی چیزیں بھی ہوا کرتی تھیں۔ آزادی نے جیسی جیسی نعمتوں
سے نوازا ہے ان کا شمار کس کے بس میں ہے۔ اب ایک بہت
بڑی نعمت "ایٹمی توانائی" بھی میسر آگئی ہے۔ آگے آگے
دیکھئے ہوتا ہے کیا۔ امید لگی ہوئی تھی کہ "شملہ معاہدہ"
کے بعد ہند و پاک کے فاصلے کم ہو جائیں گے۔ مائیں اپنے
بیٹوں کو اور بہنیں اپنے بھائیوں کو دیکھ سکیں گی مگر سائنس
کے دورِ ترقی میں ان نیم جذباتی اور نیم اخلاقی قدروں کی
بھلا کیا اہمیت ہے۔ اہمیت ہے تو بمبار جہازوں اور ایٹمی
ہتھیاروں کی ہے فرعونیت اور ہٹلریت کی ہے۔ سیاست
اور ڈپلومیسی کی ہے۔ دل کو سہارا کچھ ملتا ہے تو اقبالؔ کے
اس شعر سے ملتا ہے:-

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اس شمارے کے صفحات

بظاہر اس شمارے کے ابتدائی آٹھ صفحات آپ کو

کم نظر آئیں گے۔ یعنی "احوالِ واقعی" پر بجائے ۹ کے ۱۹ کا ہندسہ نظر آئے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شروع کے لئے اشتہارات کی ایک کاپی لکھوائی تھی اور اسی کی مطابقت سے اگلی کاپیوں پر صفحات پڑے تھے لیکن بروقت کاغذ کی مطلوبہ مقدار مہیا نہ ہو سکنے کے باعث اشتہارات کی کاپی نکال دینی پڑی۔ بعض اگلی کاپیاں اس دوران میں چونکہ طباعت کے مرحلہ سے گذر گئی تھیں اس لئے باقی صفحات میں تبدیلی ممکن نہ تھی۔ حاصل اس کا یہ نکلا کہ بس اشتہارات والی کاپی شمولیت سے رہ گئی یہ تصور نہ کیا جائے کہ ابتدا میں آٹھ صفحات بینڈنگ کی بھول چوک کی نذر ہوئے ہیں۔ مضامین کے جملہ صفحات مکمل اور مسلسل ہیں۔

نو سو روپے کی چوری!

بظاہر یہ کسی تھرڈ کلاس ناول کا نام بھی ہو سکتا ہے مگر یہاں تو اسے ایک تازہ واقعے کا عنوان تصور فرمائیے۔ ۱۸ / جون ۶۳ء کی شب میں ایڈیٹر تجلی کی جیب سے نو سو کچھ روپے اور چند ضروری کاغذات کون کس طرح نکال کر چلتا بنا یہ کہانی دلچسپ بھی ہے اور عبرت خیز بھی۔ ابھی سنائی جاتی لیکن نہ سنانے میں ایک مصلحت ہے۔ یہ مصلحت بھی اور پورا واقعہ بھی اگلے شمارے میں ملاحظہ فرمائیں۔ بقول شخصے یہ "چور صاحب" ایک عظیم باپ کے عظیم بیٹے تھے! مہمان بن کر آئے اور ٹھیک اذانِ فجر کے وقت جیب صاف کر کے غائب ہو گئے۔

ایک ضروری تصحیح

کتابت شدہ کاپیاں پریس والے پہلے پتھر پر جماتے تھے اب جستی پلیٹوں پر جماتے ہیں۔ جماتے وقت بارہا ایسا ہوتا ہے کہ بعض الفاظ پلیٹ پر صاف منتقل نہیں ہو پاتے۔ انھیں بعد میں قلم سے اُبھارا جاتا ہے۔ اُبھارنے والے صاحب کو پریس کی اصطلاح میں "سنگساز" کہا جاتا ہے۔ سنگساز پہلے عموماً پڑھے لکھے ہوا کرتے تھے لیکن اب زیادہ تر صرف حرف شناس ہوتے ہیں۔ ان کا طُرۂ امتیاز یہ ہے کہ جاہل ہوتے ہوئے بھی خود کو عالم ہی تصور فرماتے ہیں اور اُڑے ہوئے الفاظ کو پلیٹ پر بجائے مسودے کے اپنی اٹکل سے درست کر دیتے ہیں۔ نتیجہ بارہا یہ ہوتا ہے کہ بجائے تصحیح کے غلطیوں میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اس کی مثالیں اب تو کچھ دنوں سے تجلی کے اکثر شماروں میں پائی جا رہی ہیں۔ چھپنے کے بعد صبرِ جمیل کے سوا چارہ نہیں تھا۔ جن غلطیوں کو قارئین محاورۃً خود ہی درست کر سکتے ہیں ان کی تصحیح کا اعلان تو ضروری نہیں ہوتا لیکن بعض غلطیاں علمی ہوتی ہیں ان کی تصحیح بہرحال ضروری ہے چنانچہ نقد و نظر نمبر (بابت مارچ و اپریل ۱۹۶۳ء) کی ایک غلطی کی تصحیح یہاں ملاحظہ فرمالیں۔

ص۲۲ کالم ۲ کی ابتدائی نو سطروں پر نظر ڈالئے۔ چار جگہ لفظ "مُکرِہ" ملے گا۔ چار میں سے تین جگہ (سطر ۱ و ۳ و ۹ میں) تو یہ مُکرَہ (را کے فتح سے) لکھا گیا تھا اور چوتھی جگہ (سطر ۶ میں) کُرۂ لکھا گیا تھا۔ چھپنے کے بعد جو نظر پڑتی ہے تو کُرۂ کی جگہ بھی "مُکرِہ" چھپا نظر آ رہا ہے اور تینوں مقامات پر "را" کا فتح جر سے بدل گیا ہے۔ بالکل ہی اوندھا مطلب۔ اپنا ہی سر پیٹنے کے علاوہ کیا کریں تھوڑا سا سکون مل جائے گا اگر آپ تصحیح ملاحظہ فرمالیں۔

کُرۂ اس دباؤ اور زبردستی کا نام ہے جو ہم کسی دوسرے پر کریں۔ اس سے اِکراہ ہے جس کے معنی ہیں مجبور کرنا۔ مُکرِہ اسم فاعل ہے (جبر کرنے والا) مُکرَہ اسم مفعول ہے (جس پر جبر کیا گیا) کَرَہ کے کاف پر اگر بجائے زبر کے پیش لگا دیا جائے تو اس کے معنی ہوتے ہیں وہ جبر جو آدمی خود پر کرے۔ طلاقِ مُکرَہ (را کے فتح سے) اُس طلاق کو کہتے ہیں جو کوئی ایسا شخص دے جسے طلاق دینے پر مجبور کیا گیا ہو۔

اعلان منجانب مکتبہ تجلی (دیوبند)

اب تک مکتبہ تجلی نے اپنی کسی بھی کتاب کی نہ قیمت بڑھائی تھی نہ ہی کمیشن کم کیا تھا۔ مگر کاغذ کی مزید گرانی نے مجبور کر دیا۔ لہذا یکم جون سنہ ۷۴ء سے مطبوعات مکتبہ تجلی اور مثل مطبوعہ کتابوں کی قیمت درج ذیل ہو گئی ہے نوٹ کر لیں۔ بعض کتابوں کا کمیشن بھی کم کرنا پڑا ہے وہ بھی نوٹ فرما لیں۔

نام کتاب	موجودہ قیمت	نام کتاب	موجودہ قیمت
ایمان اور آزمائش	-/۴۰	قرآن اور حدیث مجلد	۳/۵۰
اسلامی نظام ہی کیوں	-/۶۵	کیا ہم مسلمان ہیں اول مجلد	۳/۵۰
اپنی اصلاح آپ	-/۵۰	کیا ہم مسلمان ہیں دوم "	۵/-
اسلامی خطوط نویسی	۱/-	کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟ "	۵/-
بے پردگی اسلامی نقطۂ نگاہ سے	-/۶۰	کثرت آبادی کا علاج	-/۶۵
بدعت کیا ہے؟ مجلد	۶/-	کیا پردہ ملک کی ترقی	
بلاغ المبین "	۶/۵۰	میں رکاوٹ ہے؟	-/۳۵
تعزیہ علمائے اسلام کی نظر میں	-/۵۰	کمیونزم یا اسلام؟	-/۶۵
تحریک بابیت پر ایک نظر	-/۶۰	مسجد سے میخانے تک	
تفسیر سورۂ نور مجلد	۵/۵۰	اول مجلد	۸/-
تاریخ غلاف کعبہ	-/۵۰	مسجد سے میخانے تک	
تلاش راہِ حق مجلد	۳/۵۰	دوم مجلد	۹/-
تزکیۂ نفس "	۸/-	مولانا مودودی سے ملیے مجلد	۹/۵۰
تقلید کیا ہے؟	-/۸۰	مولانا مودودی اور تصوف "	۳/۵۰
جماعت اسلامی پر لگائے گئے		مسئلہ قربانی	
الزامات و تنازعی کا جائزہ	۴/۵۰	علم و عقل کی روشنی میں	-/۹۰
حسینؓ و یزید	۱/-	مسئلہ تعداد ازدواج	-/۶۰
تحقیق مزید بسلسلہ		مولانا مودودی اور جماعت	
خلافت معاویہؓ مجلد	۱۲/-	اسلامی انشی علماء کی نظر میں	۳/-
درس پیغمبرؐ "	۶/-	مقام صحابہؓ	۱/۲۰
ردّ بدعت	۲/-	وجد و سماع	۱/۷۵
مدرج تصوف مجلد	۵/-	التکشف مجلد	۳۰/-

نام کتاب	موجودہ قیمت	نام کتاب	موجودہ قیمت
فتوح الغیب مجلد	۶/-	اگر کوئی کتاب لکھنے سے سہواً	
شہدائے بدرؓ	۱/-	رہ گئی ہے تو کتاب دیتے وقت	
شہادت امام حسینؓ	-/۵۰	اسکی قیمت بتلا دی جائے گی۔	
عورت کیا کچھ کر سکتی ہے مجلد	۳/-		
فرعون و کلیم کی داستان کشمکش	۹/-	خلافت معاویہؓ و یزید مجلد	۸/-
قافلۂ سخت جان مجلد	۸/۵۰	نظام سلطنت (اکبر نجیب آبادی)	۱۰/-
سو بڑے آدمی "	۶/-	فصل الخطاب (" ")	۴/۵۰
عرب کا چاند ایک تاریک غار میں	۳/-	فلاح ملت	۵/-

اورنگ زیب عالمگیرؒ ہندوؤں کی نظر میں۔ غیر مجلد -/۴ مجلد ۵/۵۰

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

مسند امام احمد کی شرح مسند ابو بکرؓ۔ غیر مجلد -/۲۰ مجلد ۲۲/-

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

اعمال قرآنی ضخیم ایڈیشن (رف کاغذ) کتابت و طباعت نہایت عمدہ مجلد ۳/-

تفسیر حجرات علامہ شبیر احمد عثمانیؒ -/۷۵

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

فارسی کی پہلی کتاب عکسی مع ٹائٹل -/۶۵

تفہیم القرآن پارہ الٓمٓ ۴/۵۰

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

ہمارا دین حق " = ۲۵% قیمت ۳/-

ضروری نوٹ

بازار کی دیگر اشیاء کی طرح کاغذ اور سامانِ طباعت کی قیمتوں میں بھی استحکام نہیں ہے۔ اسی لئے کتابوں کے تاجر آئے دن اپنی مطبوعات کی قیمتوں میں تغیر و تبدل کرتے جا رہے ہیں۔ ہم خود بے بس ہیں لہذا اسے عین ممکن سمجھیے کہ اشتہارات میں جو قیمت دیکھ کر آپ کوئی کتاب طلب کر رہے ہیں تعمیل فرمائش کے وقت اسکی قیمت میں فرق آجائے۔ منیجر مکتبہ تجلی

صلی اللہ علیہ وسلم

عمر گذری ہے اسی فکر میں اے شاہِ اُمم
ایک ہی شعر تری شان کے قابل ہو جائے
پیکرِ جرم و خطا نام ہے جس کا عامر
وہ غلاموں کی کسی صف میں تو شامل ہو جائے

معتبر کچھ بھی نہیں زہد نہ تقویٰ نہ وفا
اِن کو جب تک تری تصدیق نہ حاصل ہو جائے
یوں تو ہر چیز سے اونچا ہے محبت کا مقام
شرط یہ ہے تری تائید بھی شامل ہو جائے

●

چاند سورج ستارے زمیں آسماں حشر تک بھول سکتے نہیں وہ سماں
پہلے پہلے تو ان سب کو آئی ہنسی، پھر تحیّر ہوا، دم بخود رہ گئے

جب اندھیروں کے پُرہول طوفان سے ایک تنہا دیا برسرِ جنگ تھا
دیکھتے دیکھتے مشرق سے مغرب تک، نور ہی نور تھا، رنگ ہی رنگ تھا

●

اس طرف ایک شیشہ تھا نازک بدن، اپنے ماتھے پہ گردِ یتیمی لئے
پھر ہوا یہ کہ زرہوں کے ٹکڑے اڑے، سنگ شیشے سے ٹکرا کے شق ہو گئے

اُس طرف کتنے لشکر زرہ پوش تھے، ہر زرہ پوش کے ہاتھ میں سنگ تھا
آب و گل کو تعجب تھا یہ کیا ہوا؟ برق حیران تھی، آسمان دنگ تھا

●

پھول کھلتے گئے، دیپ جلتے گئے، سنگ و فولاد و آہن پگھلتے گئے
سننے والوں کی کایا پلٹ ہو گئی، دفعتاً کیا سے کیا بن گیا آدمی

ایک درویش کے سازِ توحید میں، کیسی تاثیر تھی، کیسا آہنگ تھا
اس پہ جن و ملک رشک کرنے لگے، جو خود اپنے لئے باعثِ ننگ تھا

●

تم نے انساں کو نورِ بصیرت دیا، ذوقِ عبرت دیا، حسنِ تسخیر دیا
کتنے بے جان معبود، کتنے خدا، وہم کی کارگاہوں میں ڈھالے گئے

تم جو آئے تو دنیا کے دن پھر گئے، تم سے پہلے یہاں کا عجب رنگ تھا
عقل کس درجہ مفلوج و بیمار تھی، فکر کا دائرہ کس قدر تنگ تھا

●

یاد ایام! کہ اِک نور و ضیا کا بادل
بحرِ ظلمت سے اٹھا سارے جہاں پر برسا
ایک ذرّہ تھا مگر مہر کی صورت چمکا
ایک قطرہ تھا مگر بن کے سمندر برسا

آپؐ کے بعد فقط تیس برس گذرے تھے
کشتِ اسلام پہ اِک زہرِ مقطّر برسا
زہر وہ جس نے خلافت کا جگر کاٹ دیا
حیف صد حیف کہ پھر خون ہی اکثر برسا

●

ظالمو فتنہ گرو! وادیِ طائف سے کہو
ہوں ترے پاس اگر اور بھی پتھر برسا
لبِ معصوم پہ اُبھرے گا وہی ایک جواب
یا خدا! اِن پہ ہدایت کے گُلِ تر برسا

عامر عثمانی

●

علم ہے خاک بہ سر، زخم بہ دل، آہ بہ لب
جہل نے سر پہ سجائی ہے کلاہ و دستار

تین طلاقوں کا مسئلہ تنقید کی کسوٹی پر

...ث اوّل

ماہِ گذشتہ دو نمونے آپ دیکھ چکے جن سے دو اور چار کی طرح واضح ہوتا ہے کہ تین طلاق کے سمینار والے ...الہ نگار حضرات کس طرح یہ تہیہ کئے ہوئے ہیں کہ ...ائے انھوں نے قائم کر رکھی ہے اسے ہر قیمت پر ...ح باور کرادیا جائے خواہ علم و تحقیق کا کتنا ہی خون ...نا پڑے۔

اب ہم ان مقالات کے بعض دوسرے گوشوں ...تگو کرنا چاہتے ہیں تاکہ صحیح بات نکھر کر سامنے آجائے ...ہم اپنے فریضے سے سبکدوش ہو جائیں۔

...یسا کہ ذکر ہوچکا سب سے پہلا مقالہ مولانا سعید احمد اکبرآبادی ...ہے۔ موصوف کے بعض دلائل کی حیثیت آپ کے ...منے آہی چکی۔ اب بعض اور دلائل کا جائزہ لیا ...ا ہے۔

ممدوح نے ارشاد فرمایا:-

"ایک حدیث جس کی اسناد امام مسلم کی شرط پر ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دی ہیں تو آپ غیظ و غضب کے عالم میں کھڑے ہوگئے۔ ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظھرکم۔ (کیا ابھی جبکہ میں تم لوگوں میں موجود ہوں کتاب اللہ سے اس طرح کھیلا جائے گا"

بس اتنا کہکر ممدوح نے ایک اور روایت پر گفتگو شروع کردی ہے جسے ہم آگے زیرِ بحث لائیں گے۔ فی الحال اس پر کچھ عرض کرتے ہیں۔ انھوں نے یہ حدیث اپنے اس دعوے کو تقویت پہنچانے کے لئے پیش کی ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں ایک ہوتی ہیں۔ لیکن نہ جانے کیوں یہ تک بتانے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ یہ روایت انھوں نے کس کتاب سے لی ہے۔ حالانکہ آگے جو روایات وہ مسند احمد سے لے رہے ہیں ان کا حوالہ

بھی دے رہے ہیں۔ اس سے کچھ ایسا اندازہ ہوا کہ حدیث کا یہ فقرہ بس ان کی یادداشت میں تھا۔ کوئی کتاب بطور ماخذ سامنے نہ تھی جس کا حوالہ دیتے۔

بہرحال ہم عرض کرتے ہیں کہ یہ حدیث نسائی شریف میں آئی ہے اور مشکوٰۃ میں بھی نقل ہوئی ہے باقی پانچوں صحاح میں اس کا کہیں وجود نہیں فنی نقص اس میں یہ ہے کہ جو صحابی محمود بن لبید اسے رسول اللہ صلعم سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں حافظ ذہبیؒ اور امام نوویؒ جیسے فن رجال کے ائمہ نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ صحابی صرف اس لئے شمار کئے گئے کہ حضورؐ کے عہد مبارک میں پیدا ہوئے تھے اور ان کی نگاہیں حضورؐ کے دیدار سے مشرف ہوئی تھیں لیکن حضورؐ سے بات چیت کا بھی موقعہ میسر آیا ہو یہ ثابت نہیں۔ نہ قیاساً اس کے امکانات ہیں۔ پھر بتائیے اس روایت کو مرفوع کون مانے گا اور اس سے حجت کیسے پکڑے گا۔

دوسرا فنی نقص اس میں یہ ہے کہ خود امام نسائیؒ اسے درج کتاب کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ لا اعلم حدا رواہ غیر مخرمۃ بن بکیر عن ابیہ وقد قیل انہ لم یسمع من ابیہ (مجھے نہیں معلوم کہ سوائے مخرمہ بن بکیر کے کسی نے اسے روایت کیا ہو اور مخرمہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا)

گویا حدیث کی تخریج کرنے والے محدث خود اس میں بے اعتمادی کا صاف اعلان کر رہے ہیں اور بے اعتمادی کی وجہ بھی مضبوط ہے۔ سوائے مخرمہ راوی کے اسے کوئی روایت نہیں کرتا اور یہ مخرمہ اسے اپنے باپ سے روایت کرتا ہے حالانکہ واقفانِ حال نے یہ کہا ہے کہ اس شخص کو اپنے باپ سے کچھ سننے کا موقع نہیں ملا۔ ہو سکتا ہے اس کی کم عمری ہی میں باپ انتقال کر گیا ہو۔ ہو سکتا ہے دونوں میں زندگی بھر بُعدِ مکانی حائل رہا

ہو۔ بہرحال جو روایت احادیث کی کتبِ صحیحہ میں سے صرف نسائی میں پائی جا رہی ہے اور امام نسائیؒ خود اسکی صحت سے بدگمان ہیں اسے ایک اہم اور معرکۃ الآراء بحث میں مولانا موصوف کا اٹھا کر لانا اور ساتھ ہی یہ مرعوب کن فقرہ بھی لکھ دینا کہ "جس کی اسناد امام مسلمؒ کی شرط پر ہے۔" خدا جانے احساسِ ذمہ داری کی کس سطح سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ فقرہ بجائے خود فنی اعتبار سے محل بحث ہے۔ امام مسلمؒ یہ ضرور کہتے ہیں کہ ثبوتِ سماع شرط نہیں ہے مگر وہ یہ نہیں کہتے کہ عدم سماع کا ثبوت مل جائے تب بھی حدیث صحیح مانی جائے گی۔ یہاں امام نسائیؒ حرف قد داخل کر کے خبر دے رہے ہیں کہ قیل لم یسمع من ابیہ۔ یہ تو عدمِ سماع کا اثبات ہے۔ نہ کہ ثبوتِ سماع کا عدم۔ عام آدمی اس فرق کو نہ سمجھے لیکن کیا مولانا جیسا زیرک عالم بھی نہ سمجھے گا۔ یہ بات بالکل اور ہے کہ زید کا بکر سے سننا ثابت نہ ہو۔ اس صورت میں امام مسلمؒ حدیث کو رد نہیں کرتے لیکن جب یہ ثابت ہو رہا ہو کہ زید نے بکر سے سنا ہی نہیں ہے اور پھر بھی وہ اس انداز میں روایت بیان کر رہا ہے گویا اس نے بکر سے سنا ہے تو اسے تدلیس کہیں گے جو عیوب میں شامل ہے اور اکثر حالتوں میں روایت کو پایۂ اعتبار سے گرا دیتی ہے۔

ان دو فنی خامیوں کی موجودگی میں اس روایت سے استدلال محققانہ طریق نہیں۔ پھر اور دیکھئے۔ اس روایت میں حضورؐ کے غصّے کا ذکر ضرور ہے مگر یہ ذکر نہیں کہ آپ نے ان تین طلاقوں کو ایک قرار دیدیا ہو۔ یا کالعدم ٹھیرا دیا ہو۔ اللہ کے تعلیم فرمودہ حکیمانہ طریقے کو چھوڑ کر ایک وقت میں تین طلاقیں دے ڈالنا بات ہی غصّے کی تھی۔ لیکن غصہ تو حضورؐ کو اس وقت بھی آیا تھا جب عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دیدی تھی۔ اس حدیث کا ذکر بعض مقالات میں بھی موجود ہے اور صاحب مشکوٰۃ نے اسے بخاری و مسلم سے نقل کیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں فتغیظ فیہ رسول اللہ صلعم (پس حضورؐ کو اس بات پر غصہ آیا) غصہ بجا تھا کیونکہ یہ فعل ہدایتِ شرعی کے خلاف کیا گیا تھا لیکن تمام

اہلِ علم کو معلوم ہے کہ طلاق کو آپ نے کالعدم نہیں ٹھیرایا بلکہ واقع مانا اور ابن عمرؓ نے اس سے رجوع کیا۔ اسی لئے جمہور علمائے حق اس پر متفق ہیں کہ حالتِ حیض میں طلاق پڑ جاتی ہے تو کیا اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا غلط ہوگا کہ تین طلاقوں کے بیک وقت دیئے جانے پر حضورؐ کا غصہ ان کے واقع ہو جانے میں حائل نہیں ہوتا۔ روایت میں یہ نہیں کہا گیا کہ غصے کے بعد حضورؐ نے یہ فرمایا ہو کہ تین طلاقیں نہیں پڑیں حقیقت میں آپ کو غصہ آتا ہی نہیں اگر تین طلاقیں بس ایک ہوتیں۔ فعلِ عبث پر غصہ آنا زیادہ قرینِ قیاس نہیں ہو سکتا۔ غصہ آیا ہی اس لئے کہ اس شخص نے اللہ کی ہدایت کے خلاف تین طلاقیں دے ڈالیں اور اس کا موقعہ کھو دیا کہ غصہ اُتر جانے پر رجوع کر سکے۔

بہرحال حضورؐ کے غصہ کا ذکر کر کے اس طرح بات گول کر دینا گویا غصہ ثبوت ہے اس بات کا کہ تین طلاق نہ پڑی ہوں مغالطہ دینا ہے جب کہ ابن عمرؓ والی صحیح و مسلم حدیث علانیہ کہہ رہی ہے کہ حضورؐ کی خفگی کے باوجود طلاق پڑنے سے رُکی نہیں۔ وہ تو ایک دی تھی۔ اگر تین دی ہوتیں وہ بھی ضرور پڑ جاتیں۔

بحث ثانی

مولانا تحریر فرماتے ہیں :-

"مسند احمد بن حنبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں اور پھر ان کو اس کا شدید غم اور صدمہ ہوا تو آں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا۔ "تم نے طلاق کس طرح دی"۔ رکانہ نے جواب دیا "میں نے تین طلاقیں دی ہیں" آپ نے پھر دریافت فرمایا "کیا ایک مجلس میں؟" انھوں نے جواب دیا "جی ہاں ایک مجلس میں"۔ آپؐ نے فرمایا تو یہ تو ایک طلاق ہوئی تم اسے واپس لے لو۔" رکانہ کا بیان ہے کہ اس ارشادِ نبویؐ کے مطابق میں نے رجوع کر لیا۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی روایت کی روشنی میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی رائے یہی تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ طہر میں الگ الگ ہونی چاہیئے اور یہی طلاق سنت بھی ہے۔"

پہلا معروضہ یہ ہے کہ یہ حدیث رکانہ فقط ایک مسند احمد ابن حنبل ہی میں تو نہیں آئی بلکہ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی میں بھی آئی ہے اور شارحین حدیث میں امام نوویؒ جیسے بلند پایہ شارح نے شرح مسلم میں بھی اس پر کافی لکھا ہے اور دیگر علماء بھی اس پر تفصیلی گفتگو کرتے چلے آ رہے ہیں۔ کیا تحقیقِ حق کا تقاضا یہی تھا کہ سب کتابوں اور ائمہ فن کی وضاحتوں کو نظر انداز کر کے فقط مسند احمد سے متن اٹھا کر اس طرح اس کا ترجمہ کر دیا جائے گویا اپنے دعوے کے حق میں کوئی بالکل نئی اور قطعی چیز لے آئی گئی ہے ہم ابھی عرض کریں گے کہ تحقیق کی روشنی میں اس روایت کی کیا پوزیشن ہے۔

دوسرا معروضہ یہ ہے کہ اگر واقعی معاملہ اتنا ہی صاف ہوتا جتنا مولانا باور کرانا چاہتے ہیں اور حدیث کا ٹھیک ٹھیک مطلب وہی ہوتا جو موصوف کے ترجمے سے ظاہر ہو رہا ہے تو پھر قدرتی بات ہے کہ کم سے کم امام احمد ابن حنبل کا تو مسلک و مذہب یہی ہوتا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق ہوتا لیکن موصوف کو معلوم ہے اور اسی مقالے میں وہ خود اس کا اقرار بھی کر رہے ہیں کہ امام احمدؒ بھی وہی رائے رکھتے ہیں جو باقی ائمہ کی ہے یعنی تین دیں تو تینوں پڑیں گی اور اسی کے مطابق وہ فتویٰ بھی دیا کرتے تھے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں بھی متعدد ثقہ روایات سے ثابت ہے کہ وہ ایک وقت میں دی ہوئی متعدد طلاقوں کے نفاذ کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔ موطا

امالک وغیرہ میں ان کا صریح فتویٰ موجود ہے جسکی صحت
ایت پر تمام ائمہ فن کا اتفاق ہے۔
کیا پھر ہم یہ سمجھیں کہ امام احمدؒ بھی اور ابن عباسؓ
ں اپنی معروف شان وعظمت کے باوجود شریعت کے
ی سے کہ خود انھیں جس فیصلہ پیغمبرؐ کا اچھی طرح علم ہے اس
ے مطابق رائے رکھنے اور فتویٰ دینے کے عوض وہ اس
ے خلاف رائے رکھتے اور فتویٰ دیتے ہیں؟
اگر یہ باور کرنا ممکن نہیں تو پھر خود بخود ظاہر ہوجاتا
ہے کہ یہ حدیث رکانہ اور بعض اور روایات خود امام احمدؒ
نزدیک بھی یہ ثابت نہیں کرتیں کہ حضورؐ نے ایک وقت
ی تین طلاقوں پہ ایک کا حکم صادر فرمایا ہو۔ انھیں تحقیق
دقیق کے بعد یقیناً اطمینان ہوچکا ہے کہ حضورؐ نے ایسا
صلہ نہیں دیا اسی لئے وہ تین کے تین ہی ہونے کا فتویٰ
یتے ہیں۔ اور ابن عباسؓ کے بارے میں بھی یقین کرلینا
بڑتا ہے کہ وہ اسی کو درست سمجھتے ہیں ورنہ کیا مجال تھی کہ
شارع علیہ السلام کی مخالفت کرتے۔ لہٰذا وہ تمام روایتیں
جن سے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ ابن عباسؓ کے نزدیک حضورؐ
نے تین طلاقوں کو ایک قرار دیا کرتے تھے درحقیقت کوئی
وزن نہیں مصداق اور محمل رکھتی ہیں۔
یہ اتنی سامنے کی بات ہے کہ خود مولانا کا ذہن اس
ی طرف منتقل ہوجانا چاہیئے تھا لیکن وہ چونکہ ہر قیمت
پر اپنی رائے کی وکالت کا ارادہ فرماچکے ہیں اس لئے
اپنے استدلال کی کمزوریوں کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

حقیقت کیا ہے

اس حدیث رکانہ کی علمی و استدلالی حیثیت واضح
کرنے کے لئے ہمیں اپنے عام قارئین کو ایک خاص اصطلاحی
لفظ سے آگاہ کرنا ہوگا۔
عربی میں ایک لفظ آتا ہے بتّ جس کے متعدد
معنی میں سے ایک معنی ہیں کاٹ ڈالنا۔ اس پر الف لام
داخل کرکے جب طلاقِ البتّہ کہتے ہیں تو اس کا مفہوم
ہوتا ہے وہ طلاق جو رشتۂ نکاح کو کاٹ ڈالنے والی
ہو۔ طلاق کی آج ہمارے یہاں تین قسمیں ہیں۔ طلاقِ
رجعی۔ طلاقِ بائن۔ طلاقِ مغلظہ۔ رجعی تو وہ طلاق ہے
جس میں شوہر بہ آسانی رجوع کرسکتا ہے۔ مثلاً ایک
یا دو طلاقیں صاف الفاظ میں دیں تو اس سے طلاقِ
رجعی واقع ہوئی۔
بائن وہ طلاق ہے جو اشاروں کنایوں میں دی گئی
ہو۔ اس سے رجوع کی اجازت نہیں البتہ دوبارہ نکاح
کرسکتے ہیں جب کہ مطلقہ راضی ہو۔ اور مغلظہ وہ طلاق
ہے جس میں بغیر حلالہ کے دوبارہ نکاح بھی نہیں کرسکتے۔
یہ اس وقت واقع ہوتی ہے جب تین طلاقیں دے
ڈالی جائیں۔
پہلے صرف دو اصطلاحیں رائج تھیں۔ رجعی اور
بائن۔ بائن کا اطلاق مغلظہ پر بھی ہوجاتا تھا اور غیر
مغلظہ پر بھی۔ اسی کے مرادف ایک اور بھی اصطلاح
تھی طلاقِ بتّہ۔ اس سے مراد وہی طلاق ہوتی تھی جس
سے رجوع ممکن نہ ہو۔ گویا اس نے رشتۂ نکاح کو کاٹ
ڈالا۔ اس طرح طلاقِ بائن اور طلاقِ بتّہ ایک ہی چیز
کے دو نام تھے۔
اس تفصیل کو اچھی طرح ذہن نشین کرلینے کے بعد اب
اس بحث کی طرف آیئے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو کیسی
طلاق دی تھی جس سے حضورؐ نے رجوع کا اذن صادر
فرمایا تھا۔
ابوداؤد شریف میں پہلے تو اس روایت کو ابن
جُریج کے توسط سے بیان کیا گیا ہے جس میں ایک فقرہ
ایسا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین طلاقیں دی گئی
تھیں۔ لیکن آگے وہ اس روایت کو دوسری سند سے بیان
کرتے ہیں جس میں رکانہ کا واقعہ ان کی اولاد ہی بیان کر
رہی ہے۔ اور اس اولاد کا نام سند میں موجود ہے۔ اس
روایت میں یہ نہیں ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں بلکہ
یہ ہے کہ طَلَّقَ امرأتَہٗ اَلْبَتَّۃَ (اس نے اپنی بیوی کو

طلاق البتہ دی) اور امام ابوداؤدؒ اس روایت کے آخر میں ارشاد فرماتے ہیں:-

وھذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانۃ طلق امرأتہ ثلاثاً۔

یہ روایت ابن جریج کی اس روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں کہا گیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں۔

٭ ٭ ٭ ٭

اس کی دلیل امام ابوداؤدؒ یہ دیتے ہیں کہ ابن جریج والی روایت میں واقعہ جن لوگوں کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے وہ رکانہ کے گھر والوں میں سے نہیں ہیں جبکہ واقعہ گھریلو نوعیت کا ہے اس کے برخلاف اس روایت میں اصل راوی رکانہ کے گھر والے ہیں اور ان کے نام بھی موجود ہیں لہٰذا اس طرح کے واقعے کو زیادہ صحیح طور پر یہ گھر والے ہی جان سکتے ہیں نہ کہ باہر والے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث رکانہ میں "تین طلاقوں" کا لفظ قابل اعتبار ہے ہی نہیں بلکہ صحیح لفظ "البتہ" ہے اور اسی لئے صاحب مشکوٰۃ نے اپنے یہاں ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی کے حوالوں سے یہی "البتہ" والی روایت نقل کی ہے جس کا پورا متن ابھی ہم پیش کرتے ہیں۔

اس فرق سے کیا نتیجہ نکلا، یہ سمجھنا مشکل نہیں۔ جو روایت مولانا نے مسند احمد ابن حنبل سے لی ہے یا ابوداؤدؒ نے ابن جریج کی سند سے بیان کی ہے اس سے تو بیشک یہ متبادر ہوتا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں اور حضورؐ نے انھیں رجوع کا حکم دیا جس کا صریح مطلب یہ ہوا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں اللہ کے رسولؐ نے تین نہیں مانیں بلکہ ایک مانی۔

لیکن جب معلوم ہو گیا کہ "تین طلاقوں" والی روایت بھروسے کے قابل نہیں ہے بلکہ طلاقِ بتہ والی روایت قابلِ اعتماد ہے تو یہ بات تحقیق طلب رہ گئی کہ طلاق کس طرح دی تھی۔

تین طلاقوں کی بھی دو شکلیں ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ شوہر صاف الفاظ میں کہے "میں نے تجھے تین طلاقیں دیں۔" دوسرے یہ کہ وہ جوش کی حالت میں کہتا چلا جائے "تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے۔" پہلی شکل میں تو نیت کی بحث نہیں اٹھے گی کیونکہ صاف تین کا عدد بولا گیا تو نیت آپ سے آپ ظاہر ہو گئی۔ ہاں دوسری شکل میں نیت کی بحث اٹھے گی کیوں کہ بعض دفعہ زور اور تاکید کے لئے بھی الفاظ دہرائے جاتے ہیں جیسے:-

"ہاں ہاں میں وہاں گیا تھا۔ گیا تھا۔"

یہاں تکرار کا منشا یہ نہیں ہے کہ دو مرتبہ گیا تھا بلکہ صرف تاکید اور شدّتِ اظہار پیش نظر ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جوش کے عالم میں کوئی شخص طلاق دے اور بطور تاکید اسے دہراتا چلا جائے۔ ذہن میں یہ بالکل نہ ہو کہ ایک سے زائد طلاق دے رہا ہوں۔ یہ طلاق بھی ظاہراً طلاقِ بتہ ہی ہے لیکن فی الحقیقت اسکی صحیح حیثیت نیت اور ارادے کا علم ہونے کے بعد ہی متعین ہوتی ہے۔ اگر نیت تین طلاق دینے کی تھی تو اسے طلاقِ بتہ کہیں گے اور تین کی نہیں تھی تو رجعی کہلائیگی۔

رکانہ نے اپنی بیوی سے یہ نہیں کہا تھا کہ تجھ پر تین طلاق۔ بلکہ حالتِ جوش میں لفظِ طلاق کو تین بار دہرا گئے تھے جس کا ثبوت ابھی آپ نے امام ابوداؤدؒ کے ریمارک میں بھی دیکھا اور ذیل کی صحیح ترین روایت میں بھی دیکھئے۔ صاحبِ مشکوٰۃ چار کتب حدیث کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔

عن رکانۃ بن عبد یزید انہ طلق امرأتہ سھیمۃ البتۃ فاخبر بذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال واللہ ما اردت الا واحدۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ

رکانہ بن عبد یزید سے منقول ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاقِ بتہ دی پھر حضورؐ کو اس سے مطلع کیا اور کہا کہ خدا کی قسم میرا ارادہ ایک ہی طلاق کا تھا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ کیا واقعی تم اللہ کی قسم کھا کر کہتے

ما اردت الا واحدۃ فقال رکانۃ واللہ ما اردت الا واحدۃ فردھا الیہ رسول اللہ (مشکوٰۃ - باب الخلع والطلاق)

ہو کہ ارادہ ایک ہی طلاق کا تھا رکانہ نے جواب دیا بیشک حضورؐ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ ارادہ ایک ہی کا تھا تب حضورؐ نے مطلقہ کو اسی کی طرف پھیر دیا (یعنی رجوع کی اجازت مرحمت فرما دی)

٭ ٭ ٭ ٭ ٭

اس سے درج ذیل نتائج حاصل ہوئے :-

ایک یہ کہ رکانہ نے بہ الفاظِ صریح تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ اگر وہ بیوی سے یہ الفاظ کہہ چکے ہوتے کہ تجھ پر تین طلاق تو عقل ونقل کے کسی بھی قاعدے سے یہ گفتگو ہی نہ آتی کہ نیت کیا تھی اور کیا نہیں تھی مسلمات میں سے ہے کہ نیت کا سوال اس وقت اٹھتا ہے جب قول دو مختلف مفہوموں کا محتمل ہو۔ صاف الفاظ میں ایک عدد بول دینے کے بعد کوئی شخص یہ کہے کہ میری نیت اس عدد کے مطابق نہ تھی تو دین اور دنیا کا کوئی ضابطہ اس کے قول کو لائق توجہ نہ سمجھے گا۔ رکانہ نے حالتِ جوش میں لفظ طلاق تین بار دہرا دیا تھا جس میں یہ بھی گنجائش تھی کہ تین طلاقوں کی نیت ہو اور یہ بھی کہ نیت ایک ہی کی ہو۔ زبان فقط جوش کی بنا پر رواں ہو گئی ہو۔ اسی لئے انھوں نے قسم کھائی کہ میری نیت ایک کی تھی اور حضورؐ نے اس قسم کا اعتبار فرما لیا۔

دوسرے یہ کہ اگر تین کا لفظ بولے بغیر طلاق کا لفظ تین بار دہرایا جائے اور نیت تین ہی کی ہو تو تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔ اگر نہ پڑتیں تو اللہ کے رسولؐ آخر دوبارہ کیوں رکانہ سے قسمیہ تصدیق لیتے کہ تیری نیت کیا تھی۔ یہ تصدیق طلب کرنا نصِ قطعی ہے اس بات کے لئے کہ ایک وقت میں تین بار لفظِ طلاق دہرا دیا جائے اور نیت تین طلاقوں کی ہو تو تین پڑ جائیں گی۔

تیسرے یہ کہ جب تین کا عدد زبان پر لائے بغیر تین کی نیت سے لفظِ طلاق کو ایک مجلس میں دہرانا تین طلاقیں ڈال سکتا ہے تو واضح طور پر "تین طلاق" کے الفاظ بول دینا بدرجۂ اولیٰ تین ڈال دے گا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک تلوار اگر کپڑے میں لپٹی ہوئی ہو کر بھی شاخ کو کاٹ سکتی ہے تو ننگی ہو کر بدرجۂ اولیٰ کاٹ دے گی۔ نیت مخفی شے ہے یہ اگر اللہ کے رسولؐ کی نظر میں مؤثر تھی تو کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص صاف صاف تین کا عدد بول کر اپنی نیت کو نذر گا کر دے اور یہ مؤثر نہ ہو۔ ذخیرۂ حدیث میں ایک بھی مثال ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی شخص نے ایک مجلس میں صراحتہً تین طلاقیں زوجہ کو دی ہوں اور رسول اللہؐ نے رجوع کی اجازت مرحمت فرما دی ہو نہ ایسی کوئی مثال موجود ہے کہ تین بار لفظ طلاق دہرا کر یہ اعتراف کر لیا ہو کہ نیت بھی تین ہی کی تھی اور حضورؐ نے اسے ایک طلاق قرار دیا ہو۔

اسی لئے ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور آج بھی لکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص حالتِ جوش میں لفظ طلاق کو دہراتا چلا جائے اور پھر وہ حلفیہ بیان کرے کہ میری نیت تین کی نہیں تھی بلکہ جوش میں دہراتا چلا گیا تھا تو یہ فیصلہ اور فتویٰ دینا ممکن ہوگا کہ ایک ہی طلاق پڑی۔ گو کہ ایسا فتویٰ آج کل بڑی مضرت اپنے اندر رکھتا ہے۔ لوگوں کے نزدیک حلف کی پہلی سی اہمیت نہیں رہی ہے نہ خدا کا خوف اتنا ہے۔

بہر حال جس حدیث رکانہ کو مولانا اکبر آبادی نے اپنے موقف کی دلیل بنایا ہے وہ علم وتحقیق کے کسی بھی قاعدے سے ان کے لئے مفید نہیں۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ ابنِ جریج والی یا مسند احمد والی روایت لفظاً درست ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رکانہ نے تین کا عدد بولا تھا۔ لفظِ طلاق کو جوش میں تین بار دہرا دینا بھی تو ایسا ہی عمل ہے جس کے بارے میں کوئی سننے والا کہہ سکتا ہے کہ تین طلاقیں دی گئیں۔ پھر غور فرمایئے مولانا کی نقل کردہ روایت ہی میں حضورؐ کا یہ سوال موجود ہے کہ "تم نے طلاق کس طرح دی؟" اگر ایک وقت کی متعدد طلاقیں اُس زمانے میں ایک ہی ہوا کرتی تھیں تو بغیر کسی تحقیق وتدقیق ہی کے حضورؐ فرما دیتے کہ پریشان کیوں ہوتے ہو۔ ایک وقت

میں تین طلاقیں نہیں پڑا کرتیں۔

علاوہ ازیں رکانہ کو "شدید غم اور صدمہ" آخر کیوں تھا۔ مولانا اور ان کے ہم رائے حضرات بڑے شد و مد سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زمانِ رسالت میں اور پورے دورِ صدیقیؓ میں اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں تو کوئی بتائے رکانہؓ شدید صدمہ و غم میں مبتلا کیوں ہوئے اور حضورؐ کی خدمت میں یہ بتانے دوڑے کیوں آئے کہ میری نیت ایک ہی طلاق کی تھی۔

دورِ جہالت میں طلاق کا کوئی بھی عدد ایسا نہیں تھا جس پر حقِ رجوع ختم ہو جاتا ہو۔ ایسا تو کوئی تصور ہی نہیں تھا کہ فقط دو طلاقوں تک حقِ رجوع ہے تیسری پر ختم ہے۔ اب دورِ رسالت آتا ہے اور بقول مقالہ نگار حضرات کے اب فرق کچھ واقع ہوتا ہے تو یہ کہ قرآنی ہدایت کے مطابق تین طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں تب حقِ رجوع ختم ہوگا۔ یہ اب بھی نہیں ہوتا کہ ایک وقت میں کوئی تین دیدے تو تین واقع ہو کر حقِ رجوع ختم کر دیں۔ پھر آخر رکانہ کو یا کسی کو بھی اس وقت ایک وقت میں تین طلاقیں دینے کے بعد یہ فکر اور غم کیسے لاحق ہو سکتا ہے کہ میرا حقِ رجوع ختم ہو گیا۔ میں بیوی کو پھر سے اپنا نہیں بنا سکتا۔ رکانہؓ کو شدید غم اور صدمہ اگر ہوا تو اسی سے صاف ظاہر ہے کہ انھوں نے ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو تین ہی تصور کیا۔ ایسا تصور کیونکر ممکن ہے اگر صورتِ واقعہ وہی رہی ہو جس کا دعویٰ مقالہ نگار حضرات کرتے ہیں۔ ایسا تصور اسی وقت ممکن ہے جب کہ بمعقول وجوہ کی بنا پر یہ یقین رکھتے ہوں کہ قرآن نے جو ہدایت دی ہے اسے نظر انداز کر کے اگر ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے ڈالی جائیں تب بھی وہ تین مان لی جائیں گی۔

جس وقت حضورؐ نے یہ دریافت فرمایا کہ "تم نے طلاق کس طرح دی" اس وقت حضورؐ کے علم میں یقیناً یہ بات تھی کہ رکانہ بیک وقت طلاقیں دے کر آئے ہیں۔ ایسا نہیں تھا کہ حضورؐ یہ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ تم نے بیک وقت دی ہیں یا تین مختلف طہروں میں۔ رکانہ کا پریشان حال آنا اور آتے ہی قسم کھانا قطعیت کے ساتھ بتا رہا ہے کہ جو کچھ پیش آیا ہے دفعتاً پیش آیا ہے۔ تین مہینوں میں ایک ایک کر کے تین طلاقیں دی ہوتیں تو یہ رکانہ کے آنے اور قسم کھانے کا واقعہ ہی پیش نہ آتا۔ حضورؐ صاف دیکھ رہے ہیں کہ رکانہ دفعتاً ایک کام کر آیا ہے۔ اب اگر ایک وقت کی متعدد طلاقیں مسلم طور پر فقط ایک ہی ہوا کرتیں تو آخر حضورؐ کی طرف سے کیسے اور کس طرح کا سوال ہی کیوں پوچھا جاتا۔

"ایک ہی مجلس" والے سوال و جواب کی کوئی تصدیق دوسری قوی روایات سے نہیں ہوتی۔ درایۃً بھی یہ خلافِ قیاس ہے۔ آخر جب حضورؐ کو معلوم ہی ہو چکا کہ رکانہ اچانک ایک اقدام کر آئے ہیں پھر "مجلس" کا کیا سوال تھا۔

نیز مجلس کی بحث اس لئے بھی غیر ضروری ہے کہ مقالہ نگاروں کا موقف تو یہ ہے کہ تین طلاقیں صرف اسی صورت میں مانو جب وہ قرآن کی ہدایت کے مطابق تین مہینوں میں الگ الگ دی گئی ہوں۔ مجلس تو ایک ہی دن میں دس بار بدل سکتی ہے۔ مجلس والے ٹکڑے کو تھوڑی دیر کے لئے درست ہی مان لیا جائے تو گویا خود حضورؐ کے سوال و جواب نے یہ ثابت فرما دیا کہ تین کا پڑنا صرف طریقِ قرآنی میں محدود نہیں بلکہ تین مختلف مجلسوں میں بھی پڑ جائینگی چاہے یہ مجلسیں ایک ہی دن میں بدل گئی ہوں۔

رہا امام احمدؒ کا یہ فرمانا کہ عبداللہ ابن عباسؓ کی رائے یہی تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ طہر میں الگ الگ ہونی چاہئے اور یہی طلاق سنت بھی ہے تو ایک ابن عباسؓ ہی کی کیا تمام علمائے خلف و سلف کی رائے یہی ہے کہ طریقِ قرآنی کا اتباع کرنا چاہئے اور ایسا ہی کرنا پسندیدہ ہے۔ ہم احناف کے نزدیک تو اس طریقے سے انحراف سخت گناہ کی بات ہے مگر بحث گناہ و ثواب کی نہیں پڑنے اور نہ پڑنے کی ہے۔ یہ رائے تو نہ امام احمدؒ کی

تھی نہ ابنِ عباسؓ کی کہ کوئی نالائق بیک وقت تین طلاقیں دے بیٹھے تو وہ پڑیں ہی گی نہیں۔

مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ میں نے اپنی زوجہ کو اک دم سو طلاقیں دے ڈالی ہیں۔ ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ تین طلاقیں واقع ہو جانے کی بنا پر بیوی تجھ سے آزاد ہو گئی اور باقی ستانوے اس بات کا ثبوت ہو ئیں کہ تو اللہ کی آیات سے تمسخر کا مرتکب ہوا ہے۔

امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور فتویٰ بایں طور نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے آکر بتایا کہ میرے چچا نے میری چچی کو تین طلاقیں دی ہیں۔ حضرت موصوف نے جواب دیا کہ تیرے چچا نے اللہ کا گناہ کیا اور شیطان کے پیچھے چلا لہٰذا اللہ نے بھی اس کے لئے کوئی در کھلا نہیں چھوڑا۔ یعنی بیوی ہاتھ سے گئی۔ تینوں طلاقیں واقع ہو گئیں۔ یہ فتویٰ ابو داؤد میں بھی موجود ہے۔

حدیثِ رُکانہ کی عملی تشریح بعض اکابر علماء ایک اور طرح بھی کرتے ہیں۔ یہ کہ جس طرح کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے کہ میں نے تجھے طلاقِ مغلّظہ دی۔ یا میں نے تجھے طلاقِ بائن دی اسی طرح رُکانہ نے اپنی زوجہ سے یوں کہا تھا کہ میں نے تجھے طلاقِ البتّہ دی۔ یعنی لفظِ طلاق کو تین بار نہیں دہرایا تھا بلکہ لفظِ بتّہ کا استعمال کیا تھا۔ یہ لفظ چونکہ طلاقِ مغلّظہ کے لئے وضع نہیں ہوا نہ شریعت ہی نے اسے تین طلاقوں کے لئے اصطلاحی جامہ پہنایا اس لئے گنجائش تھی کہ نیت کا سوال اٹھے اور تجسس کیا جائے کہ اس لفظ کو ادا کرنے والے کا قلبی ارادہ کیا تھا۔ ادا کرنے والے صاحب رُکانہ حضورؐ کی بارگاہ میں قسم کھا کر کہتے ہیں کہ میرا ارادہ ایک ہی طلاق کا تھا۔ حضورؐ اس پر یہ نہیں کہتے کہ تمہارا ارادہ کچھ بھی رہا ہو ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑتی ہے تین نہیں بلکہ دوبارہ تصدیق چاہتے ہیں کہ کیا واقعی ایک کا ارادہ تھا؟ یہ تصدیق طلبی اس کے سوا کوئی معنی نہیں رکھتی کہ فتوے کا مدار تمہارے صحیح جواب پر ہے۔ اگر تم نے واقعی ایک طلاق کا قصد کیا تھا تو ایک پڑی ورنہ تین پڑیں۔ تین اس لئے پڑیں کہ لفظِ بتّہ کاٹ ڈالنے کے مفہوم کا حامل ہے اور جب استعارہ وکنایہ کے بغیر صاف لفظِ طلاق استعمال کیا تو رشتۂ نکاح اسی وقت پوری طرح کٹے گا جب تین طلاقیں پڑ جائیں۔ غور فرما لیا جائے کہ کیا یہ سب کچھ رسول اللہؐ کے جواب اور رویّہ میں صاف صاف موجود نہیں ہے؟ کیا ذرا بھی شک اس بات میں کیا جا سکتا ہے کہ رکانہ کی نیت لفظ بتّہ سے تین طلاقوں کی ہوتی تو تین ہی پڑ جاتیں۔ حضورؐ کی تصدیق طلبی نعوذ باللہ فعلِ عبث تو نہیں ہو سکتی۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ایک وقت میں بہرصورت ایک ہی طلاق پڑ سکتی ہو اور حضورؐ خواہ مخواہ قسمیں دلائیں کہ بتاؤ تمہاری نیت کیا تھی۔

غرض رکانہ کی طلاقِ بتّہ کی عملی تشریح چاہے پہلی شکل میں کی جائے یا اس دوسری شکل میں۔ یہ بہرحال ثابت ہے کہ تین طلاقیں بیک وقت پڑ جاتی ہیں اگر طلاق دینے والے کا ارادہ تین ہی ڈالنے کا ہو۔ یہ ارادہ تصدیق طلب ہوتا ہے اگر الفاظ تین کے لئے واضح نہیں ہیں اور تصدیق سے بے نیاز ہوتا ہے اگر الفاظ واضح ہیں۔ مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے طلاقِ مغلّظہ دی تو اب اسی طرح نیت کی بحث نہیں اٹھے گی جس طرح "تین" کہنے کی صورت میں نہ اٹھتی کیونکہ مغلّظہ بھی تین طلاقوں کے لئے صریح ہے اور صریح میں نیت بھی صریح ہوا کرتی ہے۔

فنّی پہلو

یہاں تک ہم نے عام فہم علمی و عقلی رخ سے گفتگو کی۔ اب یہ بھی ضروری ہے کہ خالص فنی رُخ سے کچھ عرض کریں۔ ہر ہوشمند جانتا ہے کہ علم الحدیث ایک زبردست فن ہے جسے ماہرین ہی صحیح طور پر برت سکتے ہیں۔ یہ نہیں کہ جس نے دو بول پڑھ لئے وہ احادیث کی صحت، ضعف اور دوسر

غامض پہلوؤں پر دادِ تحقیق دینے کا اہل بن گیا۔ ہم بے حد رنج کے ساتھ کہنے پر مجبور ہیں کہ مولانا سید احمد مدیر "زندگی" کے علاوہ جتنے بھی مقالہ نگار ہیں انھوں نے یا تو فن حدیث پڑھا ہی نہیں ہے یا پڑھ کر بھلا دیا ہے یا پھر انھوں نے یہ سوچ رکھا ہے کہ عام لوگ فن کیا جانیں جو منھ میں آئے کہتے چلے جاؤ کس کی مجال ہے جو زبان پکڑے۔ یہ الزام بہت سخت ہے۔ لیکن قارئین اگر صبر اور توجہ کے ساتھ ہماری جملہ معروضات گوش گذار کرلیں گے تو انشاء اللہ وہ اس الزام کو بے دلیل نہیں پائیں گے۔

مدیر زندگی کو ہم نے مستثنیٰ اس لئے کہا کہ وہ بہرحال سوادِ اعظم ہی کے موقف و مسلک کے حامی ہیں لیکن ہماری ناچیز رائے میں کچھ سلوٹیں ان کے یہاں بھی پائی جارہی ہیں۔ بعض نتائج نکالنے میں ان سے بھی چوک ہوئی ہے۔ اجماع کو وہ بھی محلِ نظر سمجھ رہے ہیں۔ زندگی رہی تو انشاء اللہ دوسرے مقالات سے فارغ ہو کر ہم ان کے مقالہ پر بھی کچھ عرض کریں گے۔

ابتداءً ہمارا ارادہ اتنے مفصّل نقد کا نہیں تھا لیکن جب جائزے کے ارادے سے بغور مقالات کو پڑھا تو دل و دماغ اور ضمیر و وجدان سب چیخ اٹھے کہ یہ تو کعبہ کے پاسبان ہی کعبہ کی دیواریں توڑنے میں لگ گئے ہیں۔ یہ تو علم الحدیث کی جڑیں کھودی جارہی ہیں اور علم کے نام پر بے تہہ علمِ کلام کا ایسا کھیل کھیلا جارہا ہے جس کی حقیقت کو اگر ہم نے احساس و ادراک کے باوجود نہ کھولا تو اللہ تعالیٰ ہم سے سخت حساب لے گا اور ہو سکتا ہے دنیا ہی میں ہمیں وہ ظلم و جہالت سے چشم پوشی کی یہ سزا دے کہ ہمارا علم اور ہماری صلاحیتِ نقد ہم سے سلب کرلے۔ بے حد افسوس کی بات ہے کہ اسکولوں کالجوں کے معیارِ تعلیم کی پستی اور زوال پذیری کا رونا تو تھا ہی مگر اب ہمارے ان علماء کا بھی معیار المناک حد تک گرتا جارہا ہے جنھیں لوگ ثقہ اور متبحّر تصور کرتے ہیں۔ کم سے کم یہ مقالات تو اسی امرِ واقعہ کو سامنے لاتے ہیں کہ ناقص مطالعہ غلط اندازِ نظر اور جہل و تعصب کی جو شکایت ہمیں مغرب زدہ مسلم دانشوروں سے رہی ہے وہی ان مقدس مقالہ نگاروں سے بھی پیدا ہو اور ہم ماتم کریں کہ علم الحدیث کے تابوت میں ہمارے اپنوں ہی نے آخری کیلیں ٹھونک دیں واویلاہ ثم واویلاہ۔

اس قلم درازی کا مطلب یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ ہم خود کو بہت بڑا صاحبِ فن سمجھے بیٹھے ہیں۔ استغفر اللہ۔ فنِ حدیث اتنا اشرف و اعظم فن ہے کہ اس کے حریم قدس کی چوکھٹ بھی ہم چوم سکیں تو یہ بڑے فخر کی بات ہوگی۔ ہم ایک ادنیٰ طالب علم ہیں جس نے ہمیشہ اربابِ علم و ہنر کے دسترخوان سے دانوں کی بھیک مانگنے کو اپنی سعادت تصور کیا ہے اور آج بھی ہم نقد و نظر کے نام سے جو کام انجام دیئے جارہے ہیں وہ مہارت کے دعوے اور استادی کے زعم سے قطعاً خالی ہے۔ ہمیں اپنے بس بھر علم و تحقیق اور دین و شریعت کی طرف سے دفاع کرنا ہے چاہے حملہ ہمارے اپنے ہی بزرگوں اور دوستوں کی طرف سے ہوا ہو۔

حدیثِ رکانہ

یہی حدیث جو مولانا اکبر آبادی نے مسند احمد سے نقل کی اور اس پر ہماری سادہ معروضات گذر چکیں حدیث کی مختلف کتابوں میں آئی ہے۔ فرق یہ ہے کہ مسند احمد میں تو تین طلاقوں کا ذکر ہے جیسا کہ مولانا نے نقل کیا لیکن دوسری روایات میں طلاقِ بتّہ کا ذکر ہے جیسا کہ صاحبِ مشکوٰۃ نے چار کتب حدیث کے حوالے سے نقل کیا اور آپ پڑھ آئے۔

اب سنئے۔ علامہ شوکانی اہل حدیث جیسا مسلک رکھنے والے بزرگوں میں گذرے ہیں چنانچہ بعض مقالہ نگاروں نے ان کی بعض چیزیں بطورِ شہادت پیش بھی فرمائی ہیں۔ خود یہ علامہ شوکانی بحث و نظر کے بعد اپنی معروف کتاب نیل الاوطار میں رقم طراز ہیں:

اثبت ما روی فی قصۃ — جو بات قصۂ رکانہ میں پایۂ ثبوت
رکانۃ انہ طلقھا — کو پہنچ چکی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے طلاقِ
البتۃ لا ثلاثاً۔ — بتہ دی تھی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ مسند احمد والی حدیث ان کے نزدیک بھی لائقِ اعتبار نہیں حالانکہ وہ ہمارے کیمپ کے بزرگ نہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی فنِ حدیث کے ان شہرۂ آفاق ائمہ میں ہیں جن کی مہارتِ فن سے ان کے دشمن بھی انکار نہیں کرتے۔ وہ اپنی مشہور شرح بخاری "فتح الباری" میں لکھتے ہیں :۔

ان ابا داؤد رجح ان رکانۃ — امام ابوداؤدؒ نے رکانہ کے گھر والوں کی
انما طلق امرأتہ — روایت سے جو یہ حدیث پیش کی ہے کہ
البتۃ کما اخرجہ ھو — رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاقِ بتہ دی
من طریق اھل بیتہ — تھی تو یہی تعلیل قوی ہے (یعنی تین طلاق والی
وھو تعلیل اقوی۔ — روایت کے مقابلہ میں اسے قبول کرنا چاہئے)

اور یہی ابن حجر اپنی بلوغ المرام میں مسند احمد والی روایت پر لکھتے ہیں :۔

وقد روی ابوداؤد من — اور ابوداؤدؒ نے جس دوسرے طریقے سے
وجہ اخر احسن منہ — اسے نقل کیا ہے وہ زیادہ حسن اور بہتر
ان رکانۃ طلق امرأتہ — ہے یہ کہ رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو
سھیمۃ البتۃ۔ — طلاقِ بتہ دی تھی (نہ کہ تین طلاقیں)

محدث دارقطنیؒ ابوداؤد والی طلاقِ بتہ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں قال ابوداؤد وھذا حدیث صحیح۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اہلِ حدیث جانتے ہیں اور خود اکابر اہلِ حدیث اس کے قائل ہیں کہ فنِ حدیث میں امام ابوداؤد کا مقام یہ ہے کہ اگر وہ کوئی روایت بیان کر کے سکوت اختیار کریں اور یہ وضاحت نہ فرمائیں کہ یہ صحیح ہے یا حسن یا ضعیف۔ تب بھی یہ سکوت ہی اس روایت کی صحت یا حسنِ اصطلاحی کا ضامن ہے۔ پھر بھلا جب وہ وضاحت بھی فرما رہے ہیں کہ "یہ حدیث صحیح ہے" تو چون و چرا کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

خود ابوداؤد کی تصحیح کے علاوہ ملاحظہ ہو حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر میں کیا فرما رہے ہیں :۔

صححہ ابوداؤد وابن حبان — اس طلاقِ بتہ والی روایت کو ابوداؤد
والحاکم۔ — نے بھی "صحیح" قرار دیا اور ابن حبان اور حاکم نے

محدث ابن ماجہ اسی روایت کا ذکر کر کے فرماتے ہیں :۔

سمعت ابا الحسن علی بن — میں نے ابوالحسن طنافسیؒ کو یہ
محمد الطنافسی یقول ما — کہتے سنا ہے کہ کس قدر رتبہ
اشرف ھذا الحدیث۔ — والی ہے یہ حدیث۔

"ما اشرف ھذا الحدیث" ایک محاوراتی اسلوب ہے جسے محدثین اس وقت اختیار کرتے ہیں جب کسی روایت کے قوی ترین ہونے پر زور دے رہے ہوں۔ علی بن محمد طنافسیؒ ایک بڑے محدث گذرے ہیں۔ ان کی رائے وحی تو نہیں ہوگی لیکن دوسرے ائمہ کی شہادتوں کی موجودگی میں ان کی یہ گواہی بہرحال گراں قدر ہے۔

ان شہادتوں کے بعد ذرا اپنے طور پر بھی اس روایت کی سند پر نگاہ ڈال لیجئے۔ دارقطنیؒ، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے جن اسناد کو اختیار کیا ہے ان میں کوئی فنی کھوٹ نہیں۔ کچھ لوگ بعض راویوں پر کلام کرتے ہیں مگر لاحاصل۔ مثلاً جریر بن حازم کو خواہ مخواہ مجروح کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابن حجر کی فتح الباری کا مقدمہ اٹھا کر دیکھئے اس میں وہ ارشاد فرماتے کہ اصحابِ صحاح ستہ نے (یعنی امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام داؤدؒ، امام ترمذیؒ، امام ابن ماجہؒ، امام نسائیؒ نے) ان سے حجت پکڑی ہے۔ گویا صرف یہی نہیں کہ ان عظیم محدثین نے جریر بن حازم کی روایات اپنی کتابوں میں درج کی ہوں بلکہ ان کو پوری طرح ٹھونک بجا کر یہ بھی فیصلہ دیا ہے کہ ان سے استدلال کیا جا سکتا ہے یہ دلیل و حجت بننے کے اہل ہیں۔

راوی زبیر بن سعید کو امام نسائیؒ نے بے شک ضعیف کہا لیکن ان کا کہنا ماہرین کے یہاں دو وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔ ایک تو یوں کہ وہ اصطلاحِ ماہرین میں "متعنت" ہیں یعنی ایسے متشدد اور سخت گیر کہ ان کی جرحوں کو بہ آسانی قبول نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے یوں کہ انھوں نے مبہم جرح کی مفصل نہیں

کی اور مبہم جرح اصولِ فن میں حجت نہیں ہے جیسا کہ فنِ حدیث کا ہر طالب علم جانتا ہے۔ دوسری طرف ابن معین جیسا معروف امامِ فن زبیر کی توثیق و تعدیل کر رہا ہے یعنی انھیں قابلِ اعتماد قرار دے رہا ہے۔ اسی طرح عبداللہ بن یزید کی توثیق ابن حبان فرماتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سند بھروسے کے قابل ہے۔

ابو داؤد اور دار قطنی وغیرہ میں جو دوسری سند اس روایت کی ملتی ہے وہ بھی کمزور نہیں۔ اس کا آغاز امام شافعیؒ سے ہوتا ہے۔ کیا انھیں کوئی غیر ثقہ کہہ سکتا ہے۔ اس کے بعد ان کے چچا محمد بن علی بن شافع آتے ہیں ان کی بھی توثیق امام شافعی فرماتے ہیں۔ ان کے بعد عبداللہ بن علی بن السائب آتے ہیں وہ بھی امام شافعیؒ کی توثیق سے مشرف ہیں۔ اس کے بعد نافع بن عجیر کا نمبر ہے تو انھیں تو بعض بزرگوں نے صحابہ میں شمار کیا اور جنھوں نے صحابی نہیں مانا انھوں نے بھی ایسے تابعین میں شمار کیا ہے جو بھروسے کے قابل ہیں۔

فرمایئے۔ اس فنی شہادت اور ماہرینِ فن ائمہ کی تصدیق کے بعد بھی کیا یہ کہہ سکیں گے کہ طلاقِ بتّہ والی روایت نادرست ہے۔ اگر نہیں تو پھر آپ سے آپ ثابت ہو گیا کہ مسند احمد والی تین طلاقوں کی روایت نادرست ہے۔ آیئے اس کے بارے میں مزید تجسّس کریں۔ تجسّس اور تلاش کا حاصل بس یہ نکلتا ہے کہ صرف ایک محدث ابو یعلیٰ کے بارے میں سنا جاتا ہے کہ انھوں نے اس کی توثیق کی ہے۔ اس پر ہم آگے کچھ عرض کریں گے۔ ان کے علاوہ کوئی معروف ماہرِ فن توثیق کرتا نظر نہیں آتا۔ ابن حجر جیسا ماہرِ فن تلخیص الحبیر میں اس کا ذکر کر کے کہتا ہے وھو معلولٌ ایضاً۔ یعنی اس کے علاوہ کہ اس کی سند محلِ نظر ہے اس کا متن بھی علت سے خالی نہیں۔

لفظ "معلول" کی مراد عام آدمی تو نہیں سمجھ سکتے لیکن اگر ہمارے مقالہ نگار بزرگ بھی نہیں سمجھ پائے تو ہم عرض کریں گے کہ انھیں عللِ حدیث کی بحثیں دیکھنی چاہئیں۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ عوام کی تفہیم کے لئے بس مجملاً اتنا بتا دیں کہ بعض مرتبہ کسی حدیث کی سند تو صحیح ہوتی ہے لیکن خود مضمونِ حدیث میں کوئی فنی نقص پایا جاتا ہے جسے ماہرینِ فن ہی سمجھ پاتے ہیں اور پھر اسے لائقِ حجت نہیں مانتے۔ یہ بڑا دقیق معاملہ ہے اس لئے بڑے بڑے بزرگوں نے تاکید کی ہے کہ عللِ حدیث کے معاملے میں ماہرین اساتذہ سے رہنمائی حاصل کرو۔ اب اندازہ کیجئے کہ ابن حجر جیسا مسلّمہ امامِ فن جب مسند احمد والی روایت میں علت کی خبر دے رہا ہے تو کیا کسی بھی حق پسند کے لئے جائز ہو سکتا ہے کہ اس سے آنکھیں بند کر لے اور یہ تک جانے بغیر کہ علت ہے کیا ڈھنڈورا پیٹتا چلا جائے کہ مسند احمد کی روایت صحیح ہے اور رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں۔

حافظ ذہبیؒ کا نام بھی محتاجِ تعارف نہیں، اہلِ علم جانتے ہیں کہ وہ فنِ حدیث اور اسماء الرجال میں امام تسلیم کئے گئے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں جو داؤد بن الحصین راوی ہیں ان کی یہ روایت منکرات میں شامل ہے یعنی ایسی روایت ہے جسے قوی روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔

خلاصہ یہ کہ معروف اساتذہ میں کوئی نہیں جو مسند احمد والی روایت کی تحسین و تصحیح کرتا ہو۔ پھر یہ بھی فرض کر لیں کہ اس کی سند صحیح ہے تو اہلِ علم جانتے ہیں کہ سند کا صحیح ہونا بہرحال مضمون کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں۔ یہ اتنا معروف قاعدہ ہے کہ اصولِ حدیث کے جاننے والوں میں داخلِ مسلّمات سمجھا جاتا ہے مگر ہم یہاں ان مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری کے قلم سے اس کی تصدیق پیش کریں گے جو اہلِ حدیث گروہ کے مسلّمہ اساتذہ میں ہیں۔ وہ اپنی "ابکار المنن" میں ص۸۴ پر لکھتے ہیں۔

لا یلزم کون رجالہ رجال الصحیح صحتہ (راویوں کے ثقہ ہونے کی بنا پر جو حدیث صحیح قرار پائے ضروری نہیں کہ متن کے اعتبار سے بھی وہ صحیح ہو)۔

آگے ص۲۴۴ پر لکھتے ہیں:-

لا یلزم من ثقۃ الرجال　راویوں کے ثقہ ہونے پر حدیث

صحة الحديث حتى ينتفي منه الشذوذ والعلة۔ | کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا جب تک کہ اس کا شذوذ اور علیل ہونا دور نہ ہو جائے۔

* * * * *

شذوذ کا مطلب عوام نہ سمجھیں مگر کیا ہمارے مقالہ نگار بھی نہ سمجھیں گے۔ مسند احمد والی روایت شاذ اس لئے ہے کہ ساری قوی روایتوں سے ہٹی ہوئی ہے اور علت اس میں یہ ہے کہ گھر کے باہر کے آدمیوں نے وہ بات کہدی جس کی تصدیق گھر کے اندر والے نہیں کرتے حالانکہ گھر والے "طلاقِ بتہ" کی خبر دیتے ہیں اور یہ گھریلو معاملہ اسی کا متقاضی ہے کہ اہلِ خانہ کی خبر کو درست مانا جائے۔

فن کی کتابیں موجود ہیں۔ انھیں دیکھئے۔ مثلاً مقدمہ ابن الصلاح میں بھی آپ کو مل جائے گا کہ قد يقال هذا صحيح الاسناد ولا يصح الحديث لكونه شاذاً ومعللاً (کبھی یہ تو کہدیا جاتا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن حقیقت میں وہ حدیث شاذ یا معلل ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہوتی)

تو مسند احمد والی روایت کی سند بھی اگر صحیح فرض کر لی جائے (حالانکہ صحیح نہیں ہے[15]) تب بھی اس کے مضمون کا قابلِ اعتبار ہونا مسلّم۔ ہمارے محترم مولانا اکبرآبادی نے ابن قیم کی اغاثۃ اللہفان وغیرہ کے نام تو لے دیئے اور کہدیا کہ مخالف حضرات کے دلائل کا جواب ان میں مل جائے گا لیکن یا تو انھوں نے ان کتابوں کو بیاز مغزی کے ساتھ پڑھا نہیں یا وہ علم الحدیث کو فراموش کر کے ابن قیم وغیرہ کے جامد مقلد بن گئے ہیں۔ ورنہ انھیں یہ ضرور محسوس ہوتا کہ ابن قیم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہہ سکے ہیں یہ کہہ سکے ہیں کہ اس روایت کی سند صحیح ہے مگر وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکے ہیں کہ اس روایت میں ماہرینِ فن جس شذوذ و علۃ کی خبر دیتے ہیں وہ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سند کو صحیح کہدینے سے بھی باعتبارِ فن یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا کہ مضمون اور متن صحیح مان لیا جائے۔ اس شذوذ

امام احمدؒ یا امام ترمذیؒ نے جو اس سند کو صحیح کہا اسکی حقیقت پر بھی مولانا اکبرآبادی کی نظر نہیں گئی۔ یہ حضرات اس سند کو حدیثِ رُکانہ کے تعلق سے صحیح نہیں کہتے۔ یعنی جو روایت مولانا نے مسند احمد سے نقل کی اس پر گفتگو کرتے ہوئے ان بزرگوں نے دعوۂ صحت نہیں کیا بلکہ معاملہ فقط یہ ہے کہ ٹھیک اسی سند سے ایک اور روایت آئی ہے وہاں ان بزرگوں نے دعوۂ صحت کیا ہے۔ امام ابن قیم نے اسی سے یہ حجت پکڑی کہ حدیثِ رُکانہ والی سند بھی صحیح ہے۔ ان کا حجت پکڑنا غلط بیانی کے دائرے میں تو نہیں آتا مگر یہ نکتہ اس میں ضرور ہے کہ امام احمدؒ اور امام ترمذیؒ اس موقعہ پر اس سند کی تصحیح کر رہے ہیں جب اس سند سے آنے والی روایت میں کوئی شذوذ اور علۃ موجود نہیں۔ وہ رُکانہ والی روایت نہیں ہے۔ رکانہ والی روایت کے بارے میں امام احمدؒ کی اپنی فنی رائے کیا ہے، یہ ہم آگے بیان کریں گے۔

پھر جب ہم اور آپ سب دیکھتے اور مانتے ہیں کہ امام احمدؒ بھی تین طلاقوں کے ایک ساتھ واقع ہو جانے کے قائل ہیں تو یہ بھی قرینہ ہے یہ سمجھ لینے کا کہ زیرِ بحث روایت ان کے نزدیک قابلِ اعتبار نہیں اور رُکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ اگر تین دی ہوتیں اور پھر بھی حضورؐ نے ان سے رجوع کرا دیا ہوتا تو امام احمدؒ اسے درست سمجھنے کے بعد کیسے یہ فتویٰ دے سکتے تھے کہ تین دو گے تو تین ہی پڑ جائیں گی۔

نیز امام احمدؒ اور ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین ہر حال میں یہ معنی نہیں رکھتی کہ اس میں خطا کا امکان ختم ہو گیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس سند کے ایک راوی محمد بن اسحٰق کے بارے میں علمائے فن نے بہت لے دے کی ہے۔ بڑی شدید جرحیں اساتذۂ حدیث سے منقول ہیں اور حافظ ابن حجر جیسا نقادِ فن جرح و تعدیل کی نقل کے بعد اپنا فیصلہ یہ دیتا ہے کہ ان کے حافظے میں کچھ خرابی بہرحال تھی اور

۱۵ اس کا ثبوت ہم آگے وہاں پیش کریں گے جہاں اسی روایت پر فن کی ذرا اور بلند سطح سے کلام کرنا ہے۔

یہ کہ جس خبر کی روایت کرنے میں وہ اکیلے ہوں اسے منکر یعنی قابلِ رد سمجھنا چاہیئے۔

دوسرے صاحب سند میں داؤد الحصین ہیں۔ ان پر بھی خاصی جرحیں منقول ہیں۔ ان جرحوں سے ان کی ثقاہت متزلزل ہوگئی ہے۔ اس کے علاوہ یہ تو ماہرین کے یہاں تقریباً طے ہے کہ جب یہ عکرمہ کے حوالے سے کوئی خبر دیں تو وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ یہاں یہ مسند احمد والی روایت انھوں نے عکرمہ ہی کے حوالے سے بیان کی ہے۔ امام بخاریؒ کے استاذ علی بن المدینی نے تنبیہ کی ہے کہ یہ داؤد الحصین جب عکرمہ سے روایت کریں تو خبردار ہوشیار رہنا۔ یہ روایت قابلِ اعتماد نہ ہوگی۔

امام ابو داؤدؒ جیسے ماہرِ فن کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ یہ صاحب ویسے تو غنیمت ہیں مگر عکرمہ سے ان کی روایتیں قوی روایات سے ٹکراتی ہیں لہذا انھیں قبول نہ کیا جائے۔

یہ ساری تفصیل جس کا جی چاہے مشہور استاذِ فن حافظ ذہبی کی میزان میں ان صاحب کا ترجمہ کھول کر دیکھ لے۔

اب ہمیں بتایا جائے کہ اس مجموعی صورتِ حال میں مولانا اکبر آبادی کا مسند احمد والی روایت اٹھالانا اور بلا تکلف حرفِ آخر کے انداز میں پیش کر دینا کیا یہ تاثر نہیں دیتا کہ یا تو انھوں نے فراز واقعی مطالعہ ہی نہیں کیا یا کیا تو حقائق کا ادراک نہیں فرما سکے۔ یا فرما لیا تو اسے چھپا گئے اور کم علم لوگوں کو ارادۃً مغالطے میں مبتلا کیا۔ ان میں سے جو بھی شکل ہو افسوسناک ہی ہے۔ ان جیسا معروف عالم دین اور راسخ العقیدہ اگر علم و تفقہ اور دیانت و متانت سے یہ سلوک کر سکتا ہے تو کسی اور کا کیا شکوہ کیا جائے۔ پیچھے ہم محدث ابو یعلیٰ کی توثیق کا ذکر کر آئے ہیں۔ اس کے سلسلے میں ہمیں بس اتنا عرض کرنا ہے کہ اول تو اتنے کثیر شواہد و دلائل کے بالمقابل اُن اکیلے کی توثیق کا وزن کیا۔ پھر یہ بھی ثابت نہیں کہ انھوں نے مضمون حدیث کی بھی توثیق کی ہو۔ بہت سے بہت یہی

ہوا ہوگا کہ انھوں نے سند کی تصحیح کر دی ہو، مگر آپ سن ہی چکے کہ جب متن میں شذوذ یا علۃ موجود ہو تو فقط سند کی صحت سے حدیث صحیح نہیں ہو جاتی۔ لہذا جو لوگ ابو یعلیٰ کو گواہ بنا کر لائیں انھیں ان کا ایسا قول بھی دکھلانا ہوگا جس سے معلوم ہو کہ وہ متنِ حدیث کی بھی تصحیح کر رہے ہیں۔ ورنہ مجمل تصحیح صرف سند تک محدود رہے گی۔

حدیث نسائی

پیچھے مولانا کی نقل کردہ جس حدیث پر گفتگو آچکی ہے اس کے فنی پہلو پر آیئے۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ حضورؐ کے غصّہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپؐ نے تین طلاقوں کو ایک قرار دیا ہو جیسا کہ ابن عمرؓ پر آپؐ کو غصّہ آیا تھا۔ مگر طلاق پڑ گئی تھی۔

اب اس حدیث کے بارے میں ملاحظہ فرمایئے کہ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں کہ سخت غضبناک ہو جانے کے باوجود رسول اللہؐ نے تین طلاقوں کو نافذ کر دیا تھا۔ وامضاہ علیہ ولم یردہ۔

ان روایات کے لئے دور جانے کی ضرورت نہیں زندگی کے اسی "طلاق نمبر" میں مولانا حامد علی صاحب نے ص۱۱۵ پر ان کا ذکر فرمایا ہے اگرچہ حوالہ نہیں دیا۔ ذکر فرمانے کے بعد انھوں نے اگرچہ اسے یہ ایں الفاظ رد کر دیا ہے کہ:-

"بعض روایات کا یہی ٹکڑا جو محلِ استدلال ہے، ثابت نہیں۔"

لیکن مجرد اتنا کہہ دینے سے کوئی فائدہ انھیں نہیں پہنچتا۔ انھیں کم سے کم اشارۃً بتانا چاہیئے تھا کہ جب یہ ٹکڑا بعض روایات میں وہ خود دیکھ رہے ہیں تو اس کے ثابت نہ ہونے کے کیا معنی ہیں۔ ایسے مبہم اظہار رائے سے تو کچھ بھی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

ہم بتا چکے ہیں کہ نسائی کی یہ روایت بعض وجوہ سے
زور ہے لیکن اس کمزوری کا تعلق صرف سند سے ہے۔
مون حدیث سے نہیں۔ جس طرح یہ ضروری نہیں کہ سند
صحت متن کی صحت کو مستلزم ہو اسی طرح یہ بھی ضروری
یں کہ کمزور سند سے آئی ہوئی ہر روایت بہ اعتبار مضمون
ی غلط ہی ہو۔ آخر کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ایک ناقابلِ
بار آدمی بھی ہمیشہ تو جھوٹ نہیں بولتا۔ کبھی تو کوئی نہ کوئی
یح بات بھی کہہ ہی دیتا ہے۔ اگر کسی واقعے کی صحت
سرے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو رہی ہو تو اسے
ن وقت بھی درست ہی مانا جائے گا جب اس کا ذکر
ی غیر ثقہ سند سے آئے۔ لہٰذا یہ روایت اور اس کا
زئی بھی اضافہ شدہ ٹکڑا معنیً غلط نہیں کہلائیگا
ب کہ وہ مطابقِ واقعہ ہے چاہے سند ضعیف ہی ہو۔
ہماری خانہ زاد منطق نہیں بلکہ فن حدیث کے اصول
ا دیات میں سے ہے۔

سری بحث

حضرت عمرؓ کے کچھ الفاظ بعض روایتوں میں نقل
ئے ہیں جو یہ ہیں :-

ن الناس قد استعجلوا	وہ چیز جس میں (قرآن و سنت
امرٍ کان لھم فیہ	کے مطابق) لوگوں کیلئے سوچنے
اۃ فلو امضیناہ	کا بڑا موقعہ تھا اسمیں انہوں نے
یھم -	بڑی جلد بازی سے کام لیا ہے پس
	بہتر ہے کہ ہم ان پر اپنا حکم نافذ کردیں

✤ ✤ ✤ ✤

یہ ہم نے مولانا اکبرآبادی کا کیا ہوا ترجمہ ہی نقل کردیا ہے
لانکہ یہ صحیح ترجمہ نہیں ہے۔ ہمیں افسوس ہے کہ ایک
چھے عربی داں ہو کر بھی وہ ارشادِ فاروقی کا صحیح ترجمہ
ں لئے نہیں کرنا چاہتے کہ اس سے ان کے موقف کو
ئدہ نہیں پہنچتا۔ غلط ترجمے سے البتہ انھوں نے فائدہ
ٹھایا اور ترجمانی میں انھیں محمد حسین ہیکل کی اسی اہی
ل بازی کے ذکر کا موقع ملا جس کی حقیقت ہم ماہِ گذشتہ
کھول آئے ہیں۔

ہمارے مولانا سے ۲ دو سوال ہیں۔ ایک یہ کہ انھوں نے
"قرآن و سنت" کا اضافہ ترجمے میں کیوں کیا جبکہ قول
میں اس کے لئے کوئی حرف نہیں۔

دوسرے یہ کہ حکم نافذ کرنے کی بات کہاں سے نکالی
جب کہ "حکم" کا سراغ دینے والا کوئی لفظ متن میں نہیں
پایا جاتا۔

قارئین شاید یہ سمجھیں گے کہ ہم لفظی گرفت کرکے خواہ
مخواہ بات کا بتنگڑ بنا رہے ہیں۔ مگر وہ صبر کے ساتھ
آگے چلیں۔ وہ دیکھیں گے کہ یہ محض لفظی ہیر پھیر نہیں بلکہ
معناً عظیم تفاوت ہے جس سے اصل بات ہی بدل گئی ہے۔

در اصل اس قولِ عمرؓ کے سلسلے میں دو غیر ثابت
باتیں اس طرح فرض کرلی گئی ہیں جیسے وہ اس قول سے بلا ریب
شک معلوم ہو رہی ہوں۔ اس فرض کرنے کا قصور نیا نہیں
ابن قیم جیسے بزرگوں نے بھی اپنے ایک پسند کردہ موقف
کی رَو میں بہہ کر کبھی کبھی اسی اجتہادی قصور کا ارتکاب کیا ہے
اور آج کل کے خانہ ساز مجتہدوں کو طلاقِ ثلاثہ کی بحث میں
زیادہ تر ابن قیم ہی کی کورانہ نقالی کا فخر حاصل ہے۔ ابن قیم
بلا ریب مجتہد تھے اور انتہائی مخلص اس لئے ان سے فکری
غلطیاں چاہے کتنی ہی ہوئی ہوں مگر نقل اور استدلال میں
بد دیانتی انھوں نے نہیں برتی۔ یہ تو مقلدین ہی کا طرۂ
امتیاز ہے کہ وہ نقل و استدلال کی بد دیانتی کو بھی کارِ ثواب
سمجھے ہوئے ہیں۔ چنانچہ یہ فکر ان کے یہاں زیادہ تر ابن قیم
ہی سے آیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے طلاقِ ثلثہ کے وقوع کا حکم
بطور امیر المومنین سیاستہً نافذ کیا تھا اور ان سے پہلے
تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا
اکبرآبادی نے "حکم نافذ کردیں" ترجمہ کیا جو سیاسی اور
سلطنتی احکام کا تصور دیتا ہے۔ حالانکہ امضیناہ میں
مفعول بہ ضمیر ہا ہے اور پہلے کہیں حکم کا ذکر نہیں آیا ہے
جس کی طرف یہ لوٹ رہی ہو۔ اس کا مرجع تو در اصل وہی ہے
جو فیہ کا ہے یعنی "امر"۔

جب مرجع امر ہوا تو مطلب یہ نکلا کہ "جن معاملہ میں لوگوں کو گنجائش حاصل تھی اس معاملے میں وہ جلد بازی کرنے لگے تو کیوں نہ ہم اس معاملہ کو ان پر نافذ کریں۔" اس طرح یہ ایسا کوئی حکم نہ رہا جسے حضرت عمرؓ نے سیاستہً یا تعزیراً لوگوں پر نافذ کیا ہو بلکہ یہ تو ایک کھلا شرعی فتویٰ تھا جو انھوں نے علانیہ دیا۔ ان کا امیر المومنین ہونا یہ معنی تو نہیں رکھتا کہ اب جب بھی وہ کوئی بات کہیں گے اس کی حیثیت حکم شرعی کے اعلان کی نہ ہوگی بلکہ سیاسی و شاہی حکم کی ہوگی۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ امضیناہ کی ضمیر مفعولی کو قواعدِ زبان کے خلاف کسی ایسے لفظ کی طرف پھیرنا جو مذکور ہی نہ ہو جان بوجھ کر غلط ترجمہ کرنا ہے۔ یہ درست ہے کہ لفظ امر کے معنی بھی لغتہً حکم کے آتے ہیں مگر وہ شخص اناڑی کہلائے گا جو یہ کہے کہ اس قولِ فاروقی میں بھی یہ لفظ حکم کے معنی میں آیا ہے۔ یہاں تو یہ معاملے اور بات اور مسئلے اور قضیے جیسے مفہوم میں آیا ہے جیسا کہ ہر عقل والے پر ظاہر ہے۔ خود ابن قیم نے اس کا ترجمہ شئی کیا ہے

دوسرے اضافے یعنی "قرآن وسنت" کے اضافے سے فرق یہ پڑا کہ بات غتر بود ہوگئی۔ بات یوں تھی کہ تین طلاقیں الگ الگ طہروں میں دینے کی ہدایت حدیث میں کی گئی ہے نہ کہ قرآن میں۔ قرآن میں تو بس اتنا کہا گیا ہے کہ دو طلاقوں تک حق رجوع ہے۔ تین پر یہ حق ختم اور حلالہ کے بغیر دوبارہ تجدیدِ تعلق حرام۔ اب اگر یہ مان لیں کہ ترجمے میں بریکٹ دے کر قرآن اور سنت دونوں کا اضافہ بجا ہے تو مقالہ نگاروں کے اس غلط دعوے کو خود حضرت عمرؓ کے قول سے تائید مل جائے گی کہ قرآن میں تین طلاقیں الگ ہی الگ مانی گئی ہیں۔ حالانکہ حضرت عمرؓ اس سے بری الذمہ ہیں۔ سنت کی حد تک تو بات ٹھیک تھی۔ قرآن کا اضافہ اس نازک محل میں درست نہیں [1]

اب ہمارے قارئین سمجھ گئے ہوں گے کہ ترجمے کے نازک سے لفظی فرق کے نتائج کتنے غلط نکل رہے ہیں۔ مولانا نے یہ کام خواہ دانستہ کیا ہو یا نادانستہ بہرحال غلط اور غیر محققانہ ہے

پھر یہ جو ترجمانی اس قول کی فرمائی گئی کہ پہلے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں لوگ تین طلاقیں ایک ساتھ دیتے تو ایک ہی مانی جاتی تھیں مگر حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ لوگ کثرت سے ایسا ہی کرنے لگے ہیں تو تین کو تین ماننے کا فیصلہ نافذ کر دیا بالکل غلط ترجمانی ہے جس کے مضمرات عواقب پر ہم کھل کر گفتگو کر چکے ہیں۔ فقرے کے الفاظ پر نظر ڈال لیجئے۔ اس کا صاف مطلب یہی تو ہے کہ طلاقوں کے معاملے میں شریعت کی طرف سے آدمیوں کو وسعت و گنجائش دی گئی تھی کہ تین دینی ہیں تو ایک ایک ماہ بعد دیں تاکہ پچھتانا نہ پڑے۔ اب وہ اس گنجائش کو بالائے طاق رکھ کر بیک وقت تین دینے کی جلد بازی کرنے لگے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم ان کی تین کو تین ہی نہ مانیں۔ یہ اندازِ گفتگو ہی صاف ظاہر کر رہا ہے کہ دورِ رسالتؐ یا دورِ صدیقی میں تین کو ایک نہیں مانا جاتا تھا ورنہ یہ وجہ حضرت عمرؓ کے سامنے ہوتی اور یہ وجہ اتنی مضبوط ہوتی کہ حضرت عمرؓ اسے نظر انداز کرنے کی جرأت ہی نہیں کر سکتے تھے۔ بھلا جب رسول اللہؐ اور خلیفۂ اول تین کو تین نہیں مانتے تو اس سے بڑی وجہ اور کونسی درکار تھی۔ حضرت عمرؓ نبی تو نہیں بن گئے تھے کہ آخری پیغمبرؐ کے ایک شرعی قاعدے اور فیصلے کو مسترد کر کے لوگوں سے وہ حق چھین لیں جو اللہ کا رسولؐ اور اس کے اتباع میں پہلا خلیفہ انھیں دے گیا ہے۔ پھر اگر حضرت عمر ایسی غلط جسارت کے مرتکب ہو بھی جاتے تو کیا تمام موجود اصحابِ جلیل بھی یہ فرمانے سے باز رہ سکتے تھے کہ اے عمر یہ کیا کہدیا، ٹھلو کہنے کا کیا موقع تھا جب تمہارے سامنے رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ کا طریقہ موجود ہے کہ وہ تین کو ایک قرار دیتے تھے۔ یہ کوئی فوجی اور جنگی اور ہنگامی مسئلہ تو ہے نہیں کہ جب چاہو اپنی صوابدید سے اس کی شکل بدلتے رہو۔ یہ تو ایک معاشرتی قانون ہے اور اگر ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین ہی ماننا معاشرے کے لئے موزوں ہو سکتا ہے تو کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تم سے کم یہ بات جانتے تھے کہ کیا چیز موزوں ہے اور کیا نہیں

[1] امام شافعیؒ اور ابن حزم شاد ... کہتے ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ... [illegible]

اہلِ انصاف جتنا بھی غور کریں گے اتنا ہی زیادہ انھیں یقین ہوتا چلا جائے گا کہ اس قولِ عمرؓ کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ پہلے لوگوں کو بیک وقت تین طلاق دے کر رجوع کی گنجائش میسر تھی اب ہم اس گنجائش کو ختم کر رہے ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب قطعی طور پر یہ ہے کہ حضورؐ کے دورِ مبارک میں اور خلافتِ صدیقی میں لوگ شرعی گنجائش کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک وقت میں ایک ہی طلاق دینے کے عادی تھے۔ تین دیتے ہو تین تو طریقِ سنت کے مطابق تین طُہروں میں دیتے مگر حضرت عمرؓ کے دور میں انھوں نے شریعت کی عطا کردہ گنجائش سے بے پروا ہو کر ایک ہی وقت میں تین تین دینی شروع کر دیں تو حضرت عمرؓ کو مجبوراً کہنا پڑا کہ جب لوگ خود ہی گنجائش کو ٹھکرا رہے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ اس جلد بازی کے لازمی نتیجے کو ان پر عائد نہ کیا جائے اور تین کو تین نہ مانیں۔

یہ کوئی شاہی یا سیاسی حکم نہیں تھا۔ ٹھیک اُس حکمِ شرعی کا وضاحتی اعلان تھا جو دورِ رسولؐ سے یکساں چلا آرہا تھا جس نے بھی اسے اولیاتِ عمرؓ میں شمار کیا خطا کی۔ یہ فتویٰ تھا۔ ایسا فتویٰ جس سے دورِ رسالتؐ کے قانون کی تصدیق ہوتی تھی اسی لئے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ جیسے اجلّ اور ذی علم صحابہ نے بالکل اسی طرح اسے سنا جیسے کسی معلوم و معروف قاعدے کو سنتے ہیں۔ ان سب کو معلوم تھا کہ قانون یہی ہے۔ ان کے اپنے فتوے اسی کے مطابق نہایت مستند ذرائع سے کتابوں میں محفوظ ہیں۔ ان میں سے کوئی نہیں جو یہ کہتا ہو کہ دورِ رسالتؐ میں ایسا نہیں تھا اب خلیفۂ ثانی کے حکم سے ایسا ہونے لگے گا۔ استغفر اللہ۔ یہ غلط سلط روایات پر بھروسہ کرنے کا نتیجہ ہے کہ بعض اچھے خاصے اہلِ علم بھی اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں کہ پہلے تو تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اب حضرت عمرؓ نے وقتی مصالح کے پیشِ نظر انھیں تین کر دیا۔ دس بار استغفر اللہ۔

دور نہ جائیے۔ علامہ شبلیؒ کی "الفاروق" ہی اٹھا کر دیکھ لیجئے جو اردو میں ہے۔ اس میں متعدد واقعات آپ کو مل جائیں گے جن سے پتا چلے گا کہ حضرت عمرؓ اگر اپنی کسی رائے کو ملک و ملت کے لئے مفید و مناسب سمجھتے ہوئے نافذ کرنے کا ارادہ کرتے اور کوئی معمولی سے معمولی فرد بھی انھیں ٹوک دیتا کہ تمہاری رائے قرآن یا سنت کے خلاف ہے تو وہ یا تو فوراً اپنی رائے سے تائب ہو جاتے جیسا کہ مہروں کی تحدید کے سلسلے میں ایک بوڑھی عورت کے ٹوک دینے اور آیتِ قرآنی کی طرف توجہ دلا دینے پر انھوں نے اپنا ارادہ بدل دیا تھا اور صاف کہا تھا کہ اگر یہ بوڑھی عورت نہ ہوتی تو عمرؓ آج ہلاک ہو گیا تھا۔ یا اگر وہ سمجھتے کہ ٹوکنے والا کم فہمی کا شکار ہے تو دلائل سے اسے سمجھاتے کہ میں قرآن و سنت کے مطابق ہی فلاں کام کرنے جا رہا ہوں۔ اس کی بہترین مثال وہ مناظرے ہیں جو مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں پر تقسیم کرنے نہ کرنے کے سلسلے میں ان کے اور متعدد صحابہؓ کے مابین ہوئے اور اپنے ارادے کی تکمیل آپ نے اس وقت فرمائی جب دلائل قویہ سے دوسروں کو مطمئن کر دیا۔

اس سے تین نتیجے برآمد ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ حضرت عمرؓ وہ شخص تھے کہ کسی رائے کو وہ اپنی سمجھ کے مطابق چاہے کتنی ہی مفید سمجھتے ہوں لیکن یہ جان لینے کے بعد کہ وہ قرآن یا حدیث سے مطابقت نہیں رکھتی اس پر قائم رہنے کو اپنی ہلاکت تصور فرماتے تھے۔ بھلا ایسا شخص کیا بلا تکلف ایسا حکم صادر کر سکتا ہے جو دورِ رسالتؐ کے قانونِ شرعی اور فتوائے پیغمبرؐ کو مسترد کرنے والا ہو۔

دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ ایک باضمیر باہمت اور زندہ قوم کے امیر تھے جس کے فرد فرد کو یہ جرأت حاصل تھی کہ دین و شریعت کے معاملے میں خلیفہ کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کر سکے اور دلیلِ قاطع کے بغیر انھیں ایک قدم نہ چلنے دے۔ ان افراد میں سے نہ جانے کتنوں نے بڑے بڑے جباروں کے آگے کلمۂ حق کہنے کا حوصلہ کیا اور جابر

دیدیں۔ کیا یہ ممکن تھا کہ حضور ؐ تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے ہوں اور یہ لوگ جو حضور ؐ کی خلوت وجلوت کے ساتھی تھے بڑے سکون سے حضرت عمرؓ کا ایک ایسا حکم برداشت کرلیں جو اس کے خلاف ہو۔ نہ صرف برداشت کرلیں بلکہ خود بھی اسی کے مطابق فتوے دیتے رہیں۔ گویا ان کے نزدیک محمد ؐ نہ ہوئے عمرؓ ہوگئے کہ فتویٰ بھی عمرؓ ہی کی رائے پر دیا جانے لگا حالانکہ بقول مقالہ نگاران عمرؓ کی یہ رائے حضور ؐ کی رائے اور تعامل کے خلاف تھی۔

تیسرے یہ کہ دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں تین کے ایک مانے جانے کا دعویٰ محض غلط ہے۔ اعلانِ عمرؓ پر جملہ صحابہؓ کا پُرسکون اتفاق کرنا اور مخالفت یا اعتراض کی ایک بھی آواز سنائی نہ دینا کھلا برہان ہے اس حقیقت کا کہ یہ عمر کا کوئی اجتہاد نہ تھا بلکہ شریعت کا ایک جانا پہچانا قانون تھا جسے یہ حضرات پہلے سے جانتے آرہے تھے اور حضرت عمرؓ نے مسندِ خلافت سے اس کا اعلان محض اس لئے کیا تھا کہ جو لوگ کم علمی کے باعث اس سے بے خبر ہوں وہ خبردار ہوجائیں۔

ہم اس دعوے کے ثبوت میں کہ یہ حکم نہیں تھا فتویٰ تھا اور اسلام کے کسی بھی دور میں اللہ کے پیغمبر ؐ نے ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک نہیں قرار دیا دس قوی دلیلیں اور رکھتے ہیں مگر بات لمبی ہوچکی اور کافی شافی بھی۔ پھر ابھی ہمیں بہت لمبا سفر طے کرنا ہے لہٰذا اتنے ہی پر اکتفا کرتے ہوئے اتنا اور کہہ دینا چاہتے ہیں کہ مذکورہ قولِ عمرؓ کا ایک یہ مطلب بے شک قرین قیاس ہوسکتا ہے کہ دورِ رسالت یا دورِ صدیقی میں مبہم طلاق کے بارے میں رواج تھا کہ نیت پر قسم لے لی جاتی تھی۔ اگر نیت ایک کی ظاہر کی گئی تو رجوع کی اجازت مل جاتی تھی۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے زمانے میں دیکھا کہ نئے نئے علاقے فتح ہورہے ہیں اور لوگ خوب خوب اسلام قبول کررہے ہیں اس لئے ضروری نہیں کہ ہر مسلمان اتنا سچا مان لیا جائے کہ جھوٹی قسم کھا ہی نہ سکے لہٰذا اب نیت کی تحقیق نہیں ہوگی بلکہ ظاہر الفاظ جن مفہوم کی طرف ڈھل رہے ہوں گے اسی کو تسلیم کیا جائیگا۔

اس معنی میں بے شک تغیرِ احوال ہوا اور نیت کے معاملہ میں حضرت عمرؓ نے روش بدلی مگر ظاہر ہے کہ اس میں سنتِ نبوی ؐ یا اسوۂ صدیقی کے خلاف کوئی عنصر نہیں۔ حضور ؐ یا صدیق اکبرؓ بھی ایسے لوگوں کا اعتبار تو نہ کرتے تھے جن کا معتبر ہونا مخدوش ہو۔ جن لوگوں پر انھوں نے اعتبار کیا کہ وہ قسم جھوٹی نہ کھائیں گے وہ اپنے جانے پہچانے اسوہ وکردار کے لحاظ سے اس اعتبار کے اہل تھے اور اس وقت کثرت بھی ان ہی کی تھی۔ لہٰذا عام روش اعتبار ہی کی رہی۔ اب دورِ عمرؓ میں صحابہؓ تو بے شمار گھٹ گئے اور غیر معتبر یا مجہول الحال افراد کی کثرت ہوگئی لہٰذا اب روش اس کثرت ہی کے مطابق ہونی چاہئے تھی۔ حضرت عمرؓ حضور ؐ ہی کے نقشِ قدم پر چلے نہ کہ ان کے طریقے کو بدلا۔ وہ بدلنے والوں میں نہیں بلکہ سنتِ نبوی ؐ اور قانونِ شرعی پر سر کٹا دینے والوں میں تھے۔ رضی اللہ عنہ الف الف مرۃ۔

اس تقریر سے واضح ہوا کہ جن لوگوں نے بھی اسے اجتہادِ فاروقی کا نام دیا ہے انھوں نے فی الحقیقت ایک رکیک اور سنگین الزام عمر فاروقؓ پر لگا دیا ہے خواہ الفاظ کی لیپاپوتی وہ کیسی ہی کرتے رہیں اور خواہ ارادۃً وہ حضرت عمرؓ کی توہین پسند کرنے والوں میں نہ ہوں۔

روایت کی بحث

آئیے یہ بھی دیکھیں کہ ان روایات کا کیا حال ہے جن روایات سے ہمارے بزرگوں کو یہ پیگنڈہ کرنے کا موقع مل رہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ بھی یہ فرمایا کرتے تھے کہ دورِ رسالت اور دورِ صدیقی اور دورِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں پھر حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے انھیں تین قرار دیا۔

دراصل متعدد نہیں بلکہ ایک ہی روایت ہے جو متعدد سندوں سے متعدد الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔ ایسے ابوداؤد اور مسلم شریف وغیرہ کی کتاب الطلاق میں دیکھا جا

لتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کے جواب میں حضرت
ن عباس رضؓ نے یہ فرمایا کہ ہاں عہدِ رسالت اور دورِ صدیقی
ر دورِ عمر کے ابتدائی سالوں تک تین طلاقیں
ب ہی شمار ہوتی تھیں پھر حضرت عمر رضؓ نے انھیں تین کر دیا۔
بات علم و فن کی ہے مگر ہم اپنے عام قارئین کو بھی سمجھانا
اہتے ہیں اس لئے طول معاف۔ روایت کی حیثیت
ر قدر و قیمت معلوم کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ
اعدِ فن کے مطابق اسے خود جانچا جائے۔ دوسرے یہ کہ
سلّم ماہرین فن ہیں ان کی آرا پیش کر دی جائیں۔ ہم
ونوں ہی اسلوب مختصراً اختیار کریں گے۔

نی نقد

اس روایت کی سب سندوں کا مدار ایک طاؤس نامی
وی پر ہے۔ یہ حضرت ابن عباس رضؓ کے شاگردوں میں ہیں
ن کا حال یہ ہے کہ جس بات کو ابن عباس کے متعدد شاگرد
ن سے نقل کر رہے ہیں یہ اسی بات کو کسی اور طرح نقل کر
ہے ہیں۔ دوسرے سب شاگرد ماہرینِ فن کے نزدیک ثقہ
ر قابل اعتبار ہیں لہٰذا طاؤس کی روایت کو درست مان کر
ن سب کو غلط گو ماننا ہوگا۔ تو کیا عمدہ اور صحیح بات یہ
ہیں ہے کہ پیخود انھیں ہی کم سے کم اس روایت کے معاملہ
ں بھول چوک یا غلط فہمی کا شکار مان کر بہت سے معتبر
وں کا اعتبار باقی رکھا جائے۔
دوسری کمزوری یہ ہے کہ یہ بات پایۂ تحقیق کو نہیں
نچ سکی کہ طاؤس نے اپنے استاد ابن عباس رضؓ سے کبھی بھی یہ
ل سنا ہو۔ امام مسلم تین مختلف سندوں سے یہ قصہ بیان
رتے ہیں۔ دو میں وہ یہی بتاتے ہیں کہ طاؤس نے ابو الصہبا
ے اور ابو الصہباء نے ابن عباس رضؓ سے سنا۔ البتہ تیسری میں
ہ ابو الصہباء کا نام نہیں لیتے بلکہ اس طرح روایت کرتے
یں جیسے طاؤس نے براہ راست ابن عباس رضؓ سے سنا ہو۔
ہی احتمال ہے کہ امام مسلم رحؒ نے یا اور کسی درمیانی راوی نے
ض اجتہاداً یہ رائے قائم کر کے کہ طاؤس چونکہ ابن عباس رضؓ

کے شاگرد ہیں اسلئے انھوں نے ابن عباس رضؓ ہی سے سنا ہوگا
ابو الصہباء کا نام حذف کر دیا ہو۔ اس طرح یہ ایک ایسا اجتہاد
ہوا جس سے اتفاق کرنا بالکل ضروری نہیں۔ خصوصاً جب ابن
عباس رضؓ کے دوسرے ثقہ شاگرد براہِ راست ابن عباس رضؓ سے حکم
اسکے خلاف نقل کر رہے ہیں تو اور بھی اقرب الی القیاس ہو جاتا
ہے کہ طاؤس نے براہ راست نہ سنا ہوگا۔ رہا ابو الصہباء تو یہ کوئی ایسا
راوی نہیں جسکی ثقاہت پر سب کا اتفاق ہو۔ امام مسلمؒ ایک غیر معصوم
ہی تھے۔ انھوں نے ابو الصہباء کے واسطے کے بغیر اس روایت کو نقل
کرنے میں خطا کھائی ہو یہ مان لینا اس سے بہتر ہے کہ ابن عباس کے ان چھ سات
تیسری زبردست کمزوری یہ ہے کہ حضرت ابن
عباس رضؓ تو فتویٰ تین کے واقع ہونے کا دیتے رہے تھے،
یہ کیسے مان لیں کہ ان کی دانست میں دورِ رسالت اور دورِ
صدیقی کا قانونِ شرعی ایک طلاق واقع ہونے کا ہو، اور وہ
اس کے خلاف فتوے دیا کریں۔ انھوں نے اگر کبھی لاعلمی
میں کوئی غلط فتویٰ دیا ہے اور اس کے بارے میں حدیث
کا علم بعد میں ہوا ہے تو فوراً توبہ کر لی ہے۔
چوتھی کمزوری یہ ہے کہ یہی طاؤس اسی ابو الصہباء
سے یہ روایت اس طور پر بھی نقل کرتے ہیں جس سے صاف
صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضؓ کے قول کا تعلق اُن تین
طلاقوں سے تھا جو منکوحہ کو صحبت سے پہلے ہی دیدی جائیں
چنانچہ ابوداؤد کی کتاب الطلاق کھول کر دیکھ لیجئے یہ روایت
مل جائے گی۔
یہ بیان کا اختلاف اور الجھاؤ اور مذکورہ متعدد
کمزوریاں کیا اس بات کا تقاضا نہیں کرتیں کہ دوسری صحیح
ترین روایات اور اجماعِ صحابہ رضؓ کے مقابلے میں اس روایت
کی آڑ لینے والے ذرا حجاب کریں اور علم و تحقیق کے منہ پر سیاہی
نہ ملیں۔

شہادتیں

اب دوسرا پہلو لیجئے :-
ذہبی علامہ ابن قیم جن کے خرمنِ علم سے مقالہ نگار

حضرات خوشہ چینی کر رہے ہیں اپنی اعلام الموقعین میں اعتراف کرتے ہیں کہ بیہقی اور امام احمد بن حنبل نے تنبیہ کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے دوسرے ثقہ شاگرد اس بارے میں اپنے استاد سے جو کچھ روایت کرتے ہیں یہ طاؤس کی روایت اس کے خلاف ہے۔ یہی بات اپنے لفظوں میں علامہ شوکانیؒ نے بھی نیل الاوطار میں بیان کی۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس کا ذکر کیا۔ یہ گویا گواہیاں ہیں اس حقیقت کی کہ یہ روایت شاذ و منکر ہے جس سے استدلال نا واقفانِ فن ہی کر سکتے ہیں۔

مشہور استادِ فن علامہ ابن عبد البرؒ نے صریح الفاظ میں اس روایت کو محض وہم اور سراسر غلط کہا ہے۔ ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی اور الجوہر النقی اور الاستذکار۔

نیل الاوطار ہی میں علامہ شوکانی نے علامہ ابو جعفر بن النحاس کا بھی یہ قول نقل کیا ہے کہ طاؤس گو کہ بھلے آدمی ہیں لیکن ابن عباسؓ سے ان کی کئی روایتیں منکر ہیں۔ یعنی قوی روایات کے خلاف۔ لہٰذا وہ قابلِ قبول نہیں اور اربابِ علم و بصیرت انھیں رد کرتے ہیں۔

امام قرطبیؒ بھی زیر بحث روایت کو مضطرب قرار دیتے ہیں یعنی استدلال کے ناقابل اور مفہوماً غیر مستقیم۔

ترمذی کے شارح علامہ ابن العربی مالکی کا یہ ارشاد ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ اس روایت کی صحت مسلّم نہیں بلکہ محلِ نظر ہے لہٰذا اسے اجماع پر کیونکر فوقیت دی جا سکتی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام نوویؒ کا خیال ہے کہ اگر یہ روایت تسلیم بھی کر لی جائے تو اسے منسوخ ماننا ہوگا۔ ملاحظہ ہو فتح الباری۔

یہاں ہم نے جلد اور صفحات کے حوالوں کا التزام اسلئے نہیں کیا کہ اوّل تو یہ منقولات اہل علم کے جانے پہچانے ہیں دوسرے انھیں ہر مجوّزہ کتاب کی بحثِ طلاق میں ہر شخص ڈھونڈ سکتا ہے۔

اب اہل انصاف فیصلہ فرمائیں کہ ماہرینِ فن کی شہادتوں اور فنی نقد کی ظاہر کردہ کمزوریوں کا نقشہ جس روایت کے بارے میں یہ ہو اسے بنیاد بنا کر قوی روایات کو ٹھکراد اور اجماع کے خلاف آواز بلند کرنا کیا اہلِ بصیرت او واقفانِ فن کا کام ہو سکتا ہے۔ خود مولانا اکبر آبادی اس پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں۔

دلائل عقلیہ

مولانا کے روایتی و نقلی دلائل کے بعد اب ذرا عق دلائل پر بھی توجہ کر لی جائے۔

وہ فرماتے ہیں کہ مرد کی نیت کا اعتبار ہونا چاہئے اس کے لئے وہ حدیث الاعمال بالنیات کا حوالہ د ہیں۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ اول تو الاعمال بالنیۃ والی حدیث سے استدلال کا یہ محل ہے نہیں۔ یہ حدیث قانون کی بحث میں کام نہیں آتی اس کا تو تعلق باری تعا کے یہاں قبولیت اور عدم قبولیت سے ہے۔ مثلاً زید ح ادا کرتا ہے تو چاہے اس کی نیت محض یہ رہی ہو کہ لوگ حاجی کہہ کر پکاریں مگر قانونِ شریعت بہرحال یہی فیصلہ دے گا کہ فریضۂ حج سے وہ فارغ ہوا حالانکہ فسادِ نیت باعث اللہ کے یہاں اس کا حج قبول نہ ہوگا۔ خود حضور یہ الفاظِ مبارکہ فرما کر ہجرت کی مثال دی ہے کہ جو شخص اللہ کی خاطر ہجرت کرے گا وہ مستحق ثواب ہوگا اور ج شخص کسی عورت یا کسی اور کی خاطر ہجرت کرے گا اس ہجرت موجبِ ثواب نہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ کا یہ ارشا صحیح روایات میں منقول ہے کہ نیتیں تو اللہ جانے۔ ہم ظاہر کے مطابق فیصلے دیں گے۔

غرض اس حدیث سے زیر بحث معاملے میں استدلال درست نہیں۔ دوسرے جھوٹ بولنا آج جس قدر عام ہو چکا ہے اس کی موجودگی میں اعتبارِ نیت کا فتویٰ د کم سے کم ایسے معاملے میں تو معقولیت نہیں کہلا سکتا زندگی بھر زنا کے خطرے تک منتج ہو۔

تیسرے چلئے نیت کی بات ہم نے مان لی لیکن آ

موقف تو یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین مانی ہی نہ جائیں خواہ صریح عدد کے ساتھ دی گئی ہوں۔ یہی موقف دیگر مقالہ نگاروں نے بھی اختیار فرمایا ہے تو نیت کی بحث کا کیا موقعہ رہا۔ کیا آپ یا کوئی بھی اہلِ علم اس سے بے خبر ہے کہ صریح الاطلاق افعال واقوال میں نیت تحقیق طلب نہیں ہوا کرتی۔ ایک شخص اقرار کرے کہ مجھ پر فلاں شخص کے پندرہ روپے ہیں تو اب یہ سوال نہیں اٹھے گا کہ پندرہ سے کیا مراد ہے۔ اگر دوسرے وقت یہ شخص یوں کہنے لگے کہ میری نیت تو چھ روپے تھی اور دلیل یہ دے کہ پندرہ کی اکائی اور دہائی کو اگر اوپر نیچے رکھ کر جوڑا جائے تو چھ ہی بنتے ہیں ـــ فرمائیے کیا اس مسخرے پن کو لائقِ التفات سمجھا جائے گا؟

مولانا نے "نیت" کی بات کہہ کر ابتدائً تو تاثر یہ دیا کہ وہ صرف ایسے واقعات پر اظہارِ خیال کر رہے ہیں جن میں اصولاً نیت کا سوال پیدا ہوسکتا ہے۔ لیکن اگلے ہی صفحے پر وہ علماءِ مجتہدین کو جن فیصلوں کی گنجائش دے رہے ہیں ان میں پہلا ہی فیصلہ یہ ہے:۔

"(۱) تین طلاقیں جو ایک مجلس میں ایک ہی لفظ سے دی جائیں وہ ایک طلاق سمجھی جائیں گی اور طلاق رجعیہ ہوگی۔"

اس سے ظاہر ہے کہ نیت والی بات تو بس یونہی کہہ دی گئی ہے۔ اصل مقصود یہ ہے کہ کسی طرح بھی ایک وقت میں تین طلاقیں تین نہ مانی جائیں۔ ایک شخص بیک لفظ تین طلاق دیتا ہے یعنی یوں کہتا ہے کہ تجھ پر تین طلاق۔ موصوف کی رائے ہے کہ اس وقت بھی ایک ہی طلاق پڑنے کا فیصلہ دینا چاہئے جب یہ بات تھی تو آخر بیسیوں سطریں نیت کے پہلو پر لکھنے کی زحمت کیوں فرمائی گئی۔ دنیا اور دین کا کوئی قاعدہ ایسا نہیں جس کی رو سے عدد کے تلفظ اور تعین کے بعد بھی یہ سوال اٹھتا ہو کہ قائل کی نیت اس عدد سے کیا تھی۔

ایجابی دلائل کے بعد مولانا یہ بھی رقم طراز ہیں:۔

"اب آئیے جو حضرات مذکورہ بالا تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں اور اس کے شدید مخالف ہیں ان کے دلائل کا بھی جائزہ لیں۔"

ہم تو خوش ہوئے تھے کہ اب کام کی چیز آئے گی۔ خوش اس لئے ہوئے تھے کہ خود ہم بھی مولانا سے کم ان عورتوں کے ہمدرد نہیں جنھیں تین طلاقیں دیدی جاتی ہیں۔ اگر واقعۃً ایسے دلائل سامنے آجائیں کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کا قصہ ہی پاک ہو تو ہمیں تو قدرتاً اس سے مسرت ہی ہوگی لیکن افسوس کہ مولانا نے امام ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیمؒ کی بعض کتابوں کا حوالہ دے کر بات ختم کردی اور فرمادیا کہ انھیں ملاحظہ کیجئے مخالف حضرات کے دلائل کا جواب مل جائے گا۔

گویا مولانا یہ تصور فرما رہے ہیں کہ فریقِ ثانی آج تک ان کتابوں سے بے خبر ہی ہے حالانکہ یہ صدیوں قبل کی کتابیں تمام علماء کے لئے جانی پہچانی ہیں اور علمائے سلف وخلف نے ان کو بے شمار بار پڑھا ہے۔

ہم امام ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے بہت زیادہ مداح ہیں لیکن ہمیں اعتراف ہے کہ ان بزرگوں نے طلاقِ ثلاثہ کے مسئلہ پر جو بھی دلائل اپنے موقف کے لئے دئیے ہیں وہ ہمیں اپیل نہیں کرسکے حالانکہ عقیدت کا تقاضا تھا کہ اپیل کرتے۔ لیکن عقیدت اپنی جگہ اور علم وتحقیق اپنی جگہ۔ یہ حضرات یہ ثابت کرنے میں ہرگز کامیاب نہیں ہوسکے کہ عہدِ رسالت میں بیک وقت تین طلاقیں کسی صورت میں بھی پڑتی ہی نہیں تھیں۔ نہ ان کے مجموعی دلائل اتنے مضبوط ہیں کہ سوادِ اعظم کا اجماعی مسلک ان کے مقابلے میں کمزور محسوس ہو۔

اگر مولانا کے نزدیک یا کسی اور کے نزدیک ان بزرگوں نے کوئی ایسی دلیل واقعی دی ہے جو حقیقۃً تسلی بخش ہے تو تجلی کے صفحات حاضر ہیں اسے پیش کیا جائے۔

حالات کے تغیر کی حقیقت

مولانا اور دیگر مقالہ نگاروں نے یہ باور کرانے کی

کوشش کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے طلاقِ ثلاثہ کے قاعدے میں جو تبدیلی فرمائی وہ تغیر پذیر حالات کے تقاضے کے تحت فرمائی اور اس سے ثابت ہوا کہ یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جو حالات کی تبدیلی سے اثر پذیر ہو سکتا ہے۔

مولانا نے اور بعض اور حضرات نے ہیکل کے حوالہ سے تغیرِ حالات کا جو نقشہ کھینچا تھا اس پر تو ہم ماہِ گذشتہ نظر ڈال چکے۔ آپ نے دیکھا کہ وہ محض شاعری ہے ایسی شاعری جو بے بنیاد مفروضات پر اٹھائی گئی ہے۔ اب ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ آج وہ کونسے حالات پیش آگئے ہیں جن کی بنا پر یہ انسب قرار پائے کہ ایک وقت کی متعدد طلاقوں کو بس ایک ہی مانا جائے۔

تمام مقالات سے تغیرِ حالات کا جو خلاصہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آج جہالت عام ہے۔ عامۃ المسلمین اس سے بے خبر ہیں کہ طلاقِ رجعی کیا ہوتی ہے۔ بائنہ کیا اور مغلظہ کیا۔ ان میں سے اکثر اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں کہ جب تک تین طلاقیں نہ دو طلاق پڑتی ہی نہیں اسی لئے وہ کھٹ سے تین دے ڈالتے ہیں۔ ایسی حالت میں اسے طلاقِ مغلظہ قرار دینا مطلقہ پر بڑا ظلم ہے اور بچوں کے لئے سامانِ تباہی بھی۔

تغیرِ حالات کے اس نقشے پر ہم پہلے بھی کلام کر چکے ہیں لیکن اس جائزے کا تقاضا ہے کہ یہاں بھی کلام کریں۔

پہلا اعتراض تو اس پر اصولی واقع ہوتا ہے کہ دین اور دنیا دونوں کے قوانین میں یہ قاعدہ ایک طے شدہ اصل کی حیثیت رکھتا ہے کہ قانون سے ناواقفیت ہرگز ایسا عذر نہیں جس کی بنا پر کوئی بھی فعل کالعدم قرار پائے۔ اسی اصل پر ہزاروں مسائل استوار کئے گئے ہیں اور دنیا بھر کے دانشور اور ماہرینِ قانون اسے ایسی اساس تصور کرتے ہیں جسے اگر ڈھا دیا جائے تو قانون کا نظام ہی تہہ و بالا ہو جائے۔

ضرورت تو نہیں تھی کہ ایسی مسلم اصل کے لئے کوئی دلیل لائی جائے لیکن اتمامِ حجت کے طور پر ہم اس حدیث کی طرف اپنے بزرگوں کو توجہ دلائیں گے جو بخاری اور دیگر کتبِ حدیث میں موجود ہے۔ یہ حدیث ہے ابن عمرؓ کے طلاق دینے کی۔ انھوں نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دی کیونکہ انھیں علم نہیں تھا کہ ایسا کرنا گناہ ہے۔ حضورؐ کو جب پتا چلا تو ناراض ہوئے اور حضرت عمرؓ کو حکم دیا کہ جاؤ اپنے بیٹے سے کہو طلاق سے رجوع کر لے۔

یہاں ایک تو حضرت ابن عمرؓ کی لاعلمی ہے اور دوسرے فعل کا ممنوع ہونا ہے۔ ان دونوں کے باوجود فعل بے اثر نہیں گیا اور طلاق پڑ گئی۔ اگر نہ پڑتی تو رجوع کا حکم کیوں دیا جاتا۔

پھر اسی جگہ بخاری نے ایک اور حدیث دہرا کر پیش کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ کسی نے ابن عمرؓ سے پوچھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں طلاق دیدی ہے آپ کیا کہتے ہیں۔ ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ اس سے کہو رجوع کر لے اور طلاق ہی دینی ہو تو پاکی کی حالت میں دے۔ اس نے کہا کیا یہ حیض والی طلاق شمار میں آئے گی۔ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کیوں نہیں۔ اگر کوئی شخص غفلت و حماقت میں مبتلا ہو جائے تو کیا حکمِ شریعت معطل ہو جائے گا۔ ابن عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں ارایت ان عجز و استحمق۔ اس کے بارے میں مستند شارحینِ حدیث کہتے ہیں کہ اس کا تعلق ایک کلام محذوف سے ہے۔ یعنی حضرت ابن عمرؓ کا مطلب یہ تھا کہ:۔

ارایتَ ان عجز و استحمق یسقط عنہ الطلاق حمقہ او یبطلہ عجزہ (بخاری کتاب الطلاق)	کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ اس شخص کی حماقت و غفلت اس کی طرف سے طلاق پڑنے کو روک دے گی۔

یہ مطلب چونکہ دلالتِ کلام اور بول چال کے قواعد سے ظاہر تھا اس لئے الفاظ کا زبان پر لانا ضروری نہ ہوا۔ اس سے بطورِ نص معلوم ہوا کہ کسی شخص کی قانون سے ناواقفیت یا مغفل پن ایسی چیز نہیں جو فعل کی تاثیر اور قانونِ شرعی کے نفاذ و اجراء میں مانع آجائے۔ نص اس لئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمرؓ کی طلاق کو

واقع قرار دیا تھا حالانکہ ابن عمرؓ صحیح قانون سے ناواقف تھے یا اس کے سلسلے میں غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ پھر آخر آج ہی کے مسلمانوں میں کونسا سرخاب کا پر ہے کہ ان کی قانون سے ناواقفیت یا غفلت قانون کو اپنی تاثیر ظاہر کرنے سے روک دے۔

دوسرا اعتراض واقعاتی رخ سے ہے۔

ذرا غور کیا جائے۔ عرب جاہلیت میں طلاق و رجوع کی کوئی حد معین نہیں تھی۔ جتنی بار چاہے طلاق دو اور رجوع کرتے رہو۔ اب اسلام آتا ہے اور قانون صادر کرتا ہے کہ صرف دو طلاقوں تک حق رجوع ہے۔ تیسری اس حق کو ختم کر دیتی ہے۔ یہ زمانہ پریس کا تو ہے نہیں کہ آیات نازل ہوئیں اور چھپ کر سب طرف پھیل گئیں۔ اس کے علاوہ کفر و اسلام میں شدید مقابلہ جاری ہے۔ دسیوں اور اہم مسائل موضوع گفتگو اور مرکز توجہ ہیں۔ آیات مختلف احکام و ہدایات لئے نازل ہوئے چلی جا رہی ہیں۔ ایسے میں یہ تو تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کہ حضورؐ نے صرف ان آیات کو جو طلاقوں سے متعلق نازل ہوئی تھیں خاص طور پر اس قدر مشتہر کر دیا ہو کہ وہ سب مسلمانوں کے علم میں آگئی ہوں۔ عادت کے مطابق آپ نے بوقت نزول انھیں قریبی صحابہ کو سنایا اور پھر دیگر موضوعات کی آیات نازل ہوئیں تو ان پر توجہ کی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہونا ہی چاہئے تھا کہ بیشمار مسلمانوں کو فوری طور پر پتا نہ چل سکے کہ طلاق کے مروجہ قواعد میں اسلام نے کیا تبدیلیاں کی ہیں۔

پھر مقالہ نگار حضرات کا دعویٰ ہے کہ پورے زمانہ رسالت میں اور پورے دور صدیقی میں ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی تھیں لہٰذا اور بھی یہ بات یقینی ہوگئی کہ تقریباً سارے ہی مسلمان اس تصور تک سے عاری ہوں کہ ایک وقت میں ایک سے زائد طلاقیں بھی پڑ سکتی ہیں۔ وہ تو آیت قرآنی کی روشنی میں بھی اور حضورؐ کے فیصلوں اور دور صدیقی کے فتووں کی روشنی میں بھی قطعی طور پر مطمئن ہوں گے کہ ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑے گی چاہے کتنی ہی دے ڈالو۔

یہ حالت کیا اس کی متقاضی تھی کہ حضرت عمرؓ اٹھیں اور دفعتاً یہ فیصلہ کر ڈالیں کہ آج سے ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی؟ اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک لوگوں کا اس خوش فہمی میں مبتلا ہونا کہ ایک وقت میں بس ایک ہی طلاق پڑ سکتی ہے اس کا متقاضی ہے کہ ان کی خوش فہمی کو ہوا میں تحلیل کرتے ہوئے ایک ایسا حکم نافذ کیا جائے جس سے وہ واقف ہی نہ ہوں۔

اگر یہی بات ہے تو پھر یہ کیسا تقلید عمرؓ کا دعویٰ ہے کہ آج ہمارے بزرگ لوگوں کی جہالت و غفلت سے مفاہمت کر لینا چاہتے ہیں اور سواد اعظم کے فتوے اور موقف میں ایسی تبدیلی کو تقاضائے مصلحت بتاتے ہیں جو جہالت و غفلت کی رعایت پر مبنی ہو حالانکہ فعل عمرؓ تو اسکی سراسر ضد نظر آرہا ہے۔

اس منطقی اشکال کے علاوہ ذرا ایمانداری کے ساتھ واقعات پر نظر ڈالئے۔ کیا واقعی عام مسلمان یہ تصور کرتے ہیں کہ تین طلاقوں کے بغیر طلاق پڑتی ہی نہیں۔؟ بائن مغلظہ وغیرہ اصطلاحوں کو چھوڑیئے۔ ان سے بے شک عوام بے خبر ہو سکتے ہیں اور ہونے ہی چاہئیں لیکن سادہ معانی کے اعتبار سے اس سوال کا ایک ہی جواب ہے۔ یہ کہ ایسی بات خواہ مخواہ گھڑ لی گئی ہے۔ واقعاتی اعتبار سے یہ سو فی صدی جھوٹ ہے۔ کہیں کوئی مسلمان گھرانا (الا ماشاء اللہ) ایسا نہیں پایا جاتا جہاں یہ سمجھا جاتا ہو کہ ایک طلاق طلاق ہی نہیں ہوتی بس تین دو جب طلاق پڑے گی۔ نکاح گھر گھر کی ضرورت ہے لہٰذا جاہل سے جاہل گھرانا بھی اس کی اسلامی حیثیت سے واقف ہو گیا ہے اور طلاق چونکہ اسی سے مربوط ہے اس لئے اس کی بھی اسلامی حیثیت مجملاً ہر ایک جانتا ہے۔ تین طلاقوں کی اصطلاحی تعبیر "مغلظہ" چاہے اس کے کانوں میں نہ پڑی ہو مگر یہ یقیناً کانوں میں پڑا ہوتا ہے کہ تین طلاقیں آخری

ر جے کی طلاقیں ہیں۔ "تین" کا عدد استعمال کرنا ہی دلیل ہے اس بات کی کہ اسلامی قاعدہ اس کے کم سے کم تحت شعور میں جگہ لئے ہوئے ہے ورنہ تین کیوں وہ سو کیوں نہیں ِتیا دس کیوں نہیں دیتا۔ ہزار کیوں نہیں دیتا۔ اسے تحت شعوری طور پر احساس ہے کہ تین سے زائد تو فالتو اور لغو وتی ہیں۔ یہی احساس انتہائی جوشِ غضب میں بھی س سے تین کا عدد نکلواتا ہے۔ پھر یہ کیسے مانا جائے کہ ں کا اقدام ناواقفیت پر مبنی ہے۔

طلاق ایک ایسا لفظ ہے جو پوری دنیا میں معروف ہے۔ ہر زبان میں اس کے مرادفات شائع ذائع ہیں۔ یہ ی سب جانتے ہیں کہ بائن اور رجعی اور مغلظہ کی تقسیم رف اسلام نے کی ہے باقی تمام اقوام میں طلاق کی ایک قسم معروف ومروج ہے یعنی بائن۔ گویا رجوع کا سوال ہیں اور دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو حلالہ کی بھی قید ہیں۔ ایسی حالت میں کسی جاہل سے جاہل مسلمان گھرانے عام تصوراتِ زمانہ کے تحت اگر غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے یہ ہو سکتی ہے کہ طلاق سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ کوئی طلاق ی نہیں جس کے بعد شوہر بلا تکلف مطلقہ کو پھر روک لے۔ ر اس کے برعکس یہ غلط فہمی کیسے ہو سکتی ہے کہ تین طلاقوں بغیر طلاق نہیں پڑے گی۔ اس غلط فہمی کے لئے کوئی طقی یا نفسیاتی جواز نہیں۔ تین کا عدد ہی اس حقیقت غماز ہے کہ اسلامی قوانینِ طلاق کی بازگشت تحت شعور کے کسی گوشے میں مرتسم ضرور ہو چکی ہے ورنہ یہ دسہ اور کہیں سے نہیں آسکتا۔ واقعہ بلا شبہ اور صرف ہے کہ جاہل سے جاہل مسلمان جس وقت "تجھ پر تین طلاق" الفاظ بولتا ہے اس وقت اس کی نیت یہی ہوتی ہے کہ ی سے بالکلیہ قطع تعلق کر لے۔ وہ شعور کے ساتھ نہ سہی ر تحت الشعور کی رہنمائی میں ارادۃً وہ الفاظ استعمال کرتا جو انقطاع کے لئے آخری اور انتہائی ہیں۔ لہٰذا صریح ر دبولنے کی صورت میں یہ کہا ہی نہیں جا سکتا کہ اس نے خبری کی بنا پر یہ عدد بولا۔

پھر بھی اگر ہمارے دانشوروں کی رائے یہ ہے کہ عدد کو نظر انداز کر کے ایک ہی طلاق کا فتویٰ دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ طلاق کو کوئی قانونِ شرعی نہیں سمجھتے بلکہ ایسا لٹو سمجھتے ہیں جسے ہم جب جس طرح چاہیں گھما یا روک سکتے ہیں۔

مولانا اکبرآبادی نے آخر میں شیخ جمال الدین القاسمی کی ایک عبارت نقل کی ہے:۔

> "اللہ کی قسم دل رنج والم کے مارے پاش پاش ہوا جاتا ہے اور آنکھیں خون کے آنسو بہاتی ہیں کہ آج جہالت اور علم دین سے بے خبری کے باعث مسلمانوں کی حالت کیا ہو گئی ہے چنانچہ آج ہماری عدالتیں اور محاکم شرعیہ مظلوم عورتوں کی شکایتوں سے پُر ہوتے ہیں اور حالت یہ ہو گئی ہے کہ شوہر اپنے ظلم وعدوان اور بیویوں کے ساتھ حق تلفی، سخت بے رحمی کا معاملہ کرنے کے باعث اسلام کے لئے ننگ وعار بن گئے ہیں۔ دوسری قومیں یہ سب کچھ دیکھتی ہیں اور ہمارا مذاق اڑاتی ہیں اور اسلام کے ساتھ تمسخر کرتی ہیں۔"

ہمارا جواب شیخ کو بھی اور مولانا اکبرآبادی کو بھی یہ ہے کہ خدائے وحدہٗ لاشریک کی قسم ہم بھی اور ہمارے ہم مسلک بے شمار حضرات بھی عورتوں کے دشمن نہیں ہیں بلکہ آپ کی طرح ہمارے قلوب بھی عورت کی ہر مظلومیت سے پارہ پارہ اور آنکھیں اشکوں سے تر ہیں۔ لیکن اس جذباتیت سے یہ آخر کیسے ثابت ہو جائے گا کہ عورت کی مظلومیت اور مردوں کے ظلم وحق تلفی کا سارا مکروہ افسانہ بس ایک اسی محور پر گردش کر رہا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین قرار پا گئی ہیں۔ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے ایک دیہاتی نے یہ تصور کر لیا تھا کہ اللہ نے بارش میری چادر بھگونے کے لئے کی ہے!

بزرگو اور دانشورو! جیسی کچھ مکروہ صورتِ حال

موجود ہے اس میں اگرچہ آپ نے یک رخے طور پر مرد ہی کو ہر حال میں خطاوار تصور کر لیا ہے اور عورتوں کی بے راہ رویوں اور بدمزاجیوں اور بدکرداریوں کو قطعاً نظر انداز کر دیا ہے تاہم اسے نظر انداز کر کے بھی کہا بس اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ منحوس صورتِ حال نتیجہ ہے اسلام فراموشی کا۔ دنیا پرستی کا۔ غلط ماحول و تربیت کا۔ ہوسناکی اور شقاوت کا۔ آپ قانون اور تبلیغ کے تمام ذرائع ان اوصافِ خبیثہ کی اصلاح کے لئے استعمال کیجئے۔ علمِ صحیح کو پھیلائیے۔ اسوۂ رسولؐ اور تعلیماتِ ہدایت کو عام کیجئے۔ معاشرے کو اسلام کے سانچے میں ڈھالئے۔ جزاک اللہ سبحان اللہ۔ لیکن یہ کیا مذاق ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کے سلسلہ میں آپ یہ سارا گریہ و ماتم اس انداز میں لا رہے ہیں گویا یہی مسئلہ ساری خباثتوں کا تخم اور مصدر و منبع ہو۔

اللہ نے اجازت دی ہے کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دے سکتے ہو۔ عورتوں کی بربادی، بال بچوں کی تباہی اور دوسرے تمام بھیانک امکانات جنھیں آپ حضرات ایک وقت کی تین طلاقوں کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں اس صورت میں بھی جوں کے توں موجود ہیں۔ پھر کیا آپکی منطق کا حاصل یہ نہ نکلنا چاہیئے کہ سرے سے یہ اجازت ہی مسترد کر دی جائے اور مرد کو مجبور کیا جائے کہ وہ کسی حال میں طلاق دے ہی نہ سکے۔ اس سے کیا فرق پڑتا ہے کہ اس نے یک وقت تین طلاقیں دیدیں۔ ایک بھی دیتا تو رجوع نہ کرنے کی صورت میں حاصل وہی نکلتا جو تین کا نکلتا ہے پھر یہ سارے امکانات جوں کے توں باقی نہیں رہے۔

عدالتوں میں عورتیں شوہروں کے ظلم و عدوان کی جو شکایتیں لے کر جاتی ہیں ان کا اس سے کیا جوڑ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہیں یا ایک۔ وہ شکایتیں دوسرے ہی موضوعات و معاملات کا شاخسانہ ہوتی ہیں۔ بے رحمی، حق تلفی، سنگدلی، سب کی قباحت مسلّم اور مظلوم عورتوں کی دادرسی ضروری لیکن پھر وہی عرض کیا جائے کہ زیرِ بحث مسئلہ سے اس کا کیا تعلق؟ اسلامی قوانین نے عورتوں کے لئے ہر طرح کا انصاف مہیا کیا ہے۔ مرد ان قوانین پر عمل نہ کریں تو عمل کرانے کی راہ سوچئے۔ ایسی عدالتیں قائم کیجئے جن سے عورتوں کو انصاف بہ آسانی ملے۔ مگر عورتوں کے ہمدرد بن کر شریعت کے ایک ایسے قانون کو تو نہ بدلیئے جس کے بدلنے سے مجموعی صورت حال میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ جس کے بدلنے سے نہ مرد کی سنگدلی نرم دلی میں نہ خیانت شرافت میں نہ حق تلفی ادائگیِ حقوق میں تبدیل ہو سکتی ہے۔

سچ یہ ہے کہ تین طلاقوں کی بحث میں اس طرح کا جذباتی احتجاج ایک طرح کا فریب اور مغالطہ انگیزی ہے جسے ناروا طور پر دلیل کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے حالانکہ قانون کا سنجیدہ اور دُور رس موضوع کبھی اس طرح کی نامعقول جذباتیت سے اثر پذیر نہیں ہو سکتا۔ یہ تو ایسا ہی ہوا کہ ایک ثابت شدہ قاتل کو پھانسی دی جانے لگے تو ہم شور مچائیں کہ اس کی بیوی بیوہ ہو جائے گی اور بچے لاوارث۔ وہ تو ہونے ہی ہیں۔ یہ پرابلم قانون کی کارکردگی کو نہیں روک سکتا۔

حالانکہ اس شور مچانے میں ایک نوع کی منطقی معقولیت بھی ہے۔ تین طلاقوں کے زیرِ بحث مسئلے میں تو اس کا بھی وجود نہیں۔ یہ تو ظلم و عدوان کا سرے سے کوئی علاج ہی نہیں کہ مرد تین طلاقیں دے اور آپ کہیں کہ ایک پڑی۔ ایک بھی کیوں پڑنے دیتے ہیں جب کہ رجوع کرنا نہ کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔ وہ رجوع نہ کرے تو یہ ایک بھی بہ اعتبار حاصل وہی سارے دُکھڑے کھڑے کر دے گی جن کا رونا غلط طور پر رویا جاتا ہے۔

ایک اور بات۔ اس انداز کے جملے کہ :-

"دوسری قومیں یہ سب کچھ دیکھتی ہیں اور ہمارا مذاق اڑاتی ہیں اور اسلام سے تمسخر کرتی ہیں۔"

مغرب سے مرعوب حضرات بعض اور مسائل کے پیش منظر میں بھی بولتے ہیں۔ جیسے ایک سے زیادہ بیویوں کا مسئلہ۔ بیمے اور سود کا مسئلہ۔ ذبیحے کا مسئلہ۔ اس طرح کے اکثر مسائل

ں اہلِ مغرب کی خندہ زنی انھیں پریشان کرتی ہے اور
چاہتے ہیں کہ اسلامی قوانین کو مغربی فنکاروں کی پسند
کے مطابق ڈھال دیا جائے۔

طنز و طعن سے ہٹ کر مولانا ایک بات سوچیں۔
سے کچھ پہلے ہمارے اپنے ملک کے برادرانِ وطن بھی اور
دنیا بھر کے عیسائی بھی نفسِ طلاق پر ہی معترض تھے کیونکہ
ن کے یہاں "طلاق" تھی ہی نہیں۔ وہ کہتے تھے کہ اسلام
نے "طلاق" کا شوشہ نکال کر رشتۂ نکاح کو کھیل بنادیا
ہے۔ اس کی تقدیس ختم کر دی ہے وغیر ذلک۔

بنایا جائے اگر ہمارے بزرگانِ سلف دنیا بھر کے
ن اعتراض و تمسخر سے متأثر ہو کر قانونِ طلاق کو دفن
کر دیتے تو آج ہم کہاں ہوتے جب کہ دنیا نے جھک مار کر
طلاق کی ضرورت تسلیم کر لی ہے۔

اکثر دنیائے عرب کی داڑھیاں تو مغرب زدگی نے
م کرادی ہیں، مصر جیسے بعض ممالک میں قوانین اسلامیہ
بھی کافی تختۂ مشق بنایا جا چکا ہے۔ اب کیا ہم فقرائے
اسلام بھی اسی راہ پر چلیں!

حافظ ابن قیمؒ

حافظ ابن قیمؒ پر اللہ کی ہزار ہزار رحمتیں ہوں بڑے
ے کے عالم تھے اور پیکرِ صدق و صفا بھی۔ اس مسئلہ میں
نے استاد امام ابن تیمیہؒ سے بھی زیادہ زور شور انھوں نے
دکھایا ہے اور کوئی کوشش اپنے پسند کردہ موقف کو ثابت
کرنے میں اٹھا نہیں رکھی ہے۔ لیکن کیا واقعی انھیں کامیابی
ئی؟ —— اس کا تقلیدی نہیں تحقیقی جواب یہ ہے کہ
ل نہیں ہوئی اور ان کا اجتہاد غلط رہا۔

یہ گنجائش تو ان مختصر صفحات میں نہیں کہ زاد المعاد
اعلام الموقعین اور اغاثہ میں جتنا کچھ انھوں نے
یا ہے اس سب پر نقد کیا جا سکے لیکن بقدرِ ضرورت
چند باتیں عرض کریں گے جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ
کے فکر و تفقہ نے ٹھوکر کھائی ہے اور ان کے دلائل میں

انضباط پیدا نہیں ہو سکا ہے۔ و باللہ التوفیق۔

پہلی بات یہ لیجئے کہ حافظ ابن قیمؒ نے جملہ صحابہؓ کے
فتاویٰ کی تلاش و تحقیق کے بعد ایک دیانت دار آدمی
کی طرح اس بات کا اقرار کیا ہے کہ سوائے حضرت ابن
عباسؓ کے کسی بھی ایک صحابی کا ایسا فتویٰ قابلِ اعتماد
ذرائع سے نہیں مل سکا جس میں طلاقِ مجموع (ایک وقت
کی تین طلاقوں) کو ایک قرار دیا گیا ہو۔ (ملاحظہ ہو انکی
اغاثۃ اللھفان ص۱۴۱) صاف ظاہر ہے کہ تلاش میں
انھوں نے کوئی کسر نہیں چھوڑی ہوگی اور ان جیسے وسیع
العلم کا دائرۂ تلاش بھی ایسا ویسا نہیں ہو سکتا لہٰذا ان
بزرگوں کو حیا آنی چاہئیے جو غلط سلط روایتوں کے سہارے
حضرت علیؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تک کا نام اپنے
طرفداروں میں شمار کرا دیتے ہیں۔ یہ محض سطحیت ہے جس
کا ثبوت ابن قیمؒ کے مذکورہ اعتراف سے ملتا ہے۔

اب دیکھئے۔ ابن عباسؓ کے بارے میں بھی ابن قیمؒ
یہ نہیں کہتے کہ تین کو تین ہی ماننے کے جو فتاویٰ ابن عباسؓ
کی طرف منسوب ہیں وہ خلاف واقعہ ہیں بلکہ وہ اغاثہ کے
اسی صفحہ پر پورے تیقن کے ساتھ فرماتے ہیں کہ "بغیر کسی بھی
شک کے یہ بات ثابت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ
اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم بیک وقت دی جانے
والی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے تھے اور اسی کے مطابق
فتوے دیتے تھے۔"

لیکن اسی کے ساتھ ان کا خیال یہ ہے کہ ابن عباسؓ
نے کبھی نہ کبھی ایک واقع ہونے کا بھی فتویٰ دیا تھا جس سے
اندازہ ہوتا ہے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں اسکی
مثالیں موجود ہوں گی۔ ورنہ ابن عباس کبھی بھی ایسا
فتویٰ نہ دیتے۔

اس خیال کے لئے وہ وہی طاؤس والی روایت
پیش کرتے ہیں جس پر ہم تفصیلی نقد کر آئے۔ اتنے بڑے
علامہ ہو کر از راہِ بشریت وہ روانیِ کلام میں یہ بھول گئے
کہ اس روایت کا کیا حال ہے اور اس پر اگر اعتبار کر لیا

جاتے تو لازماً حضرت ابن عباسؓ کے اُن بہت سے شاگردوں کو غلط بیانی کا مرتکب ماننا پڑتا ہے جنھوں نے صریحاً یہ بیان کیا کہ ابن عباسؓ ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے تھے۔ ان شاگردوں کو طاؤس کے مقابلے میں جھوٹا ٹھیرا دینا جہاں قانونِ شہادت اور فنِ روایت کے اصول کی صریح خلاف ورزی ہے وہیں یہ بڑا نقصان اس میں واقع ہوتا ہے کہ یہ شاگرد بخاری و مسلم جیسے اجلّ محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اور ان کی روایات ان حضرات نے قبول کی ہیں۔ خصوصاً ایک شاگرد سعید بن جُبیرؒ تو ابن عباسؓ کے وہ خصوصی شاگرد ہیں جو ائمۂ حدیث کے یہاں مسائل طلاق میں سند (اتھارٹی) کا درجہ رکھتے ہیں۔ آج کے محاورے میں اسپیشلسٹ یعنی درجۂ تخصص رکھنے والا۔ ابن قیمؒ کوئی تسلی بخش توجیہ اس کی نہیں پیش کرسکے ہیں کہ اکیلے طاؤس کے بالمقابل ان مستند راویوں کو پایۂ اعتبار سے گرادینا فنِ حدیث اور عدل و معقولیت کے کون سے تقاضے سے مطابقت رکھتا ہے۔ اگر مولانا اکبر آبادی یا دوسرے مقالہ نگار ابن قیمؒ یا ابن تیمیہؒ کی کوئی ایسی توجیہ دکھلا سکیں تو ہم ان کا شکریہ ادا کرینگے۔

جب یہ بات ہے تو ابن قیمؒ وغیرہ کا یہ کہنا ہوا میں گرہ باندھنے کے مرادف ہوجاتا ہے کہ ابن عباسؓ نے کبھی تو ایسا فتویٰ دیا ہی تھا بعد میں اس سے رجوع کرلیا ہوگا۔ یہ بات اگر واقعات کے مطابق بھی ہوتی جب بھی ہم یہ کہہ سکتے تھے کہ جس طرح بیعِ صرف کے غلط فتوے سے انھوں نے حدیثِ رسولؐ سن لینے کے بعد رجوع و استغفار کیا تھا اسی طرح اس مسئلے میں بھی انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوگیا ہوگا اور جس طرح ان کے پہلے غلط فتوے سے "بیع صرف" کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اسی طرح اس مسئلہ میں ان کے پہلے غلط فتوے سے استدلال نادرست ہوگا مگر یہ تو سرے سے قصہ ہی ساقط الاعتبار ہے۔ ابن عباسؓ کا کوئی فتویٰ ان فتووں کے خلاف ثابت نہیں جن کے ثبوت کو ابن قیمؒ بھی تسلیم فرماتے ہیں۔ یعنی طلاقِ مجموع کا واقع ہوجانا۔

دوسری مثال ابن قیمؒ کے ضعفِ اجتہاد کی یہ ہے کہ کبھی تو وہ حضرت عمرؓ کے اُس اعلان کو جس کا ذکر گذرچکا تیز طلاق دینے والے شوہروں کے لئے ایسی سزا باور کراتے ہیں جو خلیفۂ وقت نے سیاسۃً نافذ کی ہو اور کبھی اسے بھول کر ایسی باتوں کا اعتراف کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سزا نہیں تھی سیاسی حکم بھی نہیں تھا بلکہ شرعی حکم کا اعلان تھا۔ فتویٰ تھا۔ اور کبھی ایسی باتیں کرجاتے ہیں جو ان دونوں کے بیچ میں معلّق ہوکر رہ جاتی ہیں۔ مثلاً ایک طرف وہ اپنے غور و تحقیق کے نتیجے میں اس فیصلے تک پہنچتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا خلیفۂ ثانی کے نزدیک حرام نہیں تھا (حالانکہ یہ فیصلہ بھی غلط ہے) جب حرام نہیں تھا تو سوائے حلال و جائز کے اور کیا ہوگا۔ پھر سزا و تعزیر کیا معنی؟ سزا تو جرم و گناہ کی ہوتی ہے۔ خود ابن قیمؒ یہ الفاظ لکھتے ہیں کہ وکثیر من الفقہاء لا یری تحریمہ فکیف یعاقب من من لم یرتکب محرّماً عند نفسہ (اعلام۔ ج ۳ صـ ۳۲)

(بہت سارے فقہاء چونکہ طلاقِ مجموع کو حرام نہیں سمجھتے اس لئے اب اس شخص کو سزا کیسے دی جاسکتی ہے جس نے اپنے نزدیک ایک جائز کام کیا) گویا فعل کا مرتکب جب از روئے فقہ اس فعل کو جائز سمجھتا ہو تو اسے سزا دینے کا جواز پیدا نہیں ہوتا۔ جب یہ بات ہے تو بھلا اُس صورت میں سزا کا جواز کیسے پیدا ہوسکتا ہے جب خود خلیفۂ وقت اس فعل کو جائز تصور کرتا ہو۔ ابن قیمؒ جب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک طلاقِ مجموع حلال تھی اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ طلاقِ مجموع کو تین قرار دینے کا حکم سزا کے طور پر تھا تو کیا وہ خود ہی تضاد کا شکار نہیں ہوجاتے جب کہ حلال و جائز فعل پر سزا دینا ان کے نزدیک بھی خارج از بحث ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ طلاقِ مجموع کو فعلِ حرام ہی سمجھتے تھے اور کیوں نہ سمجھتے جبکہ حضورؐ نے طلاقِ ثلث (تین طلاقوں) کا صحیح طریقہ یہ بتایا کہ انھیں جمع نہ کیا جائے بلکہ الگ الگ تین طہروں میں دیا جائے۔ اس طریقہ کے خلاف طریقہ یقیناً بدعت ہوگا اور بدعت کا حرام ہونا

سب کے نزدیک مسلّم ہے۔ پھر حضرت عمرؓ بدعت کو حلال کیسے تصور کر لیتے جب کہ وہ تو زبانِ نبویؐ سے "فاروق" لقب پا چکے تھے (حق و باطل کا فرق ظاہر کرنے والا)

خود ابن قیمؒ اغاثۃ اللہفان میں حوالۂ قلم کر چکے ہیں کہ جب کوئی طلاقِ مجموع دینے والا ان کے پاس حاضر کیا جاتا تو وہ اسے سخت سزا دیتے یعنی بیوی پر تین طلاق پڑ جانے کا فتویٰ صادر فرماتے (ص۱۷۳) سزا کا مطلب ہی یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرکت گناہ تھی۔ حرام تھی۔

ہاں حرام سمجھنے کے باوجود وہ اس کا یقین رکھتے تھے کہ فعل بے اثر نہیں جائے گا اور تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ کیونکہ یہ تو ان کے بیٹے ہی کا واقعہ تھا کہ اس نے بیوی کو حالتِ حیض میں طلاقِ رجعی دیدی تھی۔ یہ حرکت حرام تھی۔ حضورؐ سنکر خفا ہوئے۔ مگر طلاق پڑ گئی اور حضورؐ ہی نے اس کے پڑنے کی تصدیق رجوع کا حکم دے کر فرما دی۔ پھر اس بیٹے ہی سے احادیث میں یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی طلاق شمار ہو گی اور اس کے بعد جب بھی کوئی طلاق دی جائے گی وہ دوسری طلاق مانی جائے گی (رضی اللہ عنہ)

علامہ ابن قیمؒ کاش یہ بھی سوچتے کہ اگر حضرت عمرؓ کو اس مسئلے میں اصلاحِ احوال کے لئے کوئی سیاسی و سرکاری حکم ہی نافذ کرنا ہوتا تو وہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ اکھٹی تین طلاقیں دینے والوں کو فلاں سزا دی جائے گی۔ مثلاً دس کوڑے لگیں گے یا دو ماہ قید میں ڈالا جائے گا یا اتنے درہم جرمانہ کیا جائے گا۔ اس حکم کا جواز اس لئے تھا کہ اسلامی حکومت ارتکابِ جرم پر کوئی بھی مناسب سزا دینے کی مجاز ہے۔ خلافِ سنت طور پر بدعی طلاق دینا حلال ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا یہ مانتے ہوئے بھی کہ طلاقیں تین پڑ جائیں مجرمین کو سزا دی جا سکتی تھی۔ تین کا پڑ جانا کوئی حاکمانہ سزا نہیں بلکہ وہ تو عین وہی ثمرہ ہے جس کے یہ مجرمین خواہشمند تھے۔ جس مقصد سے جرم کیا جائے اسی مقصد کا حصول سزا تو نہیں ہو سکتا۔ جو لوگ شاعری کرتے ہیں کہ تین طلاقوں کا حکم سزاءً جاری کیا گیا وہ ہیکل کی طرح لغو سخن سازی کرتے ہیں۔ چنانچہ خود حضرت عمرؓ سے مسند اسماعیلی میں اسی تین طلاق کی بحث میں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں:۔

قال عمر ما ندمت علی شیئ ندامتی علی ثلث ان لا اکون حرمت الطلاق۔ له

تین مسئلوں سے زیادہ مجھے کسی پر ندامت نہیں۔ ایک یہ کہ میں تین طلاقوں کی حرمت کا اعلان کیوں نہ کیا۔

اس اثر کو ابن قیمؒ نے بھی اغاثہ میں نقل کیا ہے (دیکھو صفحہ ۱۸۱ و ۱۸۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اپنی خلافت کے آخری زمانے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ تین طلاقوں کا بیک وقت واقع ہو جانا ہی کافی نہیں کیونکہ یہ تو دینے والوں کی دلی مراد ہے۔ ضرورت تھی کہ میں اس فعل کی حرمت کا اعلان کر دیتا تاکہ اس پر کوئی مناسب سزا دی جاتی اور اس سے ڈر کر لوگ اس حرکت سے رکتے۔ منطق کی کوئی بھی قسم استعمال کی جائے یہ تو ہر حال میں مضحکہ خیز بات ہو گی کہ اکھٹی تین طلاقوں کی وبا کو روکنے کا علاج حضرت عمرؓ جیسا ذی فراست صحابی یہ سوچے کہ تین کو تین نافذ کر دو۔ یہ علاج ہوا یا اضافۂ مرض کا سامان۔ تعزیر ہوئی یا انعام؟ علاج یہی ہو سکتا تھا کہ اس کارِ حرام پر کوئی واقعی سزا مقرر کی جاتی۔ رہا تین طلاق کا پڑنا یا نہ پڑنا تو یہ حضرت عمرؓ کے دائرۂ اختیار سے باہر کی چیز تھی۔ وہ شارع نہیں تھے۔ شریعت کے متبع تھے۔ شارع علیہ السلام اور اللہ جل شانہٗ جب تین کو قاطعِ نکاح بتاتے ہیں اور حلالہ کی شرط عائد کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ یا حضرت صدیقؓ کسی کے بھی بس میں نہیں کہ وہ تین کی اثر یت کو روک سکے اور حکمِ شرعی کو بدل سکے۔ اگر کوئی شخص حضرت عمرؓ کے مذکورہ قول سے یہ مطلب نکالتا ہے کہ وہ تین کو تین ماننے والے اعلان پر پچھتا رہے تھے تو وہ احمقوں کی جنت میں بستا ہے۔ وہ گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ حضرت عمرؓ شارع تھے،

له ویسے سچ پوچھئے تو یہ روایت بھی قابلِ اعتبار نہیں ہے، مگر یہاں ہم نے محدثین کے اس طریقے کو اختیار کیا ہے [illegible]

ایسے شارع جو اللہ اور رسولؐ کے عطا فرمودہ اصول و ضوابط کو بھی مسترد کر سکتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

جب ابن قیم ہی نے اس مسئلہ میں تو ازن کھو دیا تو ان مقالہ نگاروں کو کیا کہیں جو نہ ان جیسا علم رکھتے ہیں نہ ان جیسا تورّع اور اخلاص۔

حضرت عمرؓ کا زیر بحث حکم سرکاری اور سیاسی نہیں تھا اس کے مزید ثبوت خود ابن قیم کی کتابوں میں موجود ہیں۔ مثلاً وہ اغاثہ میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ صحیح سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں جس میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ کلمۃ تین طلاقیں تین ہی ہیں۔ عورت بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہو سکتی (ص ۱۷۳) پھر اسی فتوے میں حضرت انسؓ کے وہ الفاظ بھی موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہی فتویٰ دینا حضرت عمرؓ کا عام معمول تھا ایسا نہیں کہ بس کبھی اتفاق سے دیدیا ہو۔

تو کیا صرف سیاسی و سرکاری حکم فتویٰ بھی بن سکتا ہے حالانکہ فتویٰ نام ہے حکمِ شرعی بیان کرنے کا نہ کہ حکم سیاسی جاری کرنے کا۔

امام دار قطنیؒ نے ایک اور قصہ نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو زمانۂ حیض میں تین طلاقیں دے آیا۔ حضرت عمرؓ نے وہی معروف فتویٰ دیا کہ تم گنہگار بھی ہوئے اور تمھاری بیوی بھی تمھارے ہاتھ سے گئی۔ وہ بحث کرنے لگا کہ آپ کے بیٹے عبداللہ نے بھی تو اپنی بیوی کو زمانۂ حیض میں طلاق دی تھی اسے تو رسول اللہؐ نے رجوع کرا دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ بھلے آدمی اس نے تو ایک طلاق دی تھی تین تو نہیں دے ڈالی تھیں۔ تم نے تین دے کر خود ہی اپنا حق رجوع ختم کر لیا۔ (دار قطنی ص ۴۲۸)

کیا یہ سرکاری و سیاسی فیصلے ہیں یا عین شرعی فتوے!

اجماع

دوسرے مقالات پر متوجہ ہونے سے پہلے مناسب ہو گا کہ "اجماع" کے تعلق سے مولانا اکبرآبادی نے جو اظہارِ خیال فرمایا ہے اس پر بھی کچھ عرض کر دیا جائے۔ انھوں نے فرمایا۔

"پس اول تو یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کہ حضرت عمرؓ کے حکم پر صحابہؓ کا اجماع ہو گیا......"

بے شک یہ رائے اُس مواد کی روشنی میں تو درست ہی معلوم ہوتی ہے جو مقالہ نگاروں نے جمع کیا ہے حتیٰ کہ وہ مدیر زندگی بھی جو بظاہر سوادِ اعظم کے ہم مسلک ہیں اجماع کو "محل نظر" تحریر فرما گئے ہیں۔ لیکن یہ ایک سطحی اور ناقص خیال ہے جس کا اندازہ ہمارا پورا جائزہ پڑھ لینے کے بعد ہو سکے گا۔ ابن قیمؒ ہوں، ابن تیمیہؒ ہوں، کوئی بھی بزرگ ہوں وہ بہرحال صدیوں قبل کی اُس تاریخ کو تو نہیں بدل سکتے جو وقت کی لوح پر اپنا نقشِ دوام ثبت کر چکی۔ ہماری تحقیق کے مطابق اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اجماع اتنا مکمل ہے کہ شک کی گنجائش نہیں ہے — آگے فرمایا۔

"اور اگر یہ اجماع تھا بھی تو یہ اجماع سکوتی تھا جو مرتبہ میں بہرحال اجماعِ تقریری سے کم ہوتا ہے"۔

ہم اس خیال کی بھی تردید کرنے پر مجبور ہیں۔ معلوم نہیں مولانا "اجماعِ تقریری" کی کیا تعریف کرتے ہیں۔ اگر تعریف یہ ہو کہ ہر ہر صحابی کی زبان سے بصراحت کوئی فتویٰ منقول ہو تو ہم کہیں گے کہ دنیا میں اجماع کا وجود ہی نہیں ہے۔ ایسا کوئی مسئلہ نہیں دکھایا جا سکتا جس کے بارے میں ہر ہر صحابی یا ہر ہر عالم سلف کا کوئی نہ کوئی قول ضرور نقل ہوتا چلا آیا ہو۔ ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔ اجماع کی یہ تعریف کرنا در اصل اجماع سے دامن چھڑانے کے مرادف ہے کیونکہ جو شکل ناممکن الوقوع ہو وہ تو عدم محض ہوتی ہے۔ ہم انشاء اللہ آگے اپنے مقام پر نہ صرف چودہ صحابہؓ کے فتاویٰ نقل کریں گے بلکہ حتمی مرتبت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فتاویٰ بھی پیش خدمت کئے جائیں گے۔ اساتذۂ فن نے "اجماعِ تقریری" کی جو بھی تعریف کی ہے وہ پوری طرح زیر بحث اجماع پر صادق آتی ہے اس لئے اسے "اجماعِ سکوتی" کہنا صحیح نہیں ہے۔

علاوہ ازیں یہ کہنا بھی علی الاطلاق درست نہیں ہے

کہ اجماعِ سکوتی ہر حال میں اجماعِ تقریری سے کم رتبہ ہوتا ہے۔ یہ صرف اس حالت میں کہا جا سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ لوگ آزادیٔ تقریر سے محروم تھے یا اظہارِ رائے میں نقصان کا اندیشہ تھا۔ ایسے حالات میں بیشک خاموشی کے لازمی معنی رضامندی کے نہیں ہو سکتے لیکن جہاں ایسا نہ ہو وہاں سکوت بھی رضامندی ہی کے مرادف سمجھا جائے گا۔ صحابہؓ نہ آزادیٔ تقریر سے محروم تھے نہ طلاقِ ثلثہ کوئی سیاسی مسئلہ تھا کہ زبان کھولنے میں دار و گیر کا اندیشہ ہو۔ پھر کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ اگر جملہ صحابہؓ حضرت عمرؓ کے اُس اعلان سے متفق نہ ہوتے جو انھوں نے طلاقِ مجموع (ایک وقت کی تین طلاق) کے بارے میں فرمایا تھا تو اختلاف رکھنے والے خاموش رہ جاتے۔ کسی کا بھی اختلاف نہ کرنا واضح قرینہ ہے ان سب کی رضامندی اور اتفاقِ رائے کا۔ چنانچہ فن کی کتابوں میں ایسے سکوت کو تقریر ہی کے حکم میں مانا گیا ہے۔ ہم یہاں بخوفِ طوالت کتبِ فن کی عبارتیں نظرانداز کرتے ہیں لیکن اگر کسی نے اس معروف قاعدے کے لئے نقل کا مطالبہ کیا تو اسے بھی پورا کر دیا جائے گا۔

آگے فرمایا:-

"اور پھر یہ امر بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جو اجماعی فیصلہ کسی خاص زمانے میں اس وقت کے مخصوص حالات و ظروف کی بنیاد پر کیا گیا ہو علمائِ اصولِ فقہ کے بیان کے مطابق جب تک وہ زمانے اور اس کے وہ حالات باقی رہیں گے اس وقت تک اجماعی فیصلہ واجب العمل ہوگا لیکن جب وہ حالات بدل جائیں گے تو اب وہ اجماعی فیصلہ واجب العمل نہ رہے گا۔ اور اس کے بجائے نئے حالات اور نئے تقاضوں کی روشنی میں کوئی دوسرا فیصلہ کرنا ہوگا۔"

بات بجائے خود درست کہی گئی لیکن اس کا اطلاق غلط ہے۔ یہ مفروضہ ہی سرے سے لغو ہے کہ تین طلاقوں کو تین ماننے کا اعلانِ فاروقی کوئی ایسا فیصلہ رہا ہو جو تبدیل شدہ حالات کے پیشِ نظر کیا گیا ہو۔ ہم جتنا کچھ کہہ آئے اور جتنا کچھ آگے کہنے والے ہیں اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ نہ کوئی وقتی فیصلہ تھا نہ حضرت عمرؓ کا اجتہاد یہ تو ایک مستحکم شریعت تھا جو اول یوم سے موجود تھا۔ اسمیں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں نہ تغیرِ احوال سے اس کا کوئی تعلق ہے۔ تلوار گلا کاٹ دیتی ہے۔ گولی جان لے لیتی ہے۔ زہر ہلاک مار ڈالتا ہے۔ اس طرح کے قوانینِ طبعی کو اجتہاد یا تغیرِ احوال سے کیا سروکار۔ طلاق اسی زمرے اور خانے کی چیز ہے۔ چنانچہ تمام ممکن عرق ریزی کے باوجود کوئی محقق یہ ثابت کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا کہ کوئی ایک واقعہ بھی ایسا پیش آیا ہو جس میں کسی شخص نے صریح تین طلاقیں اکٹھی دی ہوں اور اللہ کے رسولؐ یا کسی صحابی نے یہ فیصلہ صادر کیا ہو کہ ایک پڑی۔ کیسے صادر کر سکتے تھے جب کہ معاملہ اجتہاد و رائے کی سطح سے بلند ایک شے کے ان اثرات کا تھا جنھیں اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں واضح فرما چکا ہے۔ تین طلاقیں رشتۂ نکاح کو فنا کر ڈالتی ہیں اور حلالہ کے بغیر اب ان مرد و زن کا جسمانی رشتہ ممکن نہیں۔ یہ اللہ کا اعلان ہے۔ اس میں تین طلاقوں کے معنوی اثر کا انکشاف کیا گیا ہے۔ کسی بھی قسم کا تغیرِ احوال اس اثر کو ختم نہیں کر سکتا۔ اصولِ فقہ کے اساتذہ جن اجماعی فیصلوں کو حالاتِ زمانہ سے مربوط کر رہے ہیں وہ صرف ایسے ہی فیصلے ہیں جو نہ تو اپنی پشت پر نصِ قطعی رکھتے ہوں۔ نہ ان کی حیثیت اٹل قانون کی ہو۔ بلکہ اربابِ حل و عقد نے انھیں بعض خاص حالات کی رعایت سے اجماعی بنالیا ہو۔

لہٰذا یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ ایک مشروط و مقید اصول کے اطلاق میں محترم مولانا شرط و قید کو نظرانداز فرما رہے ہیں۔ اور یہ بھی غور کر لیا جائے کہ اگر موصوف کے دعاوی کی علمی و فنی خامیوں سے صرفِ نظر کر لیں تب بھی ان کی تقریر کلامِ منطقی نہیں مانی جا سکتی۔ ان کا موقف یہ ہے کہ تمام دورِ رسالت میں

تمام دورِ صدیقی میں اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی ایام میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے اسلامی معاشرے کا ہر عاقل بالغ فرد بجا طور پر اسی اطمینان میں تھا کہ طلاقِ مجموعی ایک طلاق کے مرادف ہے اور کسی کے ذہن میں یہ تصور تک نہیں آسکتا تھا کہ تین دو تو تین ہی پڑ جائیں گی اب حضرت عمرؓ دفعتاً اعلان کرتے ہیں کہ آج سے تین کو تین ہی مانا جائے گا۔ اگر اس اعلان کی بنیاد وقتی مصالح اور تغیرِ احوال پر تھی تو یہ کیا بات ہے کہ آج ہمارے مقالہ نگار مسلمانوں کی عام جہالت کا مبالغہ آمیز نقشہ کھینچکر یہ فرما رہے ہیں کہ تین کو ایک کردو۔ وہی چیز جو ان کی دانست میں تین کو تین قرار دینے کا تقاضا کر رہی تھی آج تین کو ایک قرار دینے کا تقاضا کیسے کرنے لگی۔

مولانا محفوظ الرحمان کا مقالہ

موصوف فاضل دیوبند ہیں اور دوسرے نمبر پر ان ہی کا مقالہ ہے۔ انھوں نے تقریباً شروع ہی میں ایک ایسا غضب کیا ہے جس کے بعد کوئی بھی سلیم الطبع اور انصاف پسند عالم ان کے مقالے کو آگے پڑھنا بادلِ ناخواستہ ہی گوارا کرے گا۔ فرماتے ہیں:۔

"ابوداؤد کی روایت ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں۔ اذا قال انت طالق ثلثاً بفم واحد فھی واحدۃ (کسی نے اگر ایک ہی جملے سے تین طلاقیں دیں تو وہ ایک ہی رہیں گی)"

حالانکہ ابوداؤد کی جس روایت سے ٹکڑا لیا گیا ہے اسی کو پورا پڑھ لیا جائے تو ناقل کی ستم ظریفی واضح ہوجاتی ہے۔ ملاحظہ ہو پوری روایت یوں ہے کہ مجاہدؒ کہتے ہیں میں ابن عباسؓ کے پاس موجود تھا کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں اپنی بیوی کو ایک دم تین طلاقیں دے بیٹھا ہوں۔ یہ سنکر ابن عباسؓ چپ رہے۔ میں (مجاہد) سمجھا کہ اب وہ رجوع کی اجازت دیں گے مگر انھوں نے تو دفعتاً یہ فرمایا کہ کیا تماشا ہے ایک آدمی اٹھتا ہے اور حماقت کے گھوڑے پر سوار ہوجاتا ہے اور پھر شور مچاتا ہے کہ اے ابن عباسؓ اے ابن عباس!۔ حالانکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو اس سے ڈرے گا اس کے لئے اللہ کوئی نہ کوئی راستہ کھولدے گا۔ اے احمق آدمی تم اللہ سے نہیں ڈرے اور اس کی ہدایت کو نظر انداز کرتے ہوئے بیک زبان اپنا حقِ طلاق استعمال کر ڈالا۔ اب میرے نزدیک تمھاری خلاصی کا کوئی راستہ نہیں۔ تم خدا کے بھی گناہگار ہوئے اور تمھاری بیوی بھی تم سے گئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے نبیؐ کو خطاب کرتے ہوئے فرماتا ہے کہ اے نبیؐ تم اگر طلاق دو اپنی بیویوں کو تو شروع عدت میں دو یعنی طہر میں۔"

یہ نقل کرنے کے بعد ابوداؤد فرماتے ہیں:۔

"ابن عباسؓ سے مجاہدؒ نے اور مجاہد سے حُمیدُ الاعرج وغیرہ نے اسی طرح نقل کیا ہے۔ نیز ابن عباسؓ سے ابن جبیر نے اور ابن جبیر سے عمرو بن مرۃ نے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ نیز ابوایوب اور ابن جریج سب نے عکرمہ بن خالد کے واسطے سے اسی طرح نقل کیا ہے اور ابن جریج دوسرے واسطوں سے بھی ابن عباسؓ سے یہی نقل کرتے ہیں۔ نیز اعمشؒ مالک بن الحارث کے واسطے سے ابن عباس سے ایسا ہی نقل کرتے ہیں اور ابن جُرَیج عمرو بن دینار کے واسطے سے بھی ایسا ہی نقل کرتے ہیں۔"

ابوداؤد مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ یہ سب لوگ بھلا کیا نقل کرتے ہیں۔ یہ کہ:۔

کلھم قالوا فی الطلاق الثلاث انہ اجازھا قال وبانت منک۔	یہ سب ایک وقت کی تین طلاقوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ انھیں واقع مانتے تھے اور طلاق دینے والے سے کہا کرتے تھے کہ تیری بیوی تجھ سے چھٹ گئی۔

* * * *

اس کے بعد پھر امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اسمٰعیل نے ایوب سے اور انھوں نے عبداللہ بن کثیر سے بھی ایسا ہی روایت کیا۔"

اہل انصاف فیصلہ فرمائیں یہ سب کیا ہے۔ کیا اتنی بہت ساری سندوں سے صاف ثابت نہیں ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ ایک وقت کی تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیتے اور حق رجوع کو ختم سمجھتے تھے۔

پھر محفوظ الرحمان صاحب نے ان سب کی طرف سے آنکھیں بند کرکے ابن عباسؓ کا منقولہ ارشاد کہاں سے نقل کیا اسے بھی دیکھ لیجئے۔ ابوداؤد اوپر کی عبارت کے متصل بعد فرماتے ہیں :۔

"حماد بن زید نے ایوب سے اور ایوب نے عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباس سے یہ نقل کیا کہ "جب تو ایک زبان میں بیوی سے یوں کہے کہ انتِ طالقٌ ثلٰثاً تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی" لیکن اسماعیل بن ابراہیم ایوب سے یہ بات نقل کرتے ہیں کہ یہ قول ابن عباسؓ کا نہیں عکرمہ کا ہے۔ عکرمہ نے اسے ابن عباسؓ کا قول کہہ کر بیان نہیں کیا۔ ابن عباس کا اس طرح کا قول جو کچھ ہے وہ تو اس سے مختلف ہے۔" (ملخصاً)

دیکھا آپ نے ۔ خود امام ابوداؤد صراحت کر رہے ہیں کہ یہ "فہم واحد" والا قول ابن عباسؓ کا نہیں ہے لیکن محفوظ الرحمٰن صاحب پوری بے تکلفی سے اسے ابن عباسؓ کا فرمودہ کہکر نقل فرما رہے ہیں اور پوری روایت چیخ چیخ کر جو کچھ کہہ رہی ہے اس کی صدا ان کے کانوں میں نہیں پہنچ رہی ہے۔

اس طرزِ عمل کو وہی کچھ نام دیں۔ ہم کہیں گے تو شکایت ہوگی!

آیئے ابن عباسؓ کا وہ قول بھی دیکھ لیجئے جسے عکرمہ نے اپنے طور پر دہرایا ہے۔ وہ ابوداؤد کی اگلی ہی حدیث میں بہ ایں الفاظ مذکور ہے:۔

"کوئی آدمی جب منکوحہ کو خلوت سے قبل تین طلاق دیدیتا تھا تو عہدِ رسالت اور عہدِ صدیقی اور عہدِ عمرؓ کے ابتدائی ایام میں وہ ایک ہی مانی جاتی تھی۔ مگر جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ بار بار یہ حرکت کرنے لگے ہیں تو انھوں نے حکم جاری کیا کہ اب یہ تین تین ہی مانی جائیں گی۔"

کیا اب بھی کوئی ابہام رہ گیا ہے اس بات میں کہ ابن عباسؓ کا مذکورہ قول مخصوص تھا فقط اس منکوحہ سے جس سے ابھی تک خلوتِ صحیحہ کی نوبت نہ آئی ہو۔

حالانکہ جمہور علماء کے نزدیک اور خود ابن عباسؓ کے نزدیک بھی اگر صریح عدد کے ساتھ دی جائیں تو غیر مدخولہ پر بھی تین ہی پڑیں گی لیکن یہاں اس سے بحث نہیں۔ دکھانا تو بس یہ تھا کہ مولانا محفوظ الرحمٰن کی دیانتِ نقل اور متانتِ علمی کا کیا حال ہے۔ اس کے بعد آخر کیسے اس بدگمانی کو غلط کہا جاسکتا ہے کہ مقصد تحقیق اور احقاقِ حق نہیں بلکہ ایک طے کردہ رائے کی وکالت ہے خواہ علم و دیانت پر کتنا ہی ظلم کرنا پڑے۔

مولانا اب حدیثِ رکانہ کا بھی ذکر فرماتے ہیں اور بلا تکلف فرماتے ہیں کہ "رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور حضورؐ نے ان کو مراجعت کا اختیار دیا۔"

ہم اس حدیث پر گفتگو کر آئے ہیں۔ دیکھ لیجئے معاملہ صریحاً کیا ہے اور دکھلایا کیا جارہا ہے۔ اس کے بعد جن تفصیلات میں مولانا گئے ہیں وہ قطعاً غیر ضروری ہیں۔ ان سے یہ تو پتا چل جاتا ہے کہ اپنے موقف کو راجح منوانے کے لئے موصوف نے متعدد کتابوں کے ورق اُلٹے ہیں لیکن اس سے ان کے موقف کی بنیادی کمزوری کا مطلق ازالہ نہیں ہوتا۔ خلافِ دیانت صرف اوپر ہی کا معاملہ نہیں انھوں نے آگے بھی اس روش کو اپنائے رکھا ہے مثلاً انھوں نے تفسیر کبیر سے امام رازیؒ کی ایک عبارت نقل کی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازیؒ بھی ایک وقت کی تین طلاقوں کا ایک ہونا زیادہ قرینِ قیاس تصور فرماتے تھے، اس کے بعد انھوں نے تفسیر نیشاپوری اور تفسیر مظہری کو بھی اسی صف میں کھڑا کیا اور تفسیر مظہری سے تو ایک ٹکڑا بھی ایسا نقل کر دیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب تفسیر مظہری اُن جیسا ہی موقف رکھتے ہیں۔

العیاذ باللہ۔ کتر بیونت کرکے عبارتیں اٹھانے اور صاحب کتاب کی اصل رائے کو بالکل الٹا بیان کرنے کی مثالیں اس سے بڑھ کر شاید ہی کہیں ملیں۔ کیا امام رازیؒ ہوں کیا نیشاپوری ہوں کیا صاحب تفسیر مظہری ہوں۔ ان کی تحریروں میں صاف صاف ان کا وہی مسلک و مذہب موجود ہے جو جمہور امت کا ہے۔ اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ کوئی باہوش ان کی پوری بحث پڑھے اور اسے کوئی غلط فہمی لاحق ہو سکے۔ ان حضرات نے مخالف نقطۂ نظر کو تائید کے لئے نہیں تردید کیلئے بیان کیا ہے۔ اس کے باوجود مولانا محفوظ الرحمٰن مذکورہ روش اختیار کرتے ہیں تو کوئی بتائے ان کے مقالہ کی کیا قیمت رہ جاتی ہے۔ یہ تو عجیب دانش مندی ہوئی کہ عورتوں کی مفروضہ ہمدردی میں آدمی جہنم میں چھلانگ لگا جائے۔ کتنی سخت بات ہے کہ احادیث و تفاسیر تک کی نقل میں دیدہ و دانستہ فریب کیا جائے۔ شاید موصوف کو یہ خیال ہوگا کہ ہندوستان میں اب کوئی آدمی ایسا نہیں رہا، جو اس فریب کا پردہ چاک کر سکے حالانکہ ہم جیسا معمولی طالب علم بھی اسے پہلی ہی نظر میں پکڑ سکتا ہے تو اُن اساتذہ کا کیا کہنا جو آج بھی بفضلہ تعالیٰ ہمارے ملک میں معتد بہ تعداد میں موجود ہیں۔

ہم اس مقالہ کے تمام اجزاء پر بحث کرکے وقت برباد نہیں کریں گے۔ ہاں ضروری حد تک چوکیں گے بھی نہیں۔ ذرا مولانا کی رائے کا وہ خلاصہ دیکھ لیا جائے جسے انھوں نے مقالہ کے ختم پر پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"ہمارے نزدیک مجلس واحد کی تین طلاقوں
کو ایک ہی سمجھا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔"

ہم یہ کہتے ہیں جب دلائل کے ضعف و قوت سے بحث ہی نہیں اور ہر کہ ومہ کی رائے ہی فیصلے کے لئے کافی ہے تو یہ ایک بھی سمجھنے کا جھگڑا کیوں باقی رکھا گیا۔ یوں کہیئے طلاق مانی ہی نہ جائے اور مردوں سے اختیار چھین ہی لیا جائے کہ وہ بیوی سے جان چھڑا سکیں۔

ایک اہم نکتہ

ہر شخص جانتا ہے کہ جس عورت سے نکاح کے بعد ابھی صحبت نہ کی گئی ہو اس کے اور عام بیویوں کے متعدد احکام میں اللہ اور رسولؐ نے فرق رکھا ہے۔ مثلاً اول الذکر کو طلاق دی جائے تو آدھا مہر دینا ہوگا، پورا نہیں۔ یا مثلاً ایک طلاق دی جائے تو رجوع نہ ہو سکے گا بلکہ رشتۂ نکاح کٹ جائے گا۔

اسی وجہ سے ایک لطیف نکتہ یہ پیدا ہوگیا ہے کہ ایک حالت میں اس پر تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں اور ایک حالت میں نہیں پڑتیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر یوں کہا — "تجھ کو طلاق۔ تجھ کو طلاق۔ تجھ کو طلاق۔" تو تین نہیں ایک پڑے گی کیونکہ جب پہلے ہی فقرے نے رشتۂ نکاح ختم کر دیا تو اب یہ عورت طلاق کا محل ہی نہیں رہی۔ طلاق اجنبیہ کو تو دی ہی نہیں جا سکتی بیوی کو دی جا سکتی ہے اور جس بیوی سے ابھی صحبت نہیں ہوئی اس کی بیویانہ حیثیت ایک ہی طلاق نے ختم کر دی لہذا اب کتنی ہی طلاقیں دیئے جاؤ بے کار جائیں گی اور اس عورت سے بغیر حلالہ ہی کے دوبارہ نکاح کیا جا سکے گا۔

لیکن جب یوں کہا کہ تجھ پر تین طلاق۔ یا تجھ پر طلاقِ مغلظہ تو تین ہی پڑیں گی نہ کہ ایک کیونکہ یہ تینوں اکھٹی اس وقت ڈالی گئی ہیں جب بیوی طلاق کا محل تھی۔

جب یہ لطیف بات آپ نے سمجھ لی تو اب یہ بھی آپ مانیں گے کہ غیر مدخولہ (جس سے صحبت نہ کی گئی ہو) کے بارے میں یہ کہنا بھی فی الجملہ درست ہے کہ اسے تین طلاقیں دو گے تو ایک پڑے گی اور یہ کہنا بھی فی الجملہ درست ہے کہ تین دو گے تو تین ہی پڑ جائیں گی۔ دو متضاد باتیں فی الحقیقت متضاد نہ ہوں گی کیونکہ ان کا تعلق الگ الگ حالتوں اور شکلوں سے ہوگا جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا۔

کیا ایسی صورت میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ

تین کے ایک ماننے جانے کی بات ابن عباسؓ نے اسی غیر مدخولہ کے مسئلے میں کہی ہو۔ آپ پیچھے دیکھ ہی چکے کہ وہی طاؤس جن کی واحد ذات فریقِ ثانی کے لئے وحیِ آسمانی بنی ہوئی ہے ابوداؤد والی روایت میں صاف صاف ذکر بھی کرتے ہیں کہ تین کے ایک ماننے جانے کی بات ابن عباس سے غیر مدخولہ باکرہ عورت کے باب میں ہو رہی تھی۔ پھر کیا بعید ہے کہ ایک دوبار طاؤس نے اس واقعے کو ذرا مختصر بیان کر دیا ہو جس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کی تفصیل حذف ہو گئی ہو۔ کیا بعید ہے کہ ان سے نقل کرنے والے بعض راویوں نے ادھورا کلام سنا ہو اور وہی نقل کر دیا ہو۔ کیا متعدد احادیث میں حضرت عائشہؓ جیسی صحابیہ اور ابن مسعودؓ جیسے صحابی سے اس طرح کی توجیہ منقول نہیں ہے کہ رسول اللہؐ تو دراصل فلاں پس منظر میں یہ بات کہہ رہے تھے۔ راوی نے پس منظر کو نہیں سمجھا یا پوری بات نہیں سنی اور ادھوری نقل میں مطلب ہی بدل گیا۔

ہم کہتے ہیں، طاؤس کی صالحیت کی پیش نظر کوئی بھی تاویل اگر ممکن ہے جس سے دوسرے صالحین اور ثقات پر الزام نہ آئے تو وہ یہی ہے۔ اس صورت میں طاؤس بھی معتبر ٹھیرتے ہیں اور ابن عباس کے دوسرے سب شاگرد بھی کیونکہ تناقض اور تخالف ختم ہو جاتا ہے تو تاویل بھی نہیں کرنی پڑتی کہ ابن عباسؓ چاہے فتویٰ تین ہی پڑنے کا دیتے رہے ہوں مگر دورِ رسالتؐ کا معمول تو وہ ایک ہی پڑنا بیان کر رہے ہیں۔ نہ یہ ہوائی تاویل کرنی پڑتی ہے کہ اعتبار ابن عباسؓ کی روایت کا ہے ان کے فتوے کا نہیں۔ ممکن ہے وہ اپنی روایت بھول گئے ہوں اور اس کے خلاف فتویٰ دینے لگے ہوں!

اور گوشے

مولانا محفوظ صاحب غیر مقلد نہیں ہیں لیکن اپنے مقالہ میں انھوں نے روشِ عدمِ تقلید ہی کی اختیار کی ہے اور مجتہد بھی بنے ہیں۔ کوئی حرج نہیں اگر اللہ شرائطِ اجتہاد سے مالا مال کرے تو مجتہد بھی بنیئے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اجتہاد اور عدمِ تقلید دونوں ہی کی گاڑی عین تقلید اور کورانہ تقلید کے گھوڑے سے کھنچی گئی ہے۔ مثلاً اگر مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے عمدۃ الرعایۃ میں یہ لکھ دیا کہ ایک طلاق والا قول بعض صحابہؓ سے بھی منقول ہے اور بعض اصحابِ احمد سے بھی اور امام مالکؒ کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی قول ہے ___ تو انھوں نے اسے حرفِ آخر قرار دیتے ہوئے نقل کر دیا لیکن خود اس کی زحمت نہیں اٹھائی کہ تحقیق تو فرمالیں۔ مولانا عبدالحی اپنی وسعتِ علمی کے باوجود معصوم تو نہیں تھے۔ ایک ایسا مسئلہ جس میں بڑے بڑے علامہ اور اساتذہ اجماع کا قول کر رہے ہوں کیا اس کا مستحق نہ تھا کہ ماضی قریب کی ایک شخصیت کو حرفِ آخر نہ سمجھ لیا جائے۔

اگر وہ واقعی تحقیق کرتے تو ان پر منکشف ہوتا کہ مولانا فرنگی محلی مرحوم مغالطہ کا شکار ہو گئے ہیں۔ ابن عباسؓ کے سوا صحابی تو کوئی ایسا ہے ہی نہیں جس سے یہ رائے منقول ہو جس کا ثبوت مولانا مرحوم سے بڑے عالم ابن قیمؒ کی زبان سے آپ سُن چکے۔ اور پھر یہ بھی دیکھ چکے کہ ابنِ عباسؓ کی طرف بھی اس قول کی نسبت درست نہیں۔

رہے اصحاب احمد ابن حنبل تو ان کے سلسلہ میں بھی ہم بہ اطمینان کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان پر بے بنیاد الزام ہے۔ جملہ مقالہ نگار سن لیں کہ اس مسئلے میں ان کے امام حافظ ابن قیمؒ ہی نے اغاثہ میں وضاحت کر دی ہے کہ مجھے تو کسی بھی حنبلی کا یہ قول نہیں ملا ہاں ابن تیمیہؒ نے یہ ضرور کہا ہے کہ میرے دادا کبھی کبھی یہ فتویٰ دیتے تھے (ص۱۷۷) ظاہر ہے ابن تیمیہؒ کے اکیلے دادا پر تو "اصحابِ احمد" کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ جب کہ خود انھوں نے بھی اپنی "منتقیٰ" میں تسلیم کیا ہے کہ تین اکھٹی طلاقوں کے واقع ہو جانے پر صحابہؓ کا اجماع تھا۔ اگر اس کے باوجود انھوں نے خلاف فتویٰ دیا تو اس کا ذکر کیا جب کہ اجماع کو حجت مان لیا گیا ہے۔ غرض محققینِ وقت کی خدمت میں گذارش ہے کہ

وہ اصحاب احمد کے سلسلے میں کوئی نقلِ صحیح پیش کریں۔ یا پھر یوں کہیں کہ ہم جب جس عالم کی چاہے نہ صرف اندھی تقلید کر سکتے ہیں بلکہ خبر کے معاملے میں اسے نبیِ معصوم کا درجہ بھی دے سکتے ہیں۔

امام مالک کے سلسلے میں بھی حافظ ابن قیم ہی نے تہ کی بات کہدی کہ جس قول کو امام مالک کے دو قولوں میں سے ایک کہا جاتا ہے وہ فی الاصل امام مالکؒ کا قول نہیں ہے بلکہ بعض مالکیہ بزرگوں کا شاذ قول ہے (یعنی زیادہ ثقہ اور کثیر مالکیہ اس کے برعکس بیان کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو اغاثۃ اللھفان ص۱۷۶)

اس طرح مولانا فرنگی محلی کی بس اتنی بات تو ٹھیک رہی کہ داؤد ظاہری اور ان کے پیرو اس کے قائل ہیں باقی سب غلط رہا۔

مولانا محفوظ صاحب نے علامہ عینی سے جو چند نام نقل کئے وہ بھی اس لئے بے کار ہیں کہ خود علامہ عینی یہ وضاحت فرما رہے ہیں کہ ان حضرات نے اُسی ابوصہبا۔ والی روایت کو بنیاد بنا کر یہ رائے قائم کی ہے۔ لہٰذا اس کے بعد یہ ساری ملح لاحاصل ہو جاتی ہے کہ طاؤس ایسے بزرگ تھے اور فلاں ایسا فقیہ تھا۔ یہیں ایک یہ بھی غلط بیانی ہے کہ محمد بن مقاتل رازی امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید تھے۔ حالانکہ وہ براہِ راست ان کے شاگرد نہیں تھے بلکہ شاگردوں کے شاگرد تھے۔ اس سے فرق یہ پڑا کہ وہ اگر کسی رائے کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف کریں گے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک یہ وضاحت نہ کردیں کہ انھیں کس نے اس رائے سے آگاہ کیا۔ خود ان کی اپنی کسی منفرد رائے کو بھی ابوحنیفہؒ کی رائے کا عکس نہیں سمجھا جائے گا۔ مان لیا وہ اپنے استاد کے استاد امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے خلاف رائے رکھتے ہوں مگر اس کا اجماع کے مقابلے میں کیا وزن ہے۔

مخفی نہ رہے کہ فریق ثانی اس معاملہ میں "اجماع" تسلیم نہیں کرتا حتیٰ کہ مدینہ زندگی بھی اجماع کے دعوے کو محل نظر کہہ گئے ہیں لیکن ہم انشاء اللہ اپنے موقعہ پر واضح کریں گے کہ یہ سب غلط اور کچی باتیں ہیں۔ یہ مسئلہ اُس آخری حد تک اجماعی ہے جتنا کوئی بھی مسئلہ ہو سکتا ہے۔ اگر اس کا بھی اجماعی ہونا محلِ نظر ہو تو پھر لاؤ ہمیں دکھلا اور کونسا مسئلہ اجماعی ہے جسے محلِ نظر نہیں کہا جا سکتا۔

مولانا محفوظ صاحب نے شوکانی سے نقل کیا کہ صاحبِ بحر نے صحابیِ رسولؐ ابوموسیٰ اشعریؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ اور فلاں فلاں کو اسی مسلک کا حامل بیان کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں مولانا نے یہ کیوں نہ سوچا کہ شوکانی تو اس مقدمہ کے ایک فریق ہیں ان کی نقل کو ذرا اصل سے تو ملا کر ڈھونڈو تو کہ "بحر" سے کونسا دفترِ نوادرات مراد ہے اور وہاں کن سندوں سے یہ انکشافات کئے گئے ہیں۔ یہ غضب کہ گیارہ بارہ سو سال بعد والوں کی زبان کو وحی نظام سمجھ کر ان اساطینِ سلف کے منہ پر سیاہیاں ملی جا رہی ہیں جو کہتے چلے آ رہے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہؓ کا اجماعی مسئلہ ہے۔

ابن مغیث نے عبداللہ ابن مسعودؓ عبدالرحمٰن بن عوف اور زبیر بن عوام جیسے صحابہؓ کو اسی لائن میں کھڑا کر دیا ہے آخر مولانا محفوظ صاحب کی فہمِ رسا اس وقت کہاں جا سوئی تھی جو وہ چونکے نہیں اور نہ سوچا کہ اگر یہ بات درست ہو تو وہ سارے بزرگ غلط گو بن جاتے ہیں جو اس مسئلے میں صحابہؓ کے اجماع کی خبر دیتے آ رہے ہیں۔ کاش وہ سوچتے اور تحقیق کی تکلیف فرماتے تو ان پر منکشف ہوتا کہ یہ ساری کہانیاں فضول روایات اور غیر معقول نکتہ سنجیوں کے بطن سے برآمد ہوئی ہیں امرِ واقعہ سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

عبداللہ ابن مسعودؓ کا فتویٰ تو مؤطا امام مالک ہی میں موجود ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں جھونک دی تھیں پھر ابن مسعودؓ سے (فتویٰ) پوچھا۔ انھوں نے دریافت کیا دوسرے لوگوں نے تمھیں اس کے بارے میں کیا بتایا ہے اس نے جواب دیا کہ دوسرے لوگ تو یوں کہہ رہے ہیں بیوی

تیرے ہاتھ سے گئی، رجوع نہیں ہو سکتا۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا ان کا کہنا ٹھیک ہے شریعت کا حکم ایسے ہی ہے۔

تو بتائیے۔ مولانا محفوظ صاحب اتنے اہم مسئلے پر مقالہ لکھتے ہوئے اگر مؤطا جیسی بنیادی کتاب کو بھی نہ دیکھیں جو آثارِ صحابہؓ میں یکتا اور ثقاہت میں لاثانی ہے تو مخلصانہ تحقیق سے ان کا رشتہ کیا ہو سکتا ہے اور اگر دیکھ کر نظر انداز کردیں تو یہ اور بھی افسوس ناک ہے کہ اس سے دیانتِ تحقیق پر حرف آتا ہے۔

مؤطا کی اس روایت سے صرف ابن مسعودؓ ہی کے فتوے کا پتا نہیں چلا بلکہ یہ بھی پتا چلا کہ اُس وقت کے دوسرے مفتی اور اہلِ علم بھی بلا تکلف یہی فتویٰ دیتے تھے۔ ظاہر ہے وہ عموماً صحابہؓ ہی رہے ہوں گے[1]

ایک استدلال کا جواب

ابن تیمیہؒ پر اللہ کی رحمت ہو، ان سے یہ استدلال بھی منقول ہے کہ جب کوئی شخص لفظِ واحد کے ساتھ تین طلاق دے یعنی یوں کہے کہ تجھ پر تین طلاق تو اسے تین شمار نہیں کر سکتے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ لعان[1] کی شہادتوں میں چار مرتبہ الگ الگ قسم کھانا ضروری ہے یوں کہدینا کافی نہ ہوگا کہ میں چار بار قسم کھاتا ہوں۔ اسی طرح دورانِ حج جس موقع پر سات بار کنکریاں پھینکنا ضروری ہے وہاں یہ بات کافی نہیں کہ ایک مرتبہ میں سات کنکریاں لے کر پھینک دے۔ اسی طرح کوئی شخص قسم کھائے کہ میں ایک لاکھ درود پڑھوں گا تو یہ قسم پوری نہ ہوگی اگر وہ یوں کہے کہ رسولِ خدا پر ایک لاکھ درود بلکہ ایک لاکھ بار الگ الگ درود پڑھنا ہوگا۔ لہذا طلاق ہی تین کیسے واقع ہو جائیں گی جب تین بار نہیں دیں بلکہ ایک ہی مرتبہ میں تینوں دیدیں۔

اس قیاسی استدلال کو مولانا محفوظ الرحمٰن نے بھی نقل کیا ہے اور مولانا حامد علی نے بھی۔ اول الذکر نقل کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء اس قیاس کو قیاس مع الفارق کہتے ہیں مگر ان کی تاویلوں کی حیثیت اتنی قوی نہیں کہ اس میں گفتگو کی گنجائش نہ ہو اور مؤخر الذکر یہ فرماتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کے اس استدلال کا جو جواب علامہ آلوسی نے دیا ہے اس میں کوئی جان نہیں اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

دونوں دوستوں کی خدمت میں عرض ہے کہ گفتگو کی گنجائش تو لوگوں نے خدا کے وجود تک میں پیدا کی ہے اور گنجائش ہی پیدا کر کے بہت سوں نے حضرت عیسٰیؑ کو خدا کا بیٹا مان لیا ہے۔ نیز بے جان تو بہت سے لوگ قرآن تک کے دلائلِ قاہرہ کو کہہ گذرتے ہیں اور مذہب کا ہر استدلال ان کے نزدیک بے جان ہے۔ پھر کیا ان باتوں سے حقائق پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

لیجئے ہم ابن تیمیہؒ کے متذکرہ استدلال کی کمزوری اور غلطی واضح کرتے ہیں آپ لا سکیں تو لائیں اس کا جواب۔

(عام بھائی بات سمجھنے کے لئے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ تعدّد کہتے ہیں کسی ایک چیز کے ایک سے زائد بار واقع ہو جانے کو)

وہ تمام احکام جن میں کسی عدد کا ذکر ہوتا ہے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن میں تعددِ عمل مقصود ہو اور ایک وہ جن میں صرف مجموعی تعداد مقصود ہو مثلاً اذان واقامت میں ہر فقرے کو دو بار کہنا یا نمازِ فجر میں دو رکعات پڑھنا یا دن میں پانچ نمازیں ادا کرنا۔ ان احکام میں حاکم کا مقصود و مطلوب عمل کا تعدد ہے۔ حاکم چاہتا ہے کہ ہر فقرے کی ادائگی دو بار ہو۔ فجر میں ایک ایک رکعت عملاً دو بار دہرائی جائے۔ پانچ نمازوں کا فعل الگ الگ پانچ وقتوں میں زیرِ عمل آئے۔ ایسے احکام میں زبان سے فقط عدد کا تلفظ کام نہ آئے گا بلکہ عمل کا تعدد ضروری ہوگا۔

---

[1] لعان اسے کہتے ہیں کہ شوہر بیوی پر زنا کا الزام عائد کرے۔ پھر معاملہ قاضی کے سامنے جائے تو وہ شوہر اور بیوی سے الگ الگ چار بار قسمیں لےگا اور پانچویں بار یہ کہلوائیگا کہ ہم پر لعنت اگر ہم جھوٹ بولتے ہوں۔

دوسری قسم میں زکوٰۃ اور کفارے کو سمجھ لیجئے۔ حاکم کہتا ہے کہ چالیس فاضل روپیوں پر ایک روپیہ زکوٰۃ ادا کرو۔ اب کسی شخص کے پاس چار ہزار روپے ہیں تو اس پر سو روپے واجب ہوگئے۔ یہاں حاکم کا مقصود تعددِ عمل نہیں ہے بلکہ مجموعی تعداد پیشِ نظر ہے۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں کہ ہم ایک ایک روپیہ الگ الگ کرکے سو آدمیوں پر زکوٰۃ تقسیم کریں بلکہ تنہا ایک مستحق مرد یا عورت کو بیک وقت یہ سو روپے دیدیں یا دس مستحقین میں بیک وقت یا مختلف اوقات میں تقسیم کر دیں ہر حال میں زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے اور حاکم کی طرف سے کسی عتاب کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

اسی طرح بعض گناہوں میں دس مسکینوں کو اور بعض میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا بطور کفارہ لازم کیا گیا ہے مگر معلوم ہے کہ شارع کا مقصود مسکینوں کا تعدد نہیں (یعنی یہ منشاء نہیں کہ ہر مسکین الگ نام اور شخصیت رکھتا ہو) بلکہ وہ مجموعی خرچ ہے جس کا بار مجرم پر ڈالا جارہا ہے اس لئے ہم چاہے ایک دن میں چاہے متعدد دنوں میں اس خرچ سے سبکدوشی حاصل کرلیں اور الگ الگ ناموں کے مستحقین ڈھونڈیں یا دو مسکینوں کو پانچ دن کھانا کھلا کر دس کی گنتی پوری کردیں سب صورتیں جائز ہیں اور حاکم ہمارے کفارے کی ادائیگی تسلیم کرلیتا ہے۔

تو کون اس بات کو معقول مانے گا کہ مختلف مقصود و مطلوب رکھنے والے ان دونوں طرح کے احکام کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ جب دوہری اقامت یا الگ الگ رکعات کی تکمیل عملاً ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہونا چاہیئے کہ زکوٰۃ کے سو واجب روپے ایک ایک روپیہ کرکے تقسیم کئے جائیں یا دس الگ الگ ناموں والے مسکین تلاش کرنے لازم ہیں۔ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہوگا اور اس کے برعکس بھی قیاس نہیں کرسکتے یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ جب ایک ایک روپیہ الگ الگ ادا کرنا ضروری نہیں تو اذان و اقامت میں ہر فقرہ الگ الگ ادا کرنا بھی ضروری نہیں بلکہ یوں کہدینا کافی ہوگا کہ "دو مرتبہ حی علی الصلاح"۔

مزید مثالیں لیجئے۔ آپ کسی سے دس روپے ماہوا دس مہینے تک قرض لیتے رہتے ہیں۔ پھر یہ سو روپے ادا کرنا چاہتے ہیں تو کیا یہ ضروری ہوگا کہ دس روپے مہینہ ہی ادا کریں یکدم سو ادا نہ کریں۔ اور اگر یکدم ادا کر دیں تو قرض سے سبکدوش تسلیم نہ کئے جائیں؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی صحیح الدماغ ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ ادائیگی قرض میں تعددِ عمل مقصود نہیں مجموعی تعداد مقصود ہے۔ ایک ایک روپے کے نوٹ گن کر دیں تب بھی سو کا نوٹ دیں تب بھی سو کا چیک لکھدیں تب بھی۔ نتیجہ یکساں ہوگا۔ لیکن اگر حاکم آپ کو حکم دے کہ ہمارے یہاں روزانہ تین بار آیا کرو تو یہاں صریحاً تعددِ عمل مقصود ہے لہٰذا جب تک تین بار حاضری کا عمل دہرایا نہ جائے گا فرماں بردار نہ کہلائینگے اور سزا بھی پاسکتے ہیں۔

اب ابن تیمیہؒ والے الزامی استدلال کی طرف آیئے لعان کی چار شہادتیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وضاحت کے مطابق قائم مقام ہیں اُن شہادتوں کی جن کو اللہ تعالیٰ نے ثبوتِ زنا کے سلسلے میں لازم قرار دیا ہے۔ یہ لزوم قرآن میں موجود ہے اور تمام مستند کتب حدیث میں وہ روایات درج ہیں جن میں حضورؐ نے اسی آیتِ قرآنی کا حوالہ دیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لعان کے معاملے میں حاکمِ اعلیٰ کا مقصود تعددِ عمل ہے جس طرح کہ زنا کی شہادتوں کے سلسلے میں حاکمِ اعلیٰ کا مقصود و مطلوب چار مختلف افراد کا گواہی دینا تھا۔ جب مقصود ہی تعدد ٹھیرا تو آخر کیسے محض چار کا عدد ادا کر دینے سے یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔

اسی طرح سات بار کنکریاں مارنا بھی حج کا ایک ایسا ضابطہ ہے جس میں تعددِ عمل مقصود ہے۔ صرف کنکریوں کا تعداد مقصود نہیں۔ اس مقصود کی وضاحت خود شارع علیہ السلام نے فرما دی ہے لہٰذا ایک بار میں سات کنکریاں مار دینا مقصود سے مطابقت نہ رکھے گا۔

قسم کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ جب ایک شخص قسم کھاتا

ہے کہ میں ایک لاکھ بار درود پڑھوں گا تو صاف ظاہر ہے کہ وہ تعددِ عمل کی قسم کھا رہا ہے نہ کہ محض ہندسوں کی۔ عقل و نقل کی ہر دلیل اس کے مقصود پر ناطق ہے لہٰذا وہ محض ایک لاکھ کا عدد بول کر بری الذمہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قسم تعددِ عمل کی کھائی تھی۔

اس کے برخلاف طلاق کا معاملہ یہ ہے کہ تعددِ عمل کا مقصود ہونا تو دور کی بات ہے طلاق سرے سے اللہ اور رسولؐ کو پسند ہی نہیں ہے اور وہ اسے حلال چیزوں میں سب سے خراب چیز قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے طلاق مت دو مفاہمت و مصالحت کر لو۔ صبر و تحمل سے کام لو۔ آخری درجے میں جب کوئی صورت نباہ کی نظر نہ آئے تب ہی طلاق کا استعمال کر سکتے ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے بیمار بیٹے کے جسم کی چیر پھاڑ ہم اس وقت تک ہرگز پسند نہیں کرتے جب تک یہ امید موجود رہتی ہے کہ کھلانے پلانے کی دواؤں سے اندر کا پھوڑا ٹھیک ہو جائے گا۔ لیکن جب علمِ انسانی فیصلہ کر دیتا ہے کہ سوائے آپریشن کے کوئی صورت نہیں تو ہم بادلِ ناخواستہ ڈاکٹر کو اجازت دیدیتے ہیں کہ اچھا بھائی اُتار دو ہمارے جگر گوشے کے گوشت میں نشتر۔ یہ معلوم ہے کہ آپریشن بجائے خود ڈاکٹر کا مقصود و مطلوب ہوتا ہے نہ ہمارا۔ وہ تو ایک ناگزیر ذریعہ ہے مقصدِ صحت کی تحصیل کا۔

تو اہلِ انصاف بتائیں کہ طلاق جیسے معاملہ کو ان معاملات پر قیاس کرنا جن میں فعل و عمل کا تعدد خود فاعل یا حاکم کا مقصود و مطلوب ہے کیونکر معقول و مقبول ہو سکتا ہے۔ یہاں تو ایسا فارق موجود ہے کہ کوئی بھی آنکھ والا اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کیسا؟۔

ایک اور رُخ سے سوچئے۔ درود یا حج یا صوم و صلوٰۃ وغیرہ وہ افعال ہیں جن کا اجر و انعام اور ثمرہ و اثر آخرت میں سامنے آتا ہے۔ مگر طلاق و نکاح وہ امور ہیں جن کے مادّی اثرات و نتائج کو دنیا ہی میں بھگتنا ہے۔ پھر یہ فی نفسہٖ جسم و ہیئت والی اشیاء بھی نہیں ہیں بلکہ اعتباری اشیاء ہیں جو معنی و کیف کے قبیل سے ہیں۔ ایک طبیب یہ تو بتا سکتا ہے کہ فلاں چیز تم اتنی مقدار میں کھالو تو اتنی دیر میں مر جاؤ گے یا فلاں دوا اتنے دن استعمال کرو تو فلاں مرض دُور ہو جائے گا۔ یہ اس لئے بتا سکتا ہے کہ اشیاء بھی مادّی ہیں اور جسمانی مشینری بھی۔ لیکن طلاق و نکاح کے بارے میں انسانی تجربہ و قیاس کچھ کام نہیں کر سکتا۔ اللہ نے بتایا کہ دو گواہوں کے بغیر نکاح نہ ہوگا۔ وہ چار کی قید لگا دیتے جیسے کہ شہادتِ زنا یا لعان کے سلسلے میں لگائی ہے تب بھی مختار تھے۔ ایک گواہ کافی قرار دیتے تب بھی اعتراض کی گنجائش نہ تھی۔ انسانی عقل و قیاس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں جو وحی کی روشنی کے بغیر یہ طے کر سکے کہ انعقادِ نکاح کے لئے دو ہی گواہ ضروری ہیں۔ اسی طرح طلاق اپنے اثر کے اعتبار سے خالص معنی و کیف ہے۔ اگر اللہ اور رسولؐ مطلع نہ کرتے تو انسانی فہم و قیاس ہرگز یہ نہیں جان سکتے تھے کہ ایک یا دو طلاقیں رشتۂ نکاح کو مکمل قطع نہیں کرتیں اور تین طلاقیں نہ صرف مکمل قطع کر دیتی ہیں بلکہ تجدید کے لئے حلالہ بھی ضروری ہوتا ہے اور حلالہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرا شوہر صحبت کرے۔ نہ یہ جان سکتے تھے کہ اشاروں کنایوں میں ایک ہی طلاق رشتۂ نکاح کاٹ ڈالتی ہے حالانکہ قیاس یہ چاہتا تھا کہ صریح طلاق زیادہ شدید ہو بہ نسبت اشارے کنائے کے۔ نہ یہ جان سکتے تھے کہ اس طرح کا انقطاع حلالہ کو لازم نہیں کرتا بلکہ بغیر حلالہ ہی کے یہ مرد و زن پھر سے نکاح کر سکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ہمیں طلاق و نکاح کے معاملات میں قیاسی تک بندیوں کے بجائے بالکلیہ وحی کا اتباع کرنا ہوگا۔ وحیِ منطوق یعنی کلام اللہ کے ذریعہ ہمیں اللہ نے طلاق کے اثرات و خواص یہ بتائے کہ ایک یا دو سے نکاح دم نہیں توڑتا۔ تم رجوع کر سکتے ہو۔ لیکن تیسری دو گے تو نکاح دم توڑ جائے گا اور اس قابل بھی نہ ہو گے کہ جبتک یہ مطلقہ

سی اور سے نکاح نہ کرے تم دوبارہ اس سے نکاح کرسکو۔ جو
یہاں ایک مجلس اور دو مجلس اور طلاقِ سنت وغیرہ کی
اٹھاتے ہیں ان سے ہمارا سوال ہے کہ اے بزرگو! اگر
ک ماہرِ فن طبیب یہ بتاتا ہے کہ فلاں محلول ایسا زہر ہے
اگر ایک ایک ماہ کے فصل سے یہ ایک ایک ماشہ تمہارے
معدے میں اتر جائے تو بلاشبہ تمہارا انتقال ہو جائے گا ۔۔۔
۔ تو آپ بتائیں کیا اس سے خود بخود یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ
ب دم ہی اگر ہم تین ماشے حلق سے اتار جائیں تو جھٹ سے
انکل جائے۔ آپ کو معلوم ہے تمباکو میں نکوٹین[1] نامی
ب زہر ہوتا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ ایک سگریٹ
ش سال دو سال میں جتنا نکوٹین اپنے جسم میں اتار لیتا
ہے اگر بیک وقت اتنا استعمال کرلے تو چھٹکی بھی نہ کھائے۔
رِیا جو زہر تدریجی استعمال میں مہلک نہ تھا وہ بھی اکٹھے
ستعمال میں مہلک ثابت ہوا۔ تو بھلا جس طلاق کا تین ماہ
ں تین بار استعمال کرنا مہلک ثابت ہو گیا ہے اسے دفعتاً
ر اکھٹے استعمال کرنے سے تو ہلاکت اور بھی زیادہ یقینی
نی چاہیئے۔ قیاس، تجربہ، مشاہدہ سب اسی کے گواہ ہیں
مہلک اشیاء کی جو مقدار زیادہ مدت میں مہلک ہو سکتی
ہے وہ یک جائی استعمال پر تو لازماً مہلک ہو گی۔ اب آپ
ب یا تو یوں کہیں کہ اللہ سے طلاق کی معنوی تاثیر بتانے میں
ب ہوئی یا پھر سچے دل سے مانیں کہ صدق اللہ مولانا العظیم
ب ہمارے طبع زاد فتوے تو اس تاثیر کو معدوم نہیں کرسکتے۔

انڈے پر آپ روزانہ پٹنے کا ایک ٹکڑا رکھتے جایئے۔
ر کار ایک دن آئے گا جب پٹنوں کا دباؤ اسے توڑ دیگا۔
ر اسی دباؤ والے متعدد پٹنے یا کوئی بھی چیز آپ اکھٹی بیک وقت
ے پر رکھ دیں تو کیا وہ نہ ٹوٹے گا؟ ضرور ٹوٹے گا حالانکہ
یوں کے ضعف و قوت میں اختلاف بھی ممکن ہے اور بعید
یں کہ ایک انڈا چھٹانک بھر دباؤ سے ٹوٹ جائے اور
سرا اس دباؤ کو برداشت کرلے لیکن نکاح میں تو یہ بھی
کان نہیں۔ اس کی صلاحیت برداشت کا تعین اُس
نے فرمایا ہے جس سے خطا ہو ہی نہیں سکتی نہ نکاح ایسی چیز ہے

جو ضعف و قوت کے اعتبار سے تفاوت رکھ سکتا ہو۔ سارے
نکاح فی نفسہٖ یکساں ہیں اور ساری طلاقیں اپنی اثر اندازی
میں ٹھیک ٹھیک اسی ڈگری پر ہیں اور رہیں گی جو اللہ اور
رسولؐ نے متعین فرمادی۔ پھر کیسے آپ یہ شوشہ نکالتے ہیں
کہ اکھٹی تین ڈالو گے تو نکاح نہیں ٹوٹے گا۔

سوچنے کا ایک اور اسلوب بھی ہے۔

دو طرح کے معاملات ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے
حق سے متعلق ہوتا ہے اور دوسرا وہ جس کا تعلق دوسروں کے
حق سے ہوتا ہے۔ انھیں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا
جاسکتا۔ مثلاً آپ کے زید پر ہزار روپے قرض ہیں تو آپ جب
چاہیے پانچ سو کی معافی کا اعلان کرسکتے ہیں اور دین و
دنیا کا کوئی قانون یہ نہیں کہے گا کہ آپ کو معافی کا حق نہیں
تھا لیکن آپ پر کسی کے ہزار روپے قرض ہوں تو آپ اپنے
طور پر ایک پیسہ بھی کم نہیں کرسکتے۔ پورے ہزار ادا کرنے
ہوں گے۔

نماز روزہ وغیرہ اللہ کے حقوق ہیں۔ ہم پر لازم کیا
گیا ہے کہ انھیں ادا کریں۔ لہٰذا ہمارے اختیار میں نہیں کہ
اپنی مرضی سے کٹوتی کردیں۔ اس کے برخلاف عورت کے
جسم پر تصرف ہمارا اپنا حق ہے جسے ہم نے مہر کے ذریعہ بواسطۂ
نکاح قائم کیا ہے۔ اپنے قرض کا کچھ حصّہ یا تمام قرض معاف
کردینے کا اعلان جس طرح نافذ اور مؤثر ہو جاتا ہے اسی طرح اس
اعلان کے نفاذ و اثر میں کوئی چیز حائل نہیں ہوسکتی کہ زید بیوی
کے جسم سے اپنے حقِ تصرف کی دست برداری دیدے۔ جزوی
دست برداری دے یا کلی۔ آخر کیا معنی ہیں کہ اسکے اعلان
کو غیر مؤثر مان کر شوشے نکالے جائیں۔

بکر سے عمرو نے سو روپے مہینہ کرکے سال میں بارہ سو
روپے لئے تھے۔ اب بکر کہتا ہے میں نے اپنا قرض معاف
کیا۔ تو کیا آپ یوں کہیں گے کہ چونکہ سو روپے مہینہ کرکے
لیا گیا تھا اس لئے اس اعلان سے ہر مہینے صرف سو معاف
ہوں گے اور پوری معافی سال بھر میں ہوسکے گی؟ کبھی
نہیں کہیں گے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ اس معاملہ میں تعددِ

[1] :- NICOTINE

عمل مقصود ہے نہ وقت اور مجلس کے واحد ہونے نہ ہونے سے کوئی بحث ہے۔ سارا مقصود و مدعا مجموعی رقم ہے لہٰذا یہ عمرو کے ایک ہی وقت کے اعلان سے بکر کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ کوئی نکتہ پیدا نہ کیا جا سکے گا۔ قانون بھی دخیل نہ ہوگا۔

حیرت ہے ابن تیمیہؒ جیسا دریائے علم و فہم اس معلوم و مسلّم فارق کی موجودگی میں طلاق کو ان مسائل پر قیاس کر رہا ہے جو اپنے حق کی دست برداری سے نہیں بلکہ دوسروں کے حقوق کی ادائگی سے متعلق ہیں۔ اور پھر آج کے مجتہدین جو اپنے آپ کو ائمہ اربعہ سے بڑھ کر فقیہ خیال کئے بیٹھے ہیں وہ بھی اپنے موقف کی وکالت میں ایسے بہے کہ یہ کھلا فرق انھیں نظر نہ آسکا۔

مقصودِ کلام کی فیصلہ کن حیثیت تو قرآن ہی سے معلوم ہو چکی ہے۔ زکوٰۃ کے متعدد مصارف بیان کئے جاتے ہیں مگر مقصودِ کلام چوں کہ یہ نہیں ہے کہ ہر ہر مصرف میں کچھ حصّہ ضرور خرچ ہونا چاہیئے اس لئے بلا کسی تصریح کے بھی قرآن کو سمجھنے والوں نے جان لیا کہ مذکورہ مصارف میں سے کسی بھی ایک یا دو یا تین مصارف میں زکوٰۃ خرچ کر دی جائے تو وہ ادا ہو جائے گی اور یہ حساب اللہ نہیں لے گا کہ فلاں فلاں مصرف میں کیوں نہ صرف کی۔

ہم مولانا محفوظ الرحمان اور مولانا حامد علی اور ان جیسی رائے رکھنے والے تمام حضرات سے بلا کسی زعم کے گذارش کرتے ہیں کہ یہ سارے دلائل اگر بے جان اور کمزور ہیں تو براہِ کرم وہ اپنے علم کلام کی زیارت سے مشرف فرمائیں اور دکھلائیں کہ قوی دلائل کن دیو پیکر ہستیوں کا نام ہے۔

صاحبِ روح المعانی علامہ آلوسی نے جو جواب دیا ہے وہ بھی ہمارے قارئین پڑھ لیں۔ ترجمانی ہماری ہے اور بات ان کی۔ وہ کہتے ہیں کہ دیکھو لعان کا معاملہ ایک مہتم بالشان معاملہ ہے جس میں ایک عورت کی عفت و عصمت زیرِ بحث ہے۔ جب اللہ اور رسولؐ کی طرف سے اس اہمیت کا تقاضا یہ منکشف ہوا کہ قسم کا عمل چار مرتبہ واقع ہو تو کیسے ممکن ہے کہ محض چار کا عدد بول کر حکم کی تعمیل ہو سکے۔ الگ الگ چار بار قسمیں کھانی ہوں گی۔ اسی طرح کنکریاں پھینکنے کا معاملہ ہے کہ سات مرتبہ الگ الگ پھینکنے ہی سے وہ مقصود حاصل ہوتا ہے جو اس عمل کی بنیاد ہے۔ کسے نہیں معلوم کہ یہ عمل سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فعلِ مقدس کی نقل ہے اور حج کے اکثر افعال حقیقۃً نقل ہی ہیں بعض ان یادگاروں کی جو اللہ کی راہ میں والہانہ سفر کرنے کا نقشہ پیش کرتی ہیں۔ نقل کو حتی الوسع ہو بہو ہونا چاہیئے لہٰذا محض سات کے عدد کا تلفظ یا سات کنکریوں کو اکھٹا پھینک دینا تو نقل مطابقِ اصل نہ قرار پائے گا اور مقصودِ عمل ہی فوت ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک لاکھ درود کی قسم کا معاملہ ہے کہ محض ایک بار پڑھنے سے وہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا جو ایک لاکھ بار پڑھنے سے حاصل ہو سکتا ہے اور قسم کھانے والے کا مقصد تعددِ عمل تھا نہ کہ کچھ اور۔

لیکن طلاق کا معاملہ یہ ہے کہ اس کا مقصد زن و شوہر کی جدائی ہے۔ یہ مقصد جس طرح تین طلاقوں سے حاصل ہو سکتا ہے اسی طرح ایک طلاق سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ کون مجبور کرتا ہے کہ مرد ایک طلاق کے بعد رجوع ہی کرے۔ عدّت گذری اور بیوی اپنے گھر گئی۔ لہٰذا ایک کے بجائے تین طلاق دینے سے قطعی طور پر واضح ہو گیا کہ شوہر صرف عملی جدائی پر اکتفا کرنا نہیں چاہتا بلکہ مقصد اس کا یہ ہے کہ قانونی امکان بھی تجدید تعلق کا ختم ہو جائے۔ جب مقصد بلا ریب واضح ہو گیا تو آخر دین یا دنیا کا کونسا قانون ہے جس کی رو سے اس کی تین طلاقوں میں وہ اثر نہ مانا جائے جو قرآن سے ثابت ہو چکا ہے۔ عمل اور نیت دونوں جمع ہیں۔ اب تیسرا کونسا عنصر ہے جس کا انتظار کیا جائے گا۔ کہیں قرآن یا حدیث میں کیا کوئی تیسرا عنصر بھی بیان ہوا ہے جس کی شمولیت کے بغیر طلاق کی دھار رشتۂ نکاح کو کاٹ ڈالنے میں کند رہ جاتی ہو۔؟

یہ ہے آلوسی کا علم کلام۔ کتنی آسانی سے ہمارے دوست مولانا عامر علی نے کہہ دیا کہ علامہ کے جواب میں کوئی جان نہیں۔ اہلِ فہم انصاف کریں کیا واقعی یہ تقریر جواب بے جان ہے!

کاش ابن تیمیہؒ اور اس معاملے میں ان کے پیرو سوچتے کہ ایک ایک مہینے کے فصل سے جسم میں پیوست ہونے والی جو گولیاں آدمی کو مار ڈال سکتی ہیں وہی اگر بیک وقت پیوست کر دی جائیں تو کیونکر زندہ چھوڑ دیں گی۔ گولی کا اثر تو جسم کی قوتِ برداشت یا خود گولی کی صلاحیت کے فرق سے کم و بیش بھی ہو سکتا ہے مگر طلاق کی اثریت میں ایسا احتمال کہاں ہے جب کہ اس کا قطعی تعین اللہ اور رسولؐ فرما چکے ہیں۔ ومن اصدق من اللہ قیلا۔

مولانا شمس پیرزادہ کا مقالہ

مولانا اس طرح آغاز کلام فرماتے ہیں:۔

"اسلام کا معاشرتی نظام ایک سیدھا سادا نظام ہے جس میں نہ قانونی پیچیدگیاں ہیں اور نہ تکلفات۔"

اس بات کو مرصع کرتے ہوئے انھوں نے قرآن کی دو آیات پیش کیں جن کا مطلب ہے کہ دین میں تنگی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے آسانی کا ارادہ کرتا ہے نہ کہ دشواریوں کا۔ پھر بعض احادیث کا حوالہ دیا جن کا مطلب ہے کہ دین تو آسان ہے۔ اسے دشوار نہیں بنانا چاہیئے نہ شدت برتنی چاہیئے۔

ان بنیادی ہدایات سے کون ذی فہم انکاری ہو سکتا ہے لیکن ہمیں افسوس ہے کہ ہمارے دوست ان ہدایات کے مصداق و مدعا کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں اسی لئے وہ یہ نتیجہ نکالنے میں غلطی کا شکار ہو گئے کہ:۔

"ان ہدایات کے پیش نظر فقہی موشگافیوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں لہذا بال کی کھال نکالنا اور شرعی احکام کو مشکل و دقیق بنا کر لوگوں کے لئے دشواریاں پیدا کرنا دین کی خدمت ہرگز نہیں ہے۔"

موصوف مسلکاً اگرچہ اہلِ حدیث ہیں لیکن ہمارے بہت اچھے دوستوں میں ہیں۔ بمبئی جب بھی گئے ان کی نوازشات سے بہرہ ور ہوئے۔ وہ جماعت اسلامی کے نہ صرف رکن ہیں بلکہ اپنے حلقے کے امیر بھی ہیں۔ یہ گویا ایک مزید نظریاتی رشتہ ہوا ہمارے اور ان کے درمیان۔ مگر علمی بحث و نظر کے میدان میں رشتوں سے زیادہ تحقیقِ حق کی اہمیت ہے اس لئے ہم امید کریں گے کہ نقد و نظر کی اس جرأت کو وہ "احسان فراموشی" اور "تعلق کشی" تصور نہیں فرمائیں گے۔

فقہی موشگافیوں کے بارے میں انھوں نے تعریض و تنقیص کے جو کلمات فرمائے وہ ان کے مسلکی مزاج کے عین مطابق ہیں۔ ہمارے اہلِ حدیث بھائیوں کو چونکہ فقہاء سے اچھی خاصی کد ہے اس لئے وقتاً فوقتاً وہ فقہ اور فقہاء پر چوٹیں ضرور کرتے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ خود یہ حضرات اگر اپنے درس اور تقریر و تحریر میں لمبی چوڑی بحثیں کر ڈالیں تو انکا نام وہ "فقہی موشگافیاں" نہیں رکھتے۔ انھوں نے "تفقہ" کے کوئی ایسے خاص معنی مقرر کر رکھے ہیں جن کا اطلاق ان کی اپنی بحث طرازی اور اپنے علم کلام پر کبھی نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بس قابلِ تعریف معنی میں۔ ہاں ہم اربابِ تقلید کی موشگافیوں پر ان کا اطلاق فوراً ہو جاتا ہے اور وہ بھی بس مذموم معنی میں۔

یہ شکایت نہیں حکایت ہے۔ ہم اس پر کیا کہیں۔ دنیا کے کسی بھی علم و فن کا استاد ایسی بات سنے گا تو اس طرح ہنس دے گا جیسے ہم آپ بچوں کی معصومانہ باتوں پر ہنس دیا کرتے ہیں۔ کیونکہ ہر علم و فن تحقیق و تدقیق چاہتا ہے۔ ژرف نگاہی اور بالغ نظری چاہتا ہے۔ خصوصاً قانون کا فن تو دنیا میں شاید سبھی فنون سے بڑھ کر امعانِ نظر اور تفقہ اور تدبر اور باریک بینی اور فہم و ذکا کی طراری کا مالک ہے۔

قرآن و حدیث کی جن نصوص میں سادگی اور آسانی کی تعلیم دی گئی ہے ان کا مطلب اگر کوئی شخص یہ سمجھ لے کہ قرآن و حدیث کو سمجھنے، ان سے مسائل اخذ کرنے اور ان کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے عمیق تدبّر اور تفقّہ کی ضرورت نہیں تو اسے سادہ لوح کہیں گے۔ قرآن تو بار بار پکار رہا ہے۔ لوگو! تدبّر۔ تفکّر۔ خبردار سطحیت اور جہالت اور ظاہر فریبی سے بچنا۔ غور کرو۔ برابر غور کرتے رہو۔ تفقّہ فی الدّین بڑی نعمت ہے۔ جسے اللہ نے یہ نعمت دی سمجھو خیر کثیر عطا کی۔ یہ ہے قرآن کی پکار!

تفقہ تو سوجھ بوجھ کو کہتے ہیں اور فقہ سوجھ بوجھ کے حاصل کو۔ کیا ہمارے دوست یہ چاہتے ہیں کہ قانونِ شریعت کی گاڑی بے عقلی اور کم سمجھی یا سہل انگاری اور سہولت پسندی کے گھوڑوں سے کھنچوائی جائے۔ کیا وہ نہیں جانتے کہ دین جس معنی میں "آسان" کہا گیا ہے وہ یہ ہیں کہ اس پر عمل کرنا دشوار نہیں۔ اس کے تمام احکام انسانی استطاعت کے مطابق ہیں۔ وہ فطری تقاضوں کو کچلتا نہیں بلکہ ان کی تکمیل کے موزوں راستے بتاتا ہے وہ انسان پر غیر ضروری بار نہیں ڈالتا اور غلو و تشدد سے روکنے کا مفہوم یہ ہے کہ انتہا پسند مت بن جاؤ۔ خواہ مخواہ سختیاں مت کرو۔ نفل کو واجب مت بناؤ۔ ہٹ سے کفر کے فتوے صادر مت کرو۔ ممکن حالتوں میں خوش گمانی سے کام لو وغیر ذٰلک۔ اس سے ہٹ کر اگر کوئی یہ مفہوم نکالتا ہے کہ قوانین شرعیہ کے اخذ و اقتباس اور تدوین و تبیین میں ژرف نگاہی اور تعمق سے کام لینے کی ممانعت کی گئی ہے تو وہ دین و شریعت کی توہین کرتا ہے۔ ایسی بات کہتا ہے جسے کوئی ہوش مند معقول نہیں قرار دے سکتا۔

موصوف کی تمہید کا رُخ تو صاف ہی ہے۔ وہ مزید تمہید حوالۂ قلم کرنے کے بعد ہمیں اس نتیجے پر پہنچانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے تین طلاق کو تین مان لیا وہ تو بال کی کھال نکالنے والے ہیں۔ دین کو خواہ مخواہ پیچیدہ بنانے والے ہیں۔ انھوں نے قرآن و سنت پر غور نہیں کیا ہے بلکہ اپنی فقہی موشگافیوں میں اُلجھ کر رہ گئے ہیں۔ البتہ جن لوگوں نے تین کو ایک مانا ہے وہ قرآن و سنت پر سنجیدہ غور کرنے والے ہیں۔ دین کے سچے خادم ہیں۔ روحِ شریعت سے آشنا ہیں وغیر ذٰلک۔

گویا ہم بدقسمت مسلمانوں کو یہ خوش خبری ملی کہ تم جو صدیوں سے فقہ کے چار بڑے امام اور حاملانِ شریعت مانتے آئے ہو وہ تو بس بوالفضول لوگ تھے اور ظاہر ہے ان کے سب پیرو بھی اسی زمرے میں آئیں گے۔ سچے خادمِ دین اور عالم ربّانی پوری امت میں صرف وہ چند لوگ ہیں جنھیں بہ آسانی انگلیوں پر گنا جا سکتا ہے۔ اس خوش خبری نے ہماری ساری تاریخ، ہمارا سارا فخر، ہمارا سب کچھ ہم سے چھین لیا۔ ہم چودہ صدیوں کے ایسے جنگل میں کھڑے رہ گئے جہاں صرف چند ہی پیڑ سایہ دار ہیں باقی سب بے سایہ اور زہریلے۔

نہیں دوست۔ یہ خوش خبری قابلِ قبول نہیں۔ اس سے تو آپ ہمیں قتل ہی کر دیجئے تو زیادہ ثواب کا کام ہوگا۔

اور محترم دوست! ایک سیدھا سادھا آدمی آپ سے یوں پوچھتا ہے کہ اے بندہ نواز! تین کو تین ہی ماننا سادگی اور شرافت ہے یا تین کو ایک ماننے اور ثابت کرنے میں زیادہ سادگی اور شرافت پائی جاتی ہے؟ ہم کم سمجھ تو یہی خیال کرتے ہیں کہ اگر فقہی موشگافیوں کو طلاق دیکر قانونِ شریعت کی تدوین و تبیین "سادگی" اور "سطحیت" کے حوالہ کر دی جائے تب بھی صاف و سادہ بات تو یہی ہو سکتی ہے کہ ایک کے معنی ایک دو کے معنی دو اور تین کے معنی تین لئے جائیں۔ اس میں نہ کوئی پیچیدگی ہے نہ جھنجھٹ نہ چون و چرا کی گنجائش۔ یہ کیا کہ آپ دُہائی تو سیدھے پن کی دے رہے ہیں اور بشارت یہ سنا رہے ہیں کہ تین کو ایک ماننا سیدھی سادھی بات ہے۔ اس منطق کو کون قبول کرے گا یہ تو تثلیث والوں جیسا معمہ ہوا کہ تین بھی ایک اور ایک

...تین!

آپ نے قرآن وسنت سے طلاق دینے کا احسن طریقہ
...ان فرمایا سر آنکھوں پر۔ ہم بھی اس سے ہٹنے کو
...عصیت ہی تصور کرتے ہیں لیکن کیا شارع نے حالتِ
...ض میں طلاق دینے کو معصیت نہیں قرار دیا؟۔ اگر
...ا اور یقیناً دیا تو یہ کیا بات ہے کہ شارع علیہ السلام نے
...ن عمرؓ کی اُس طلاق کو واقع مان لیا جو حالتِ حیض میں دی
...ی تھی۔ آپ یہ چاہتے ہیں کہ ہم رسول اللہؐ کے ثابت شدہ
...یصلے کو نعوذ باللہ دیوار پر دے ماریں اور یہ فلسفہ اختیار
...ریں کہ جو طریقِ طلاق غیر احسن ہو اس سے طلاق پڑتی
...ی نہیں ہے۔ افسوس اہلِ حدیث ہو کر آپ ایسی تعلیم دے
...ہے ہیں حالانکہ آپ کا الزام تو ہم مقلدین پر ہے کہ ہم
...دیثِ رسولؐ سے زیادہ فقہاء کی رائے مانتے ہیں!
ٹھیک فرمایا کہ جو لوگ بیک وقت تین طلاقیں دیتے
...یں جہالت کا ثبوت دیتے ہیں —— مگر نہیں ٹھیک
...ہاں!۔ جہالت کے بجائے "خدا سے بے خوفی" کا لفظ
...ستعمال کیجئے۔ جہالت کیا معنی وہ تو جانتے بوجھتے تین
...یتے ہیں کہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ وہ جاہل نہیں
...یں بے لگام یا بدکردار ہیں۔ جہل میں اور بدعملی میں فرق
...یجئے۔ تو بہرحال ہم بھی انھیں شاباشی نہیں دیتے۔ مگر کیا
...ن کی بے لگامی کو یہ انعام ملنا چاہیئے کہ وہ اب بھی
...یوی کے جسم سے لذت اندوز ہوتے رہیں یا انھیں سزا
...لنی چاہیئے کہ خبردار جو اسے ہاتھ بھی لگایا۔ ہمیں نہیں معلوم
...ہ فعلِ گناہ پر انعام کا مستحق آدمی کو کونسے اسلام نے قرار
...یا ہے۔
پچھلے ماہ ہم واضح کر چکے کہ ہمارے دوست کو قرآن
...یں وہ دو آیتیں بہت جلد مل گئیں جن میں لفظ مرّتین
"دو مرتبہ" کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے مگر وہ آیات بالکل
نہیں ملیں جن میں دو مرتبہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس
حسنِ مطالعہ کے ساتھ اگر ملت کی اصلاح ہو سکتی ہے

تو آپ جانیں۔ ہم اس طرزِ عمل کی تقاہت کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں اور شاید کوئی بھی دیانت دار آدمی اسے علمی امانت داری کے نام سے تعبیر نہ کر سکے گا۔

بہرحال لفظ "مرّتین" کی بحث میں جتنے کچھ الفاظ ہمارے دوست نے صَرف کئے ہیں ان پر اب کچھ نہیں کہنا ہاں ایک استدلال پر چند الفاظ عرض کرنے ہیں۔

آیت نقل کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں:-

"ظہار کو منکر اور زور قرار دینے کے باوجود اس کا صرف کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا یعنی ظہار کو طلاق نہیں ٹھیرایا۔"

اسی استدلال پر ہم ماہِ گزشتہ مولانا حامد علی سے تعلق سے گفتگو کر چکے ہیں۔ واقعی سوجھ بوجھ کو فضول شئے قرار دے کر ہی ایسے دلائل قوی نظر آسکتے ہیں۔ کاش ہمارے دوست سوچتے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ یہ تو خود ان کے خلاف دلیل ہے نہ کہ ان کے موافق۔ جاہلیت میں بیوی کو ماں بہن کہنے سے کیا نتیجہ حاصل ہوتا تھا اس سے قانونِ اسلامی بحث نہیں کرتا دیکھنا تو یہ ہے کہ بیوی کو ایسا کہنا صریح جھوٹ ہے یا نہیں؟ قرآن بھی اسے جھوٹ اور منکر یعنی برا اور قابلِ پرہیز فعل قرار دے رہا ہے اور عقلاً بھی یہ جھوٹ ہی ہے۔ اس کے باوجود کفارہ اس کی ناطق دلیل ہے کہ فعل بے اثر نہیں گیا۔ طلاق نہ ٹھیرانا اس بات کا ثبوت کیسے ہوا کہ فعل بے اثر گیا۔ طلاق دی ہی کہاں تھی جو پڑتی۔ وہ تو ماں بہن کہا تھا۔ اگر بکواس اور جھوٹ کوئی اثر نہ چھوڑتے تو کفارہ کیسا اور کفارہ ادا کئے بغیر جنسی تعلق حرام کیوں؟ فی الاصل آپ غور کریں کہ نتیجہ وہی ہے جو طلاق کا ہو سکتا ہے۔ طلاق بھی اگر بائن دی جائے تو دوبارہ نکاح کرنا پڑتا ہے ورنہ تعلق حرام۔ اسی طرح ظہار میں تعلق حرام ہو گیا تا آنکہ کفارہ ادا کیا جائے۔ خوب ہے یہ سیدھا سادھا بین کہ اللہ تو صاف صاف مطلع کر رہا ہے کہ نالائقو تم اگر بیوی کو ماں کہنے کا جھوٹ بولوگے تب بھی یہ رائگاں نہیں جائے گا بلکہ بیوی حرام ہو جائے گی۔ فعل کا گناہ ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ مؤثر

بھی نہ ہو مگر ہمارے محترم دوستوں کی سادگی پسندی اور قرآن وسنت کی شیدائیت اللہ کو لقمہ دے رہی ہے کہ یہ آپ نے کیا فرما دیا۔ جب بیک وقت تین طلاق دینا گناہ ٹھیرا تو اسے مؤثر کیسے مان لیا جائے! تاثیر جب ہوگی جب تین طلاقیں طریق سنت سے دی جائیں گی۔ ہم آپ کا فلسفہ نہیں مانتے۔ ہم تو یہ بھی مناسب نہیں سمجھتے کہ آدمی بیوی کو ماں کہہ کر صریحاً دروغ گوئی کا مرتکب ہو اور اس کے اس فعلِ گناہ سے تاثیر ٹپک پڑے مگر چلئے خیر آپ کہہ رہے ہیں تو یہاں ہم کفارہ مانے لیتے ہیں باقی طلاق کے معاملے میں ہمیں آپ کا "اندازِ فکر" قبول نہیں!

اگر اسی کا نام دینی سادگی اور قرآن وسنت کی پیروی ہے تو بے شک فقہاء اس سے محروم ہیں اور ہماری دعا ہے کہ خدا انھیں محروم ہی رکھے۔

حدیث کی بحث

بخاری میں ایک روایت ہے کہ رفاعہ نامی شخص کی بیوی حضورؐ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ مجھے رفاعہ نے طلاقِ بتہ دی تھی۔ میں نے ایک دوسرے شخص عبدالرحمٰن سے نکاح کر لیا مگر وہ تو مرد نہیں۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ شاید تیرا مطلب یہ ہے کہ پھر رفاعہ سے نکاح کرلے۔ نہیں یہ تو جبھی ہو سکتا ہے کہ تیرا شوہر تجھ سے صحبت کرنے کے بعد تجھے آزاد کرے۔

طلاقِ بتہ آپ سمجھ ہی چکے کہ بائن طلاق کو کہتے ہیں۔ ہمارے دوست اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں کہ مسلم میں اس روایت کے یہ الفاظ آئے ہیں طلقھا آخر ثلث تطلیقات یعنی اس نے اس کو تین طلاقوں کی آخری طلاق دی۔ اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ رفاعہ نے مجلسِ واحدہ میں تین طلاقیں دی تھیں لہذا اس سے یکجائی تین طلاقوں پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

بجا فرمایا۔ مگر آپ بھول گئے کہ بحث کس مسئلے میں ہو رہی ہے۔ آپ کا موقف تو یہ ہے کہ تین طلاقیں صرف اسی صورت میں پڑ سکتی ہیں جب طریقِ سنت کے مطابق دی جائیں یعنی ایک ایک ماہ بعد طہر کی حالت میں۔ یہ نہیں ہے کہ تین مختلف مجلسوں میں بھی پڑ سکتی ہیں۔ پھر کیا فرق پڑا اس سے کہ مجلس واحدہ کی صراحت اس حدیث میں ہے یا نہیں ہے۔ کیا آپ یہ قبول فرمالیں گے کہ زید نے صبح ایک طلاق دی پھر دفتر چلا گیا۔ دوپہر آکر دوسری دی پھر گھر سے نکل گیا۔ شام کو آکر تیسری دی تو یہ تین واقع ہو گئیں۔ اگر نہیں قبول کرتے تو یہ مجلس بے مجلس کی بات بار بار کیوں بیچ میں آتی ہے۔ اور اگر قبول کرتے ہیں تو وہ آپ کا دعویٰ کیا ہوا کہ خلافِ سنت طریق سے تین طلاق دینا چونکہ معصیت ہے لہذا وہ پڑتی ہی نہیں۔ خلاف سنت تو تین مجلسوں میں بھی ہے جب کہ مجلسیں ایک ایک حیض گذرنے کے بعد نہ ہوں۔

کاش وکالت کی رو میں فہم وتفقہ سے اس قدر بیزار نہ ہوا جاتا۔ اہلِ انصاف غور کریں۔ اول تو طلقھا آخر ثلاث تطلیقات کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رفاعہ نے اسے آخری درجے کی طلاقیں دے ڈالی تھیں جو تین ہیں۔ اس سے اس کی تردید نہیں ہوتی کہ ایک وقت دی گئی ہوں۔

دوسرے توجہ اس پر فرمائیے کہ عورت نے جو بھی الفاظ بولے ہوں خواہ طلاقِ بتہ یا تین طلاق۔ یا تین کی آخری طلاق۔ حضورؐ نے بہرحال اس سے یہ دریافت نہیں فرمایا کہ نیک بخت یہ تو بتا تین طلاقیں کس طرح دی تھیں۔ کتنے وقفے سے دی تھیں۔ حالتِ حیض میں دی تھیں یا طہر میں۔ حالانکہ حدیث سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ پہلے سے حضورؐ کو اس واقعہ کا کوئی علم نہیں۔ عورت دفعتاً آکر اطلاع دیتی ہے۔ اس کے الفاظ زیادہ سے زیادہ جس مفہوم کا امکان پیدا کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تین طلاقیں تین مجلسوں میں دی گئی ہوں نہ یہ کہ طریقِ سنت کے مطابق تین طہروں میں۔ اگر واقعی مسئلہ شرعی یہی ہوتا کہ تین طلاقیں بس طہروں

سنت ہی سے پڑ سکتی ہیں تو کیسے ممکن تھا کہ حضورؐ تفصیل دریافت کئے بغیر طلاقِ مغلظہ کا فیصلہ صادر فرما دیتے۔ خصوصاً جبکہ عورت ایک مصیبت میں پھنس گئی ہے۔ نیا شوہر نامرد نکل آیا ہے۔

ہمارے دوست اسے بال کی کھال نکالنا کہہ کر نظر انداز فرما دیں تو ان کی مرضی لیکن اور کوئی انصاف پسند ہوش مند اِس صحیح حدیث سے اس کے سوا کسی نتیجے پر پہنچ ہی نہیں سکتا کہ تین طلاقیں فقط طریقِ سنت میں محدود نہیں بلکہ وہ ہر طرح پڑ جاتی ہیں ورنہ حضورؐ بلاشک عورت سے جرح کرتے اور جب وہ یہ کہدیتی کہ رفاعہ نے طریقِ سنت کے مطابق تین ماہ میں تین طلاقیں دی تھیں اس وقت یہ فیصلہ فرماتے کہ اب حلالہ کے بغیر تیرا اس سے نکاح نہیں ہو سکتا۔

ابن حجر کا جو حوالہ ہمارے دوست نے دیا ہے وہ لاحاصل ہے۔ ابن حجر نے یہی تو فرمایا ہے کہ اس حدیث سے یکجائی تین طلاقوں پر استدلال نہیں کیا جا سکتا ہم کہتے ہیں یہ استدلال تو بہر حال اس سے کیا جا سکتا ہے کہ تین طلاق کا وقوع صرف طریقِ سنت میں منحصر نہیں بلکہ اس وقت بھی تین پڑتی ہیں جب تین مجلسوں میں دی گئی ہوں اگرچہ یہ مجلسیں ایک ہی دن کی کیوں نہ ہوں۔

جب یہ استدلال اس سے یقینی طور پر کیا جا سکتا ہے تو فریقِ ثانی کی وہ بنیاد ہی ڈھے گئی جس پر اس نے تین کو ایک قرار دینے کے دعوے کا مینار کھڑا کیا تھا۔ اگر خلافِ سنت طریق سے تین واقع ہو سکتی ہیں تو بیک وقت تین دینے سے کیوں واقع نہ ہوں گی۔

ہم اگر کتاب لکھ رہے ہوتے تو ایک ایک کر کے ان تمام حدیثوں پر تفصیلی گفتگو کرتے جنھیں ہمارے دوست رد یا مجروح کرتے چلے گئے ہیں لیکن رسالے میں اتنی گنجائش کہاں۔ نہ ہم قسط وار اس قضیے کو چلانا چاہتے ہیں۔

مجموعاً جو تاثر محترم کی تحریر سے ملتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر صحیح احادیث کو رد کر دینا اتنا ہی آسان ہو جتنی آسانی سے انھوں نے رد کیا ہے تو پھر بخاری و مسلم تک کی حدیثوں کو امان نہیں۔ بہ آسانی ہر حدیث کے کسی نہ کسی راوی کے بارے میں اسماءالرجال کی کتابوں سے ایک دو جرحیں اٹھا کر شور مچایا جا سکتا ہے کہ یہ تو ضعیف ہو گئیں۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ بخاری و مسلم تک کے سیکڑوں راویوں پر اربابِ فن نے کلام کیا ہے۔

مثال سے سمجھئے۔ جس حدیثِ رُکانہ کی بحث گذر چکی اسے رد کر دینے کے لئے موصوف فقط دو دلیلیں کافی سمجھتے ہیں۔ ایک یہ کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کے بارے میں یہ لکھدیا ہے کہ جو سند ہم نے بیان کی اس کے علاوہ کسی سند سے ہمیں اس متن کا علم نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کے ایک راوی زبیر بن سعید اور دوسرے عبد اللہ کے بارے میں علامہ ابن حجر نے یہ ریمارک دیا ہے کہ وہ لیّن الحدیث ہیں۔

اگر واقعی یہ دونوں دلیلیں حدیث کو ناقابلِ حجت قرار دینے کے لئے کافی ہیں تو مژدہ ہو اہلِ حدیث بزرگوں کو کہ ان ہی کے ہاتھوں فنِ حدیث کا خاتمہ ہوا۔ ہم چیلنج سے کہتے ہیں کہ اس معیار پر ہم بخاری و مسلم کی اسّی فی صد حدیثوں کو ناقابلِ حجت قرار دے سکتے ہیں۔ موصوف بھول رہے ہیں کہ اسماء الرجال کی کتابیں دوسروں کو بھی نصیب ہیں اور ان میں چند فی صد راوی بھی ایسے مشکل ہی سے ملیں گے جن کے خلاف کسی نہ کسی کی جرح منقول نہ ہو۔ حد ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جیسے مشائخ کو بہت سے ماہرینِ فن نے ازراہِ بے خبری راویِ ضعیف قرار دیدیا۔ پھر کیا ان لغویتوں سے کچھ سہارا لگتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم ابو حنیفہؒ کی عقیدت میں ایسا کہہ رہے ہیں بلکہ ہر ہر مکتبِ فکر کے بڑے بڑے اساطین کیخلاف کتبِ فن میں جرحیں منقول ہیں اور لیّنُ الحدیث سے کہیں سخت اور جارحانہ ریمارک محفوظ ہیں۔ اگر جرح و تعدیل کا موازنہ اور تقابل کئے بغیر حدیثیں رد کی جانے

لگیں تو علم الحدیث کا قصہ یقیناً تمام سمجھئے۔

ایک اور لطیفہ۔ مولانا اکبرآبادی تو بڑے شد و مد سے مسند احمد سے حدیثِ رکانہ لے کر آئے تھے۔ لیکن ہمارے دوست شمس پیرزادہ یہ فرما رہے ہیں کہ :۔

"امام احمد فرماتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ کوئی چیز نہیں۔"

خلاصہ یہ کہ ہمارے دوست نے ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے فرمودات سے خوشہ چینی کر کے ان اکثر روایتوں کو یا تو ضعیف قرار دیا ہے جن سے ان کے موقف کا رد ہوتا ہے یا ان کے معانی حسب مطلب کر لئے ہیں۔ یہ سب کرنے کے باوجود انھوں نے متعدد ایسی روایات چھوڑ دی ہیں جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ۔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ جیسے اکابر صحابہ کے صریح فتاویٰ پر مشتمل ہیں۔ بے شک جو لوگ گرہ کا علم نہیں رکھتے یا موصوف ہی کے ہم مسلک ہیں (کم سے کم اس مسئلے میں) وہ تو اس طرح کی موشگافیوں سے خوش ہو جائیں گے لیکن کوئی بھی ذی علم طالبِ حق خوش تو کیا ہوتا۔ پچھاڑیں کھائے گا کہ قرآن و حدیث اور ائمہ اربعہ کی سوجھ بوجھ سے کیسا بے دردانہ مذاق کیا جا رہا ہے۔

ایک اور لطیفہ :۔ جہاں یہ حضرات اعلانِ عمرؓ پر گفتگو کرتے ہیں وہاں تو ان کا طرزِ فکر یہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تو جلد باز مَردوں پر تعزیراً یہ حکم نافذ کیا تھا کہ تین طلاقیں دو گے تو تین پڑیں گی۔ چنانچہ ہمارے دوست پیرزادہ کے مقالے میں بھی یہ طرزِ فکر اپنی جگہ موجود ہے لیکن جب عام گفتگو ہوتی ہے تو یہ حضرات بڑے زور شور سے کہتے ہیں کہ ایسا فیصلہ عورت پر ظلم ہے۔ وہ بے چاری تباہ ہو جائے گی۔ اس وقت یہ بھول جاتے ہیں کہ ہم نے تو اسے مرد کے لئے سزا مانا تھا۔ اگر یہ عورت پر ظلم ہے تو صاف جو کہیے کہ حضرت عمرؓ نہ صرف ظالم تھے بلکہ ناسمجھ بھی تھے۔ قصور تو کیا مرد نے کہ بیک زبان تین طلاقیں دے ڈالیں مگر حضرت عمرؓ نے انھیں تین قرار دے کر عورتوں کو کچل دیا اور جرم کی سزا ناکردہ گناہوں نے پائی۔

کہئے نہ کہئے۔ حاصل آپ حضرات کے مضطرب اور خانہ ساز فکر کا یہی ہے۔ جب اصول کے بجائے بات کی پچ مقصد بن جائے تو ایسے ہی نتائج نکلا کرتے ہیں۔ غضب ہے کہ کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعہ کے مؤلف بھی اجتہاد اجتہاد کی رٹ لگا گئے ہیں۔ گویا قرآن و سنت کے صریح فیصلوں کو منسوخ و مسترد کرنا بھی "اجتہاد" ہے۔ محمد حسین ہیکل نے اس سلسلے میں بہ الفاظِ خوشنما جو کچھ لکھا ہے وہ بھی ایک دامِ فریب ہے جسے اُدھیڑ کر دیکھئے تو ہوا کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ حضرت عمرؓ کا یہ فرمودہ ہیکل کے حوالے سے ہمارے دوست نے نقل فرمایا ہے۔

السنة ماسنه الله و	سنت وہ ہے جسے اللہ اور اس
رسوله لا تجعلوا خطا	کے رسولؐ نے سنت قرار دیا۔ رائے
الرای سنة لامة	کی غلطی کو امت کیلئے سنت نہ بناؤ

ہیکل نے اور موصوف نے تو اس زریں قولِ عمرؓ کو اس غلط مقصد کی تحصیل کے لئے نقل کیا ہے کہ تین طلاقوں کا نفاذ حضرت عمرؓ کی ایک ایسی غلط رائے تھی جو اللہ اور رسولؐ کی قرار دادہ سنت کے خلاف تھی لیکن سلیم الطبع اور غیر جانب دار اہلِ نظر کے لئے اس قول میں بھی اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قانونِ شریعت وہ ہرگز نہیں جسے مقالہ نگار فرض کئے بیٹھے ہیں۔ کیا حضرت عمرؓ جیسا مخلط اور خدا ترس اور فہیم انسان کسی معلوم و معروف سنتِ رسولؐ اور سنتِ الٰہیہ کے خلاف بزورِ شمشیر ایک قانون نافذ کر سکتا تھا اور کیا اجلّ صحابہؓ ایک منٹ کو بھی اسے ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر سکتے تھے۔ حاشا ثم حاشا قانوناً تین طلاقوں کا اجراء دلیلِ قطعی ہے اس بات کی کہ دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں بھی تین طلاقیں تین ہی مانی جاتی تھیں الّا یہ کہ کوئی گنجائشِ تاویل موجود ہو۔ یہ تاویل نیت سے متعلق تھی جیسا کہ حدیثِ رکانہ سے ثابت ہوا۔

اگر مقالہ نگاروں کا یہ دعویٰ صحیح مان لیا جائے کہ ان دونوں ادوار مبارکہ میں بہر صورت ایک ہی طلاق پڑتی تھی تو اقدام فاروقی کی بجز اس کے کہ وہ کچھ نہیں بلاوجود اجتہاد کا پاکیزہ عنوان ہرگز نہیں دیا جا سکتا اور سوائے اس کے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے قانون شرعی کو منسوخ کیا حالانکہ نسخ کا انھیں اختیار ہی حاصل نہ تھا۔ کیا حیثیت ہے کسی بڑے سے بڑے صحابی کی اللہ اور رسولؐ کے مقابلے میں۔ کون ہے جسے صریح احکام وحی میں استرداد اور ویٹو کا استحقاق میسر آجائے۔ توبہ ہزار بار توبہ۔

پھر یہ بات اگر مان ہی لی جائے کہ پہلے تین ایک ہوتی تھیں۔ اب حضرت عمرؓ نے انھیں منسوخ کر کے تین کو تین کر دیا تب بھی ہمارے دوستوں کے مسلک کو کوئی تقویت نہیں پہنچتی یہ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اعلانِ عام کیا تھا اور کسی بھی صحابی نے اس کے خلاف آواز نہیں اٹھائی تھی۔ آواز اٹھانا کیا معنی وہ تو خود بھی اسی کے مطابق فتوے پہلے بھی دیتے تھے اور بعد میں بھی دیتے رہے (جس کی تفصیل آگے اپنے مقام پر آئے گی) اس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی نہ کوئی ناسخ ایسا موجود تھا جس نے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کے قانون کو منسوخ کر دیا اور یہ ناسخ تمام صحابہؓ کے علم میں تھا۔ اسی لئے انھوں نے اعلانِ عمرؓ سے اختلاف نہیں کیا۔ پھر یہ بھی اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں کہ اللہ رسولؐ کا وضع کردہ کوئی قانونِ شرعی منسوخ ہو سکتا ہے تو حضورؐ ہی کے قولِ ثابت سے ہو سکتا ہے۔ کسی امتی کا یہ منصب نہیں کہ اپنے طور پر اسے منسوخ کر سکے۔ لہٰذا جس طرح متعہ کے مسئلے میں ابتداءً حضورؐ کی دی ہوئی اجازت خود حضورؐ ہی کے ارشادِ گرامی نے منسوخ کر دی اسی طرح طلاقِ ثلاثہ کے سلسلے میں بھی جملہ صحابہؓ کی نظر میں کوئی حدیث ہی ہو سکتی ہے جو ناسخ بنی ہو۔ پھر کیا آج کسی کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ منسوخ شدہ حکم کو زندہ کرے۔ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو یہ فرضی اور غیر واقعی دعویٰ بھی ہمارے دوستوں کو مفید نہیں ہو سکتا کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں۔

مجلسِ واحد کی تین طلاقیں کن علماء و فقہاء کے نزدیک ایک واقع ہوتی ہیں یہ عنوان دے کر ہمارے دوست نے کچھ نام دیئے ہیں:۔

پہلا سوال وہی ہے کہ یہ مجلس مجلس کی تکرار کیا ہے۔ کتنی بار عرض کیا جا چکا کہ مجلسیں تو ایک ہی دن میں دس بدل سکتی ہیں۔ موقف تو آپ یہ لئے ہوئے ہیں کہ صرف طلاقِ سنت سے تین طلاقیں پڑیں گی مگر پھر پھر کے دلیلیں لا رہے ہیں مجلس کے عنوان سے۔ یہ کیا مذاق ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ابن عباسؓ کا نام آپ نے اپنے ہمنواؤں میں کیسے لے دیا جب کہ ان کے صاف فتوے اس کے خلاف پایۂ ثبوت کو پہنچے ہوئے ہیں۔ امام رازیؒ کا نام بھی آپ نے غلط طور پر لیا۔ بے شک ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ اور داؤد ظاہری وغیرہ آپ ہی جیسی رائے رکھتے ہیں لیکن آپ جیسی کہاں! — وہ زیادہ سے زیادہ مجلسِ واحد اور غیر واحدہ پر بہت زیادہ زور لگا گئے ہیں مگر آپ تو یہ دعویٰ لے کر اٹھے ہیں کہ بس طریقِ سنت میں تین کا وقوع منحصر ہے۔ مجلس و غیر مجلس کی کوئی قید نہیں۔

علامہ شوکانیؒ یقیناً بڑے عالم تھے مگر اتنے بھی نہیں کہ ان کی ہر بات کو آنکھ بند کر کے مان لیا جائے انھوں نے اس مسئلہ میں اپنے ہم خیالوں کی گنتی بڑھانے کے لئے احتیاط نہیں برتی ہے جو ان کے شایانِ شان تھی بھی متعدد نام تو کس روایات کے سہارے بھی وہ بڑھائے گئے ہیں اللہ ان کی خطائے اجتہادی پر انھیں اجر دے۔

ہمارے دوست نے آگے جو عقلی و فکری بحثیں کی ہیں اور مصر وغیرہ کے حوالے دیئے ہیں وہ فقط سطور بڑھانے کے زمرے میں آتے ہیں۔ تفکر اور بالغ نظری کا مغز ان میں نہیں ہے۔ ہم ہر ہر پیرے پر گفتگو کریں گے تو شیطان کی آنت کا محاورہ صادق آجائے گا اس لئے

اتنے ہی پر بس کرتے ہیں۔ اس کی روشنی میں جو بھی پورا مقالہ پڑھے گا اگر ذی فہم ہوگا تو خود محسوس کرے گا کہ معقول کیا ہے اور نامعقول کیا۔

آخری مقالہ

آخری مقالہ مولانا حامد علی صاحب (رکن جماعتِ اسلامی ہند) کا ہے پچھلی صحبت میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ بھی ہمارے بے تکلف دوستوں میں ہیں۔ اب اپنی اس بدنصیبی کو کیا کریں کہ دوستوں ہی سے ردّ و قدح کرنی پڑ رہی ہے۔ یہ مقالہ خاصا طویل ہے۔ "زندگی" کے ۶۵ صفحات پر پھیلا ہوا۔ لیکن اس کی طوالت کی وجہ دلائل کی کثرت اور مواد کی فراوانی نہیں بلکہ مولانا نے بعض حنفی علماء کی جن عبارتوں پر بحث کی ہے انھیں ترجمہ سمیت نقل کرتے چلے گئے ہیں جس کی وجہ سے جگہ بہت گھر گئی ہے۔ کئی جگہ تو مسلسل دو تین صفحات تک نقل ہی چلی جاتی ہے اور اس پر مولانا کا ریمارک بس چند سطروں کا ہے۔ ہم یہ تو تسلیم کریں گے کہ ہمارے محترم دوست نے اس مقالہ کی تصنیف میں روشنائی اور کاغذ اور وقت کافی صرف کیا ہے لیکن تحقیق و اجتہاد کے لئے بس اتنا ہی کافی نہیں بلکہ بعض اور اہم اترین عناصر وا وصاف بھی محقق میں ہونے چاہئیں جن کا ثبوت اس مقالے نے فراہم نہیں کیا۔ ان عناصر میں سے ایک عنصر ہے غیر جانبداری یعنی زیرِ تحقیق مسئلے میں بے لوث و بے لاگ ہونا۔ پہلے سے پسند کی ہوئی کسی رائے کی وکالت مقصود ہو تو پھر تحقیق کہاں اور اجتہاد کیسا۔

دوسرا عنصر ہے ان فنون کا شایانِ شان علم جن سے واقفیت زیرِ بحث مسئلہ میں ضروری ہو۔ مثلاً بعض احادیث کے ضعف و قوت کی بحث ہو تو فنِ روایت اور علم الحدیث کے اصول و مبانی کی واقفیت لازمی ہے ورنہ سوائے کج بحثی کے کوئی کارنامہ انجام نہ پائے گا۔

پہلے عنصر کی عدم موجودگی کا اندازہ قارئین پچھلی صحبت میں بھی کر چکے ہیں اور آج کی صحبت میں بھی کریں گے۔ غیر جانب دار آدمی نقل میں بڑی ذمہ داری سے کام لیتا ہے لیکن افسوس کہ ہمارے دوست شایانِ شان ذمہ داری کا مظاہرہ نہ کر سکے۔

دوسرے عنصر کا معاملہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے موقف کے خلاف جانے والی چند احادیث پر فن کے رُخ سے نقد تو کیا مگر انتہائی سطحی اور غیر فنی جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہ فن انھوں نے کبھی پڑھا ہی نہیں۔ اور انھیں اندازہ ہی نہیں کہ اس فن کا میدان کتنا سنگلاخ، کتنا پر پیچ اور کس قدر دشوار گذار ہے۔ وہ ایک بڑے دریا میں صرف وہ صلاحیتیں لے کر کود پڑے ہیں جو کسی پایاب ندی اور تالاب کو عبور کرنے کے لئے موزوں ہو سکتی ہیں۔

اپنی طرف سے زیادہ رائے زنی کئے بغیر ہم بقدرِ ضرورت ان کے انتقادات کا جائزہ پیش کریں گے جس سے ہر ذی فہم کو خود ہی اندازہ ہو جائے گا کہ وہ فنِ حدیث سے اپنی واقفیت کا ثبوت فراہم کر سکے ہیں یا نہیں۔

"زندگی" کے صہ۱۴ پر انھوں نے بیہقی، طبرانی اور اور دار قطنی سے ایک روایت نقل کی جو صریح طور پر یہ ثابت کر رہی ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کے بارے میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح ارشاد اور فتویٰ یہ ہے کہ وہ تینوں واقع ہو جاتی ہیں اگرچہ دینے والا گناہگار بھی ہوتا ہے۔

یہ حدیث ظاہر ہے انھوں نے تردید کے مقصد سے نقل کی۔ لیکن تردید میں جو کچھ ارشاد فرمایا وہی اس کا ثبوت ہے کہ ہم نے ان کے بارے میں جس رائے کا اظہار کیا وہ غلط نہیں ہے۔ اہلِ انصاف توجہ فرمائیں۔

حدیث مختصراً یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک

طلاق دی۔ حضورؐ کو علم ہوا تو ناراض ہوئے اور ابن عمرؓ سے فرمایا کہ اے ابنِ عمر سنت یہ ہے کہ الگ الگ طہروں میں (یعنی جس زمانے میں عورت کو حیض نہ آرہا ہو) طلاقیں دو ایک ساتھ نہ دو۔ فی الحال تمہیں اس دی ہوئی طلاق سے رجوع کر لینا چاہیئے۔ ابن عمرؓ اس پر دریافت کرتے ہیں کہ اے اللہ کے رسولؐ! اگر میں نے تین طلاقیں دیدی ہوتیں تو کیا پھر بھی رجوع کر سکتا تھا؟ حضورؐ جواب دیتے ہیں۔ نہیں، تب وہ تم سے جدا ہو جاتی اور تم گناہگار بھی ہوتے۔

اس حدیث کو نقل کر کے ہمارے دوست ایک یہ تعریض فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے جو اپنے سوال میں یہ کہا ہے کہ "اگر میں تین طلاقیں دیدیتا" تو اس فقرے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کی مراد ایک وقت میں تین طلاق ہو بلکہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ مختلف اوقات میں تین دیدیتا۔ لہٰذا یہ ثابت نہیں ہوا کہ حضورؐ نے ایک ہی وقت کی تین طلاقوں کے تین ہونے کا فیصلہ صادر فرمایا ہو۔

ہم کیا کہیں۔ زبان و کلام پر دسترس رکھنے والے حضرات خود ہی انصاف فرمائیں کیا یہ تعریض صریح طور پر یہ نہیں بتا رہی ہے کہ مولانا کسی وکیل کی طرح ایک سیدھی سادھی بات کو توڑ مروڑ رہے ہیں تاکہ سچائی غبار آلود ہو جائے۔ تین مختلف اوقات میں دی جانے والی طلاقوں کا تین ہونا تو قرآن سے معلوم ہی ہو چکا پھر آخر ابن عمرؓ جیسا واقفِ قرآن ان کے بارے میں سوال کیوں کرتا۔ مکالمہ اور سیاق و سباق آپ کے سامنے ہے۔ ابن عمرؓ نے ایک ہی وقت میں ایک طلاق دی تھی جو موضوعِ گفتگو ہے۔ اسی سے رجوع کر لینے کا حکم اللہ کے رسولؐ دے رہے ہیں۔ اس وقت اگر ابن عمرؓ دفعتاً یہ سوال کرتے ہیں کہ "اے اللہ کے رسولؐ اگر میں تین دیدیتا تو کیا پھر بھی رجوع کر سکتا تھا؟" —— تو کون ہوش مند ہے جو یہ ادراک نہ کر سکے کہ ابن عمرؓ کا مطلب کیا تھا۔

دو اور دو چار کی طرح ان کے سوال کا یہ مطلب واضح ہے کہ اگر میں اسی حالتِ حیض میں بجائے ایک کے تین دے ڈالتا تب کیا ہوتا؟

اس مطلب میں ذرا بھی اجمال و ابہام نہیں لیکن ہمارے دوست فرما رہے ہیں کہ فقرہ صریح نہیں ہے۔ کیا یہ اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ قصداً ایک صریح بات کو غیر صریح قرار دے کر حدیث کو مبہم بنا دینا چاہتے ہیں؟

پھر انھوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ اگر فقرے کو غیر صریح بھی مان لیں تب بھی نتیجہ وہی نکلتا ہے کہ جو صریح ماننے کی صورت میں نکلتا ہے۔ یوں کہ حضورؐ نے کوٹ کر یہ تو دریافت کیا نہیں کہ اے ابن عمرؓ تین طلاق سے تمھاری کیا مراد ہے آیا ایک وقت کی تین طلاقیں یا متعدد اوقات کی تین طلاقیں؟ دریافت کئے بغیر برملا یہ فرما دیا "اگر تین دیتے تو تمھاری بیوی تم سے جدا ہو جاتی" ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقیں ہر صورت میں پڑ جاتی ہیں خواہ ایک وقت میں دی جائیں یا مختلف وقتوں میں۔ نیز مولانا نے یہ بھی نہ سوچا کہ سوال اگر مختلف اوقات کی تین طلاقوں کا امکان لئے ہوئے ہوتا تو حضورؐ یوں کیوں فرماتے کہ وتکون معصیۃ (یعنی اے ابن عمر طلاقیں تو تین پڑ جاتیں مگر تمہارا یہ فعل گناہ ہوتا) تین جدا گانہ اوقات میں طریقِ سنت سے تین طلاقیں دینا تو حلال و جائز ہے گناہ کیا معنی حضورؐ کا یہ ارشاد صاف بتا رہا ہے کہ ابن عمرؓ کا سوال ایک ہی وقت کی تین طلاقوں سے متعلق تھا اور حضورؐ نے بھی اس کا واحد مطلب یہی سمجھا تھا اور یہی سمجھ کر جواب دیا تھا۔

اب بتائیے۔ اتنی قطعیت کے ساتھ جو مفہوم ثابت ہو رہا ہے اسے بھی ہمارے دوست غیر صریح قرار دیکر شک اور احتمال کا فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو غیر جانب داری، بے لوثی اور انصاف کہاں سر چھپائیں گے!

اب آیئے۔ دوسرے پہلو کی طرف۔ اس حدیث کے سلسلۂ سند میں ایک راوی ہیں شعیب ابن رزیق ان کے بارے

ین موصوف فرماتے ہیں — "انھیں محدثین نے ضعیف
قرار دیا ہے۔"
بس اتنا کہہ کر انھوں نے سمجھ لیا کہ شعیب کا کام تمام ہو
ہ پایۂ اعتبار سے گر گئے۔ لطف یہ ہے کہ حوالہ کوئی نہیں
کوئی تحقیق کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا کہ کون سے محدثین
نے کب کہاں شعیب کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اسکے بعد
موصوف فرماتے ہیں:-

"اس حدیث کی سند میں عطاء خراسانی بھی ہیں
جنھیں امام بخاری شعبہ اور ابن حبان نے
ضعیف قرار دیا ہے اور سعید بن مسیب نے انھیں
جھوٹا کہا ہے۔"

یہاں بھی حوالہ کوئی نہیں کہ صدیوں قبل کی یہ آراء انھوں
نے کہاں پائیں۔ عوام تو عوام — آج کل کے خواص بھی
تو نام ہی کے خواص رہ گئے ہیں۔ وہ بے چارے مغالطہ
کھا جائیں گے کہ واقعی یہ حدیث تو ضعیف ہے جبکہ اسکے
دو راوی ایسے خراب ہیں۔ لیکن الحمد للہ ہم جیسے لوگ
بھی مر نہیں گئے جو ایسے مغالطوں کی پردہ دری کر سکتے
ہیں۔ در اصل ہمارے دوست نے اپنی تحقیق سے کچھ
نہیں کہا بلکہ یہ حافظ ابن قیم کے اعتراضات ہیں جنھیں بہتیرے
بندگانِ خدا یہ تصور کرتے ہوئے نقل کر دیتے ہیں کہ ابنِ
قیم جیسے علامہ کا فرمودہ بھلا غلط کیسے ہو سکتا ہے۔ ان
ناقلین کو یہ تو خبر نہیں ہوتی کہ علم الحدیث کتنا وسیع اور
طویل و دقیق علم ہے۔ نہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ابن قیم سے بھی زیادہ
علم و خبر اور فہم و تفقہ رکھنے والے بے شمار افراد امتِ
محمدی کی صفوں میں پائے جاتے رہے ہیں بس نقل کیا
اور خوش ہو گئے کہ بازی جیت لی۔ ہمارے دوست نے
بھی یا تو ابن قیم کی کسی کتاب سے یا پھر کسی اور جگہ سے یہ
ریمارکس نقل کر دیئے ہیں اور یہ ضرورت نہیں سمجھی کہ جب
ایک محققانہ مقالہ تصنیف کر رہے ہیں تو خود بھی زحمت
فرما کر ان معروف کتب فن کو دیکھ لیں جن سے یہ اطلاع
ملتی ہے کہ راویوں کے ضعف و قوت کا صحیح معیار کیا ہے۔

قارئین ہمیں معاف فرمائیں۔ حقیقت حال واضح
کرنے کے لئے ہمیں کچھ خشک فنی گفتگو کرنی ہوگی گرانیٔ
طبع کے باوجود وہ اسے پڑھ لیں تاکہ کم از کم اتنا تو ان کے
ذہن نشین ہو ہی جائے کہ کسی بھی رائے اور مسلک کے
دلائل ظاہر میں خواہ کیسے ہی علمی و تحقیقی نظر آ رہے ہوں،
لیکن نقد کی کسوٹی پر پرکھے بغیر انھیں حرفِ آخر نہیں سمجھ لینا
چاہئے۔

راوی شعیب بن رزیق

پہلی بات جو مولانا حامد علی صاحب کے بھی اور جملہ
قارئین کے بھی سمجھ لینے کی ہے یہ ہے کہ حدیث نقل کر دینا
یا اس کے مطالب سمجھا دینا الگ بات ہے مگر سند اور راویوں
کی بحث مستقل الگ فن ہے۔ اس فن کے ماہرین معلوم و
معروف ہیں۔ انھیں ائمہ اصول کہا جاتا ہے نہ کہ محدثین
مثلاً حافظ ابن الصلاح، شمس الدین سخاوی۔ احمد عبد اللہ
بن عدی۔ حافظ ذہبی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہا۔
جب نقد کا تعلق سند اور راویوں سے ہو تو فنِ حدیث
کا جاننے والا یقیناً ائمۂ اصول ہی کی کتابوں سے دلائل
لائے گا۔ عام محدثین اس معاملہ میں کافی نہ ہوں گے۔
اس اصول کی روشنی میں ہمارے دوست کا یہ
کہنا کہ محدثین نے شعیب کو ضعیف قرار دیا ہے بجائے خود
ایک غیر فنی ریمارک ہے۔ پھر جب تحقیق کیجئے تو معلوم ہوگا کہ
بہ اعتبار واقعہ بھی یہ صحیح نہیں ہے۔ ہم اپنے محترم دوست
کو یقین دلاتے ہیں کہ معروف محدثین میں گنتی کے چند
محدث بھی ایسے نہیں پائے جاتے جنھوں نے شعیب
بن رزیق کو ناقابل اعتماد راوی قرار دیا ہو۔ آپ نے
جہاں سے بھی یہ بات نقل کی ہے دھوکا کھایا ہے۔
حق پسندی اور انصاف کے جذبے سے آپ اور جو بھی
لوگ ہماری درج ذیل توضیحات کا مطالعہ فرمائیں گے
مطمئن ہو جائیں گے کہ ہم نے غلط نہیں کہا۔
پہلی بات تو سمجھ لینے کی یہ ہے کہ کسی راوی کے

سلسلہ میں محدثین کا کلام کرنا سرے سے کوئی ایسی بات ہے ہی نہیں جو وضاحت کے بغیر نتیجہ خیز ثابت ہو سکے۔ دیکھنا یہ ہوگا کہ وہ محدثین کون ہیں؟ جرح و تعدیل کے فن میں ان کا کیا مقام ہے؟ انھوں نے کیا الفاظ استعمال فرمائے ہیں؟ ماہرینِ فن ان الفاظ کا کیا مطلب لیتے اور کیا درجہ متعین کرتے ہیں؟ آپ کو غالباً علم ہوگا کہ کلام تو بخاری و مسلم جیسی کتبِ صحیحہ کے سیکڑوں راویوں پر کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور بڑے بڑے علماء و صلحاء کے خلاف جرحیں اور الزامات منقول ہیں تو کیا اسی بنا پر یہ اساطین ساقط الاعتبار ٹھیر جائیں گے اور بخاری و مسلم کا اعتماد ختم ہو جائے گا۔

آئیے ہم آپ کو بتائیں حقیقتِ حال کیا ہے۔

تلاش و تحقیق کے بعد پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ راویوں کی حیثیت متعین کرنے کے سلسلہ میں مسلمہ طور پر استادِ فن مانے جاتے ہیں ان میں کوئی بھی نہیں جس نے شعیب کو راوی ضعیف قرار دیا ہو۔ لے دے کے ایک نام فقط ابوالفتح ازدی کا ملتا ہے تو یہ صاحب نہ تو مسلّم اساتذۂ فن میں ہیں نہ بحیثیت محدث ان کا کوئی امتیازی مقام ہے۔ نہ انھوں نے شعیب پر کوئی ایسی جرح کی ہے جو بہ اعتبار فن کافی شافی ہو۔

آپ کو سن کر شاید تعجب ہوگا کہ ابوالفتح تو خود ماہرینِ فن کی نگاہ میں ضعیف ہیں۔ ان کی روش سے گہری نظر والے ائمہ خوش نہیں اور ان کے بارے میں یہ شکایت کی جاتی ہے کہ ثقہ راویوں کی روایات کے خلاف روایتیں بیان کرنے میں انھیں تامّل نہیں۔ ہم بخوفِ طوالت فقط دو معروف اساتذہ کی رائے ان کے بارے میں پیش کر دیں۔ حافظ ذہبیؒ ہم سب کے نزدیک فنِ روایت کے ممتاز ماہرین میں شامل ہیں۔ وہ اپنی میزان الاعتدال میں ان ابوالفتح کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:۔

یسرف فی الجرح وله	جرح و عیب نکال کر ثقاہت سے گرانے
مصنف کبیر الی الغایة	میں ابوالفتح بڑے فضول خرچ واقع
فی المجروحین جمع	ہوئے ہیں۔ انھوں نے مجروحین کے
فاوعی وجرح خلقا بنفسه	سلسلہ میں ایک بہت ہی ضخیم کتاب
لم یسبقه احد الی	بھی لکھی ہے جس میں پیٹ بھر کے جرحیں
التکلم فیهم وهو متکلم	جمع کر دی ہیں اور ایسے ایسے لوگوں
فیه (جلد ۱ صـ ۵)	کو مجروح کر ڈالا ہے جن کے بارے

میں ان سے قبل کسی نے بھی کلام نہیں کیا۔ حالانکہ یہ ابوالفتح تو خود ہی ان لوگوں میں ہیں جن میں کلام کیا گیا ہے۔

دیکھا آپ نے کیا فرما رہے ہیں علامہ شمس الدین ذہبیؒ۔ اب دوسرے مشہور استادِ فن حافظ ابن حجرؒ سے دریافت کیجئے ان کا جواب آپ کو فتح الباری شرح بخاری کے مقدمے میں مل جائے گا۔ اس مقدمے کو صفحہ ۴۵۳ سے لیکر صفحہ ۴۶۷ تک پڑھنے کی زحمت گوارا فرمائیں۔ اس میں آپ کو تین چار جگہ ابن حجر کی یہ وضاحت مل جائیگی کہ ابوالفتح ازدی اعتماد کے قابل نہیں۔ ان کی جرحوں کو قابلِ اعتماد نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اہلِ نظر ان پر بھروسہ نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ وہ فرماتے ہیں کہ جو ابوالفتح خود ضعیف ہیں بھلا وہ کسی ثقہ کو ضعیف کہہ دیں تو اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے صـ ۴۶۶ پر ابن حجر کے یہ الفاظ ہیں والازدی فرما کا انه لا یعتد به (اور رہے ابوالفتح ازدی تو ان کے بارے میں ہم بتاتے ہی آرہے ہیں کہ وہ اہمیت دیئے جانے کے قابل نہیں ہیں) اور یہ بھی سُن لیجئے کہ امام بخاریؒ شعیب کو لائقِ اعتماد مانتے ہیں اور ابن حجر دراصل ان کی ہی تائید میں ابوالفتح کی قرار واقعی حیثیت منکشف کر رہے ہیں۔

یہ ہے ابوالفتح کا مقام جرح کے معاملہ میں۔

اس کے بعد یہ بھی دیکھئے کہ شعیب کے بارے میں ان کی جرح ہے کیا۔ انھوں نے بس اتنا کہا ہے کہ شعیب لیّن الحدایث ہیں یا فیه لین یعنی ان میں کچھ نرمی پائی جاتی ہے۔ تو ہمارے دوست مولانا حامد علی سماعت فرمائیں کہ جرح کے یہ الفاظ بہت ہی نرم مانے گئے ہیں اور بعض

اوقات تو یہ جرح کے الفاظ سمجھے ہی نہیں جاتے۔ زیادہ نہیں اس کے لئے ہم فی الحال چند حوالوں پر اکتفا کریں گے۔ علامہ سیوطی تدریب الراوی شرح تقریب النواوی میں فرماتے ہیں کہ فیہ لین ہے تو جرح مگر ایسی جو تعدیل کے قریب ہے۔ جس راوی کے بارے میں یہ لفظ لین استعمال کیا گیا ہو اس کی روایات لکھی بھی جائیں گی اور ان روایات پر نگاہِ اعتبار بھی ڈالی جائے گی (صلا۱۲۶)

امام دارقطنیؒ کا قول سیوطی کی تدریب میں، سخاوی کی فتح المستغیث میں اور مولانا لکھنوی کی الرفع والتکمیل میں یہ نقل ہوا ہے کہ جب میں یوں کہوں کہ فلاں شخص لین الحدیث ہے تو یہ مطلب نہیں ہوگا کہ وہ شخص ساقط الاعتبار یا متروک الحدیث ہے بلکہ یہ مطلب ہوگا کہ اس پر کوئی ایسی معمولی جرح کی گئی ہے جس کی وجہ سے اس کی صداقت و عدالت ختم نہیں ہوتی۔ یہی دارقطنی شعیب کو ثقہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ حافظ ذہبیؒ نے میزان میں نقل کیا۔

حاصل یہ نکلا کہ راوی شعیب بن رزیق کے بارے میں محدثین نے نہیں فقط ابو الفتح ازدی نے کلام کیا ہے جو خود ضعیف اور بہ اعتبار فن ناپسندیدہ شخصیت ہیں۔ نیز ان کا کلام بھی فن کے اعتبار سے ایسا نہیں جو کسی راوی کو پایۂ ثقاہت سے گرا دے حالانکہ مبہم کلام اور جرح اگر سخت بھی ہو تو بے کار ہے جیسا کہ ابھی ہم دوسرے راوی عطاء خراسانی پر گفتگو کرتے ہوئے تھوڑی تفصیل عرض کریں گے۔

حق پوشی ہوگی اگر ہم یہ اعتراف نہ کرلیں کہ شعیب پر جرح امام ابن حزم نے بھی کی ہے۔ لیکن یہ جرح کوئی وزن نہیں رکھتی کیونکہ ابن حزم بہ حیثیت مجموعی خواہ کتنے ہی بڑے عالم ہوں لیکن ان کا شمار جرح و تعدیل کے ائمہ و اساتذہ میں نہیں۔ علاوہ ازیں ان کے مزاج میں بڑی تندی، اشتعال پذیری اور سختی ہے۔ ان کی تصانیف جس نے بھی پڑھی ہیں جانتا ہے کہ انھوں نے جوش میں آکر اور بعض دفعہ ناواقفیت کی بنا پر ایسے ایسے اکابر کو غیر ثقہ ٹھیرا دیا ہے جن کی ثقاہت پر ارباب فن متفق ہیں۔ حافظ سخاوی اور حافظ ذہبی فتح المغیث اور تذکرۃ الحفاظ میں ان کی بے احتیاطی پر بھرپور تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ انھوں نے جن معروف شخصیتوں کو مجہول قرار دے ڈالا ہے ان میں سے کچھ نام سُن لیجئے:۔

ترمذی شریف کے جامع امام ابو عیسیٰ ترمذی۔ سنن ابن ماجہ کے جامع امام ابن ماجہ۔ ابو القاسم بغوی۔ اسماعیل بن محمد الصفار۔ ابو العباس الاصم۔

ترمذی شریف اور ابن ماجہ شریف تو شاید ان کی نظر سے گذری ہی نہیں تھیں جس کا سراغ اس طرح لگتا ہے کہ حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (ص۱۱۵۳) میں ذکر کیا ہے کہ ابن حزم سے کسی نے حدیث کی اہم تصانیف کے بارے میں سوال کیا تو جواب میں انھوں نے تقریباً چالیس کتابوں کے نام لئے۔ ان میں ترمذی اور ابن ماجہ کے نام نہیں ہیں۔ مولانا عبد الحی نے بھی اپنی کتاب "التعلیق الممجد علیٰ موطا الامام محمد" (ص۱۲) میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ ذہبی نے اپنی "سیر النبلاء" میں ابن حزم کے حالات لکھتے ہوئے حدیث کی مہتم بالشان کتابوں کے بارے میں ان کی رائے ذکر فرمائی ہے جس کا جی چاہے فہرست دیکھ لے اس موقعہ پر بھی ابن حزم کی زبان پر جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ کا نام نہیں آیا۔ لہٰذا ان دو بزرگ محدثین کو مجہول قرار دینا تو غالباً ناواقفیت ہی کی بنا پر تھا لیکن باقی مذکورہ حضرات سے بھی وہ ناواقف رہے ہوں گے اس سے اسماء الرجال کے فن میں ان کی قلتِ مطالعہ کا گمان گذرتا ہے۔

بہر حال ابن حزم کی جرح اور تضعیف بھی لائق التفات نہیں ہے۔ یہ تو اساتذہ کی شہادتوں کا رُخ ہوا۔ اب آئیے براہِ راست فن کے رُخ سے بھی گفتگو کرلیں۔ ابن حزم ہوں یا ابو الفتح یہ تو آپ کے سامنے ہی ہے کہ ان دونوں کی جرحیں مبہم ہیں مفصّل نہیں اور مبہم جرحوں کا ناقابلِ حجت ہونا اہلِ فن کا مسلّمہ اصول ہے۔ اس کی بہت زیادہ تفصیل جسے دیکھنی ہو وہ تجلی کا "خلافت و ملوکیت نمبر" حصہ دوم دیکھ لے

مکمل حوالوں کے ساتھ بے شمار ائمہ فن کی شہادتیں مل جائیں گی۔ یہاں صرف الرفع والتکمیل کے آخر صفحہ الدول سے ایک فقرہ نقل ہے:۔

واما الجرح فانہ لا یقبل الا مفسرا مبین السبب الجرح (ص ۱۷)
ایسی جرح لائقِ قبول نہیں ہوگی جس میں سببِ جرح کی صراحت نہ کی گئی ہو۔

حافظ ابن ہمام نے "تحریر الاصول" میں بخاری و مسلم جیسے اکابر محدثین کا نام اس اصول کے قائلین میں شمار کرایا ہے جو کہتے ہیں کہ لا یقبل الجرح الا مبیناً (وہی جرح لائقِ قبول ہوگی جس میں یہ وضاحت کی گئی ہو کہ سبب جرح کیا ہے)۔

ابن صلاح، خطیب بغدادی، امام ابوداؤد، دقیق العید، زین الدین عراقی، امام نووی، امام بزدوی، اتقانی، صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود، ابن قطلو بغا، عبد العزیز بخاری، علامہ عینی، ملا خسرو، (مرآۃ الاصول اور اس کی شرح مرقاۃ الوصول کے مصنف) شیخ الاسلام زکریا بن محمد، حافظ الدین نسفی اور نہ جانے کتنے اصحابِ فن اس اصول کو شد و مد سے بیان کر چکے ہیں (تجلی کے محولہ بالا نمبر میں آپ ہر ایک کا قول مع مکمل حوالوں کے دیکھ سکتے ہیں)

جب یہ بات ہے تو سوائے ناواقفِ فن کے کون ایسی تضعیف کو قابلِ التفات قرار دے سکتا ہے جسے ہمارے دوست مولانا حامد علی نے نہ صرف قابلِ التفات سمجھا بلکہ اتنا فیصلہ کن اور برہانِ قاطع تصور فرمایا کہ مجرد اسی کی بنا پر اعلان کر دیا کہ شعیب ناقابلِ اعتبار ہیں۔ حالانکہ میزان الاعتدال جیسی سہل الحصول کتبِ فن میں بھی دیکھا جا سکتا تھا کہ شعیب پر یقیناً اعتبار کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔

راوی عطاء خراسانی

اس راوی کو ضعیف قرار دینے کے سلسلے میں ہمارے دوست نے تین نام لئے۔ بخاری[۱]۔ شعبہ[۲]۔ ابن حبان[۳]۔ ہم نہیں جانتے کہ انھوں نے یہ نقل کہاں سے کی۔ جہاں سے بھی کی ہو وہ ناواقفِ فن ہونے کی وجہ سے مطمئن ہو گئے کہ اب بھلا اس راوی کے معتبر ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت حال وہ ہم سے سنیں۔

(۱) امام بخاریؒ بے شک بہت بڑے محدث ہیں لیکن معصوم بہرحال نہ تھے۔ ان سے رجال و اشخاص کے سلسلہ میں متعدد لغزشیں ہوئی ہیں جن کو تمام اہلِ علم جانتے ہیں۔ مثلاً وہ امام ابو حنیفہؒ ہی کو "ضعیف" قرار دیتے ہیں اور ان کے نام کی کوئی روایت اپنی صحیح بخاری میں نہیں لیتے یہ ان کی ایسی بھول ہے جسے احناف ہی نے نہیں امام بخاری کے ہم مسلکوں نے بھی بھول ہی تصور کیا ہے اور کٹ حجت قسم کے کم علموں کے سوا کوئی اس رائے کو ادنیٰ توجہ کا مستحق نہیں سمجھتا۔ (کسی کو تفصیلات دیکھنی ہوں تو تجلی خلافت و ملوکیت نمبر سہ حصہ دیکھ لے)

امام بخاریؒ نے عطاء خراسانی کو قابلِ ترک قرار دیا ہمیں تسلیم لیکن اس رائے کے غلط ہونے کا تنہا یہ قرینہ کافی ہے کہ ان کے لائق شاگرد اور فنِ اسماء الرجال کے ماہر امام ترمذیؒ نے ہی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے وہ اپنی کتاب العلل میں لکھتے ہیں کہ عطاء خراسانی بلا شبہ قابلِ اعتماد ہیں۔ ان سے معمر اور امام مالک جیسے ثقہ بزرگوں نے روایت لی ہے۔ اور یہ کہ میں (امام ترمذی) سوائے بخاری کے کسی ماہرِ فن استاد کو نہیں جانتا جس نے عطاء خراسانی کے ثقہ ہونے میں تامل و تردد کیا ہو (تصدیق حافظ ذہبی کی میزان سے کر لی جائے)

اندازہ کیجئے۔ استاد سے گہری عقیدت رکھنے والا ایک ذی بصیرت اور وسیع العلم شاگرد کیا آخری حد تک یہ کوشش نہیں کرتا کہ استاد کی شانِ علمی پر حرف نہ آنے دے اور آخری ممکن حد تک ان کی طرف سے دفاع کرے؟ اگر یہ بھی پوری تحقیق و تدقیق کے بعد حمایت سے انکار کر دیتا ہے اور اعتراف کرتا ہے کہ استاد کی فلاں رائے دلیل کی قوت سے محروم ہے تو اس سے بڑھ کر اس رائے کے ناقابلِ قبول ہونے کا ثبوت اور کیا ہوگا۔ یہی امام ترمذیؒ

اپنی جامع ترمذی میں ایک اور ایسی حدیث کو حدیث حَسَن قرار دیتے ہیں جس کی سند میں شعیب بن رزیق بھی ہیں اور عطاؔ خراسانی بھی۔ معلوم ہے کہ حدیث حَسَن کا کوئی راوی اصطلاحاً "ضعیف" نہیں ہوا کرتا۔

حافظ ابن حجر درایۃ میں ایک حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ رجالہ لا باس بھم (اس حدیث کے جملہ راوی ایسے ہیں جن پر اعتماد میں کوئی مضائقہ نہیں) اور اس کی سند میں عطاء خراسانی موجود ہیں۔ (صفحہ ۳۷)

نیز ایک اور حدیث کے سلسلے میں رقمطراز ہیں کہ "اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے"۔۔۔۔ اسکی سند میں بھی عطاء کا نام ہے اور جیسا کہ آگے ہم بتائیں گے ابن حبان اُن مُتَعَنِّت (سخت گیر اور متشدد) ائمہ میں ہیں جن کی جرح تو آسانی سے قبول نہیں کی جاتی البتہ تعدیل بہ آسانی قبول کی جاتی ہے کیونکہ وہ جس کی تعدیل کریں سمجھو کوئی معمولی عیب بھی اس میں انھیں نہ مل سکا۔ اس طرح عطاء خراسانی پر مشتمل سند کو ان کا صحیح قرار دینا کافی اہمیت کا حامل ہے۔

نیز ابن حجر کی فتح الباری شرح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی طلاق والی یہی حدیث موجود ہے جس کے ایک ٹکڑے کو ہمارے دوست ساقط الاعتبار قرار دے رہے ہیں۔ اس کی سند میں عطاء خراسانی بھی ہیں اور ابن حجر نے اس سے حجت پکڑتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ ابن عمرؓ نے ایک طلاق دی تھی جس سے حضورؐ نے رجوع کا حکم دیا۔ تین نہیں دی تھیں ابن حجر کا حجت پکڑنا بجائے خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ عطاء خراسانی ان کے نزدیک قابلِ اعتماد ہیں۔ مزید یہ کہ فتح الباری کے مقدمے میں وہی یہ وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ اپنی اس شرح بخاری میں ہم جو حدیث ذکر کریں گے وہ صحیح ہوگی یا کم سے کم حَسَن۔ عطاء ضعیف ہوں تو حدیث کے صحیح یا حَسَن رہ جانے کا کیا سوال باقی رہتا ہے۔

اس تفصیل سے ہر انصاف پسند یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ عطاء کو امام بخاریؒ کا قابلِ ترک قرار دینا اربابِ فن کے یہاں مقبول نہیں ہوا نہ امام بخاریؒ سے کوئی ایسی تفصیل منقول ہے جس کی روشنی میں یہ سمجھا جائے کہ ان کی رائے گہری واقفیت پر مبنی تھی۔ ناواقفیت اور غلط فہمیوں کی بنا پر وہ امام ابوحنیفہؒ جیسے جبلِ علم و تقویٰ کی تحقیر کر سکتے ہیں تو کسی اور کے معاملے میں بھی ناواقفیت اور غلط فہمی ممکن ہے۔

اب آئیے اس ریمارک کی طرف کہ سعید بن المسیّب نے عطاء کو جھوٹا کہا ہے۔

اللہ تعالیٰ معاف کرے ان لوگوں کو جنھوں نے اصل واقعے کو سمجھے بغیر یا اسے دانستہ توڑ مروڑ کے اس طرح کی بات قلم سے نکالی اور ہمارے دوست مولانا حامد علی جیسے نکوکاروں کو فریب میں مبتلا کیا۔ اصل واقعہ ہمارے دوست بھی سنیں اور جملہ اہلِ انصاف بھی۔

ایک راوی ہیں قاسم بن عاصم۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن مسیّب سے یہ بات کہی کہ عطاء خراسانی نے آپ کے واسطے سے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ ایک شخص نے رمضان میں بحالتِ روزہ بیوی سے صحبت کر لی تھی تو رسول اللہؐ نے اسے کفارۂ ظہار کا حکم دیا۔ سعید بن مسیّب اس پر بولے کہ عطاء نے غلط کہا مجھے تو یہ روایت پہنچی ہے کہ رسول اللہؐ نے اس شخص کو صدقہ کرنے کی ہدایت کی تھی (تصدق تصدق۔ صدقہ کر۔ صدقہ کر۔ تاریخ صغیر)

ابن مسیّب کے اصل الفاظ ہیں۔ کَذَبَ عطاءٌ ہم نے ان کا وہ ترجمہ کیا ہے جو اہلِ عرب میں معروف ہے لیکن اناڑی یا پھر دیدہ و دانستہ خیانت برتنے والوں نے اس کا ترجمہ کیا "عطاء جھوٹا ہے"۔

بے شک لغتاً کذب کے معنی جھوٹ ہی کے ہیں لیکن کیا یہ کہنے کی ضرورت ہے کہ اعتبار عرفِ عام کا ہوا کرتا ہے نہ کہ لغت کا۔ "فلاں شخص کے ہاتھوں کے طوطے اُڑ گئے" کا مطلب یہ کون لے سکتا ہے کہ واقعی اس نے طوطے پال رکھے تھے۔

ہمیں بہت زیادہ فرصت تو نہیں ہے لیکن ان دو ا

بھی متعدد دلائل اس کے پیش کر ہی دیں گے کہ حضرت ابن مسیب کا مقصد عطاء کو جھوٹا قرار دینا نہیں تھا بلکہ مراد یہ تھی کہ ان سے غلطی ہوئی۔ چوک ہوئی۔ بھول ہوئی۔

پہلی بات تو یہ غور طلب ہے کہ خود اُردو محاورے کے مطابق بھی ہم اگر کسی خاص معاملے یا بات کی حد تک یوں کہیں کہ فلاں شخص نے جھوٹ بولا تو ہمیشہ ہمارا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ شخص "جھوٹا" کہلانے کا مستحق ہے۔ "فلاں شخص جھوٹا ہے" یہ غیر مقید جملہ اس وقت بولتے ہیں جب فلاں شخص کی عادت عموماً جھوٹ بولنے کی ہو۔ اسمیں محاورۃً "کثرت" کا پہلو موجود ہے جب کہ کبھی کسی خاص معاملہ میں ایک بار کسی کو جھوٹا کہہ دینا یہ پہلو نہیں رکھتا۔

اور جہاں تک عربی بول چال کا تعلق ہے لفظ کذب بارہا ایسی خطا کے لئے استعمال ہو جاتا ہے جس کا تعلق سہو و نسیان یا غلط فہمی وغیرہ سے ہو نہ کہ غلط بیانی سے۔ اس کے متعدد دلائل حاضر خدمت ہیں۔

(۱) علامہ سیوطی تدریب الراوی میں لکھتے ہیں یحتمل الغلط کقولہ کذب ابو محمد (ص۱۱۱) یعنی لفظ کذب یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ بجائے دروغ گوئی کے اسے غلطی کے معنی میں لے لیا جائے۔ جیسے یوں کہیں کہ کذب ابو محمد تو اس کا استعمال اس وقت بھی ہو سکتا ہے جب ابو محمد نے کوئی بھول یا فکری خطا کی ہو۔

(۲) حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں اسی ابن مسیب والی بات کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ابن مسیب کا مطلب عطاء کو جھوٹا قرار دینا نہ تھا بلکہ اہلِ مدینہ میں یہ محاورہ عام ہے کہ غلطی یا بھول چوک کے لئے لفظ کذب بول دیتے ہیں۔

(۳) ابن حجر مقدمہ ہی میں ابن حبان کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اہلِ حجاز ان مواقع پر بھی کذب فلان بول دیتے ہیں جب ان کی مراد یہ ہو کہ اخطاء فلان (یعنی فلاں شخص سے خطا ہوئی)

(۴) یہی ابن مسیب ایک سے زائد بار حضرت عکرمہؓ کے بارے میں بھی یہی لفظ استعمال کر چکے ہیں۔ ایک بار تو یہ بھی کہا کہ کذاب عکرمۃ علی ابن عباس (عکرمہ صحابی رسول ابن عباس پر جھوٹ بولا) لیکن تمام اہلِ علم جانتے ہیں کہ حضرت عکرمہ ثقہ ترین راوی ہیں اور بخاری و مسلم وغیرہ میں ان کی روایات موجود ہیں حالانکہ ابن مسیب جیسا جلیل القدر تابعی اگر واقعۃً عکرمہ کو "جھوٹا" قرار دیتا تو اسے ارباب فن نظر انداز نہیں کر سکتے تھے اور عکرمہ کی ثقاہت مسلم نہیں رہ سکتی تھی۔ ارباب فن جانتے تھے کہ کذب سے مراد غلطی یا سہو و نسیان ہے اور کسی شخص کا کبھی غلطی کر جانا یا سہو و نسیان کا شکار ہو جانا اس کی ثقاہت میں فرق نہیں ڈالتا۔

(۵) سالم نے حضرت نافع کے بارے میں بھی یہی الفاظ استعمال کئے مگر حضرت نافع کی ثقاہت اہلِ فن کے یہاں مجروح نہیں ہوئی۔

(۶) ابن حجر "نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر" میں قاعدہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شاگرد اپنے استاد سے ایک حدیث نقل کرتا ہے اور یہ استاد اس حدیث کے سلسلہ میں دوسرے شاگرد سے یوں کہتا ہے کہ کذب علیّ (اس شاگرد نے مجھ پر جھوٹ بولا) میں نے تو یوں نہیں یوں حدیث بیان کی تھی تو نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ یہ حدیث رد کر دی جائے گی کیونکہ یہاں متعین طور پر یہ ثابت نہ ہو سکا کہ کس سے غلطی ہوئی ہے۔ آیا اس شاگرد سے جس کی یہ استاد تردید کر رہا ہے یا اس شاگرد سے جو استاد کی یہ تردید نقل کر رہا ہے۔ جب تعین نہ ہو سکا تو تعارض کی بنا پر یہ روایت تو ناقابل حجت ہو جائے گی مگر ان دونوں شاگردوں کی ثقاہت میں فرق نہ آئے گا۔

(۷) امام نووی اپنی تقریب النواوی میں اسی شکل پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس روایت کے سلسلہ میں شیخ نے شاگرد کی تردید و تغلیط کی ہے اس کے علاوہ اس شاگرد کی کسی روایت پر اس کا اثر نہ پڑے گا کیونکہ

شیخ کی ایسی تغلیط ایک وقتی اور محدود بھول چوک سے متعلق ہوتی ہے یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ اس شاگرد کو ساقط الاعتبار قرار دے رہا ہے۔

(۸) بخاری و مسلم میں متعدد قوی و صحیح سندوں سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ لم یکذب ابراھیم الا ثلث کذبات (ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے تین مرتبہ جھوٹ بولا۔ بہتیرے اہلِ علم بزرگوں نے اسی لفظ کذب سے لرز کر یہ بھی کہہ دیا کہ ہم اس حدیث کو نہیں مانتے اس سے تو اتنے بڑے پیغمبر کے دامنِ صدق پر جھوٹ کا مکروہ دھبہ آتا ہے۔ مگر کہہ دینے سے ایک صحیح و متصل روایت تو غلط نہیں ہو سکتی۔ روایت اپنی جگہ پوری طرح قابل اعتماد ہے مگر اردو کے لفظ "جھوٹ" کا جو برا تأثر ذہنوں پر مرتسم ہے وہی چونکہ لفظ کذب سے ابھر آتا ہے اس لئے عرب عرفِ عام کو نظر انداز کر دیا گیا حالانکہ حدیث میں جن تین "کذبات" کی تفصیل موجود ہے ان میں سے دو تو وہی ہیں جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ نے سب بت توڑ ڈالے اور جب ان سے پوچھا گیا کہ یہ کس نے کیا تو آپ نے جواب دیا بڑے بت نے۔ دوسرے یہ کہ لوگوں نے آپ کو میلے میں لے جانا چاہا تو آپ نے عذر کر دیا کہ میری طبیعت ٹھیک نہیں حالانکہ نہ جانے کی وجہ کچھ اور تھی۔

اب غور کیجئے کیا ان دونوں واقعات میں سچ مچ وہی چیز پائی جاتی ہے جسے اردو میں "جھوٹ" کہتے ہیں؟ —— ظاہر ہے کہ نہیں اور ہرگز نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظِ کذب کی نسبت کسی کی طرف کرنے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اسے جھوٹا قرار دیا جا رہا ہے۔

(۹) عطاء خراسانی مسلّمہ طور پر ایک عابد و زاہد عالم تھے۔ جو لوگ انھیں راوی ضعیف قرار دینے کی فکر میں ہیں وہ بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی صالحیت اور زہد و ورع میں کلام ہے۔ پھر کیا یہ توقع ہو سکتی ہے کہ ابنِ مسیبؒ جیسا محتاط تابعی ان کی کسی روایتی بھول چوک کو برملا جھوٹ اور ورع باقی قرار دیا ہے۔ کسی پر خطائے فکری یا سہو و نسیان کا الزام لگانا تو یقیناً اس کے زہد و تقویٰ پر حملہ نہیں مگر اردو محاورے میں جھوٹا اور کاذب کہنا بلاشبہ زہد و تقویٰ پر حملہ ہے۔ یہ حملہ محتاط لوگ تو آسانی سے کر نہیں سکتے پھر ابن مسیب کو ایسا غیر محتاط کیونکر مان لیں کہ محض ایک لفظ کی نقل در روایت میں غلطی کر جانے پر وہ عطاء جیسے عابد و زاہد کو "جھوٹا" کہہ گذریں۔

(۱۰) جن قاسم بن عاصم نے یہ روایت بیان کی ہے وہ تاریخی معلومات کی روشنی میں عطاء سے کم رتبہ، کم علم اور کم شہرت ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ علامہ زرقانی نے ابن عبد البر کا یہ ریمارک اسی روایت کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ قاسم جیسے آدمی کی روایت کے ذریعہ بھلا وہ عطاء خراسانی مجروح کیسے ہو سکتے ہیں جو علم و خبر اور شہرت و عظمت میں ان پر فوقیت رکھتے ہیں۔ گو کہ بخاری نے عطاءؒ کو اسی روایت کی بنا پر ضعفاء کی فہرست میں شامل کر دیا ہے لیکن بخاری کی پیروی اس معاملہ میں نہیں کی جائیگی"۔

پھر علامہ زرقانی تحریر فرماتے ہیں کہ کوئی ثقہ اگر کبھی کسی لفظ کی نقل میں غلطی کر جائے تو بس اسی غلطی کی حد تک اس پر جرح ہو سکے گی یہ نہیں کہ اس کی باقی روایتوں کو بھی چھوڑ دیا جائے گا اور اسے جھوٹا قرار دید یا جائیگا

اگر ابن مسیبؒ رمضان والی روایت میں عطاء کو ایک دو لفظ کی نقل میں خطا کار کہا بھی ہو تو اس سے زیر بحث طلاق والی روایت پر کیا اثر پڑے گا۔

(۱۱) معلوم ہے کہ ماہ رمضان میں بحالتِ روزہ کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے تو اس کا کفارہ محض صدقہ نہیں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا۔ اسی کو "کفارۂ ظہار" بھی کہتے ہیں جیسا کہ قرآن میں موجود ہے (سورۂ مجادلہ) پھر بتائیے بات عطاء خراسانی نے درست کہی تھی یا ابن مسیبؒ نے؟ ورق الٹ کر دیکھئے عطاء نے یہی تو کہا تھا کہ رمضان میں جماع کرنے والے کا کفارہ رسول اللہ ﷺ نے وہی بتایا ہے جو ظہار کا ہے۔

یہ بات اپنی جگہ مطابق قرآن تھی۔ لہٰذا یہاں نفسِ حکم کی حد تک تو عطاء کے جھوٹے ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ قصور نہ ابن مسیّب کا ہے نہ عطاء کا۔ بلکہ قاسم بن عاصم ہی کو کوئی مغالطہ لگا ہے۔ تینوں بزرگوں میں سب سے ہلکا درجہ ان ہی کا ہے۔ اگر تین میں سے کسی ایک کو خطا کار قرار دینا ہی ہو تو کیوں نہ انھیں دیا جائے۔ کیوں نہ یہ کہا جائے کہ یہ روایت ہی غلط ہے جس کا سہارا لے کر عطاء خراسانی کو ابن مسیّب کی زبانی "جھوٹا" کہلوایا جا رہا ہے۔

غرض عطاء خراسانی کو اس روایت کی آڑ لے کر "جھوٹا" ثابت کرنا ایسی دیدہ دلیری ہے کہ اگر ہم اپنے دوست مولانا حامد علی کو بقول اقبالؒ:۔

انتہائے سادگی میں کھا گیا مزدور مات

سادگی کا شکار نہ سمجھتے تو کہنا پڑتا کہ انھوں نے بڑا گناہ کیا ہے۔ بحالتِ موجودہ گناہگار وہ ہے جس نے دانستہ ایک روایت سے غلط نتائج اخذ کر کے عطاء جیسے بزرگ کی تحقیر کی۔ البتہ ہمارے دوست کو اب اپنی خطا پر اصرار نہ کرنا چاہیئے ورنہ وہ بھی گناہگار ہوں گے۔

ہمارے دوست نے عطا خراسانی کی تضعیف میں امام بخاریؒ کا نام لیا تھا اس کی حقیقت قارئین نے دیکھ لی۔ ابن مسیّب والے قول کو بھی دیکھ لیا۔ اب دیکھئے انھوں نے ایک نام شعبہ کا لیا تھا۔ نام بغیر حوالے کے لیتے رہیں وہ اور تحقیق میں سر کھپائیں ہم۔ ایں ہم اندر عاشقی غمہائے بالائے دگر۔

الاکمال اور میزان اور تہذیب التہذیب جیسی کتب فن میں شعبہ کی جو جرح عطاء خراسانی کے بارے میں منقول ہے وہ ایسی نہیں ہے کہ انھیں راویِ ضعیف بنا دے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ شعبہ خود عطاء سے روایت لیتے ہیں۔ عطاء میں جو کچھ عیب تھا اسے شعبہ نے نقطان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ کان نسیًا دعطا بھول جاتے تھے یا بھول جانے والوں میں تھے) کوئی بھی شخص جسے زمانۂ تدوینِ حدیث کی قوتِ حافظہ کا حال معلوم ہے خوب سمجھ سکتا ہے کہ یہ بات اضافی حیثیت میں کہی گئی ہوگی یعنی عطاء اس درجے کی یادداشت نہ رکھتے ہوں گے جو اس زمانے کے معیارِ عام سے مطابقت رکھتی ہو۔ آج ہم کسی شخص کے بارے میں اگر یوں کہیں کہ اسے بھول جانے کی عادت ہے تو اس سے سہو و نسیان کی جو ڈگری اور کیفیت سمجھ میں آتی ہے وہی شعبہ کے الفاظ سے اخذ کر لینا انصاف نہیں ہے۔ آج کے تو قوی الحافظہ بھی شاید اس سے زیادہ بھولتے ہوں جتنا دَورِ مذکور کے ضعیف الحافظہ بھولتے تھے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو خود شعبہ عطاء سے روایت کیوں قبول کرتے۔ اسی سے ظاہر ہے کہ شعبہ کا مطلب یہ ہرگز نہ تھا کہ عطاء اس قدر ضعیف الحافظہ ہیں کہ ان کی کوئی بھی روایت اعتبار کے لائق نہیں۔ حافظ سخاوی فتح المغیث میں نشاندہی کرتے ہیں کہ مشہور بات یہ ہے کہ شعبہ کسی غیر ثقہ سے روایت نہیں کرتے۔

ہاں۔ اس کے علاوہ بھی اگر شعبہ نے عطاء کا کوئی عیب بیان کیا ہو تو ہمارے دوست اس کی نشاندہی کریں۔ مگر کیسے کریں گے جب کہ بیان کیا ہی نہیں۔

مزید ایک نام انھوں نے ابن حبان کا لیا ہے۔ کاش ہمارے دوست کو علم ہوتا کہ کسی راوی کے خلاف اگر کوئی جرح نظر پڑے تو پہلی فرصت میں یہ تحقیق کرنی چاہیئے کہ جرح کرنے والا اساتذۂ فن کے یہاں کیا حیثیت رکھتا ہے۔ اہلِ فن نے بڑی عرق ریزی کے بعد یہ منقح کیا ہے کہ فلاں فلاں حضرات جرح کے معاملے میں اعتدال پسند ہیں، فلاں فلاں متساہل اور فلاں فلاں متشدد۔ متشدد کو اصطلاحِ فن میں مُتَعَنِّت کہتے ہیں۔ جن لوگوں میں تعنّت (تشدد اور سخت گیری) پائی جائے ان کے بارے میں اساتذۂ فن نے تنبیہ کی ہے کہ خبردار ان کی جرح قبول مت کرنا جب تک کہ کوئی دوسرا انصاف پسند اور معتبر واقفِ حال

اس کی تصدیق و موافقت نہ کر رہا ہو" متعنتین کی فہرستیں بھی اساتذہ نے پیش کردی ہیں۔ ہم زیادہ تفصیل میں جائے بغیر صرف مولانا عبد الحی لکھنوی کی الرفع والتکمیل کے ایقاظ نمبر ۱۹ کی نشاندہی کرتے ہیں جس میں یہ چند نام ملاحظہ کر لئے جائیں:-

ابو حاتم - نسائی - ابن معین - ابن القطان - یحیٰی القطان اور ابن حبان ان کے بارے میں مولنا لکھنوی نے مستند ماہرین فن کی رائے کا خلاصہ یہ دیا ہے کہ یہ حضرات ان لوگوں میں ہیں جن کے مزاج میں تعنت وتشدد تھا۔ یہ ذرا ذرا سے شوشے نکال نکال کر راوی کو مجروح کر ڈالتے ہیں۔ ویطلقون علیہ ما لا ینبغی اطلاقہ عند اولی الالباب (اور ان شوشوں کی بنا پر راوی غریب پر ایسی رائے کا اطلاق کر ڈالتے ہیں جس کا اطلاق کوئی بھی صاحب فہم نہیں کرسکتا) فمثل ھٰؤلاء الجارح توثیقہ معتبر وجرحہ لا یعتبر الا اذا وافقہ غیرہ ممن ینصف ویعتبر (یہی ایسے جارح کی توثیق وتصدیق تو معتبر ہے اور جرح نامعتبر ہے جب تک کہ کوئی دوسرا انصاف پسند اور معتبر آدمی اس جرح سے موافقت نہ کرے)

ابن حبان نے عطاء خراسانی کے بارے میں جو مخالفانہ رائے ظاہر کی ہے خاص طور پر اسی کے سلسلے میں امام فن حافظ ذہبی فیہ نظرؒ کے الفاظ لکھتے ہیں یعنی وہ یوں ہی قبول نہیں کرلینی چاہیئے (میزان الاعتدال جلد ۲)

ان معروضات سے واضح ہے کہ امام مالکؒ کے شیخ عطاء خراسانی کو ضعیف قرار دینا زیادتی ہے۔ فن سے بے خبری ہے۔ یہ وہ مستند راوی ہیں جن سے نہ صرف امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، معمرؒ اور امام اوزاعیؒ جیسے معروف ومحتاط اکابر نے روایت لی ہے بلکہ امام نسائیؒ نے جو جرح کے معاملے میں متعنت سمجھے گئے ہیں (ملاحظہ ہو الرفع والتکمیل المرصد الثانی) ان کے بارے میں فرمایا لا باس بہ (ان میں کوئی خرابی نہیں)

لا باس بہ سے کیا مراد ہوتی ہے اس کا بھی کچھ اندازہ الرفع والتکمیل کے ایقاظ ص ۹ سے ہر شخص کرسکتا ہے یہ کتاب بہ آسانی مل جاتی ہے۔ امام فن ابن معین فرماتے ہیں کہ میں جب کسی راوی کے بارے میں یہ الفاظ بولوں تو سمجھو وہ ثقہ ہے۔ ابو زرعہ کا بھی ایسا ہی قول سخاوی کی فتح المغیث میں منقول ہے لہٰذا امام نسائی کے قول کا بھی یہی مطلب نکالا جائے گا کہ عطاء خراسانی ثقہ ہیں۔ ہاں بعض متاخرین نے اصطلاح کچھ ایسی قائم کی ہے کہ لا باس بہ ثقاہت کے لئے نہیں بلکہ بایں معنی بولا جائے کہ راوی غنیمت ہے۔ لیکن نسائی متقدمین میں ہیں۔

ابو حاتم کے الفاظ ہیں ثقۃ یحتج بہ (عطاء ثقہ ہیں۔ ان سے حجت پکڑی جاسکتی ہے) امام احمدؒ اور ابن معین اور عجلی نے بھی ثقہ فرمایا۔ امام دارقطنی نے اپنی رائے ظاہر کی کہ عطاء بجائے خود ثقہ ہیں یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے ابن عباس کو نہیں پایا۔ یعقوب بن شعبہ نے کہا کہ عطاء ثقہ ہیں اور فتوے اور جہاد میں شہرت رکھتے ہیں۔ امام ترمذیؒ کا قول نقل ہی ہوچکا۔ وہ عطاء کی بعض روایات کو صحیح اور بعض کو حسن قرار دیتے ہیں مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ گویا صحاح ستہ میں سے فقط بخاری کو چھوڑ کر سب میں عطاء کی روایات موجود ہیں اور ابن حجر بھی ان کی تضعیف سے اتفاق نہیں رکھتے۔ عطاء کے شاگرد شعبہ اور امام مالکؒ تو اس درجے میں ہیں کہ وہ جس راوی سے روایت قبول کرلیں محدثین کے یہاں وہ ثقہ سمجھ لیا جاتا ہے۔

متقدمین ہی میں دُحَیم بھی ہیں جن کی جرح و تعدیل کتب فن میں نقل ہوتی ہے۔ انھوں نے بھی عطاء کے بارے میں لا باس بہ فرمایا ہے اور ان کی اپنی تصریح یہ ہے کہ یہ الفاظ وہ ثقہ راوی کے لئے بولتے ہیں۔ سخاوی نے فتح المغیث میں اور مولانا عبد الحی نے الرفع والتکمیل میں اس کی نشاندہی کی ہے۔

مولانا حامد علی کو ناگوار ضرور ہوگا اور خدا گواہ ہے انھیں اذیت پہنچانے میں ہمیں ہرگز کوئی خوشی نہیں لیکن حدیث رسول ؐ کے فن شریف کا حق ہم سے یہ کہہ دینے کا مطالبہ کرتا ہے کہ انھوں نے مقالہ کی اکثر باتیں ابن حزم اور ابن قیم وغیرہ کے اعتماد پر بس طوطے کی طرح رٹ دی ہیں سمجھے کچھ نہیں ہیں۔ مثلاً یہی عطاء خراسانی کو راوی ضعیف قرار دینے کی بات۔ کاش وہ اس سلسلے میں درج ذیل حقائق سے آگاہ ہوتے۔

ایک یہ کہ عطاء خراسانی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور حضرت معمرؒ جیسے جلیل القدر ائمہ کے شیوخ میں ہیں۔ معمرؒ سے تو عام لوگ واقف نہیں لیکن کیا ابوحنیفہؒ و مالکؒ سے بھی واقف نہیں۔ کیا پڑھے لکھے طبقے کا بچہ بچہ نہیں جانتا کہ امام مالکؒ کی مؤطا کس پائے کی کتاب ہے، اور ابوحنیفہ کس مرتبت کے انسان ہیں۔ امام بخاریؒ سے بڑھ کر نہ مانو تو کیا ان کے برابر بھی نہ مانوگے۔ یہ حضرات بلا تکلف عطاء کو قابل اعتماد سمجھ کر ان سے حدیث کی روایت کرتے آ رہے ہیں۔ امام مالکؒ کا خود امام بخاری کے نزدیک انتہائی قابل اعتماد ہونا فقط ایک ہی بات سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک سب سے بڑھ کر صحیح، مضبوط اور قابل فخر سند دنیا میں یہ ہے۔ مالك عن نافع عن ابن عمرؓ۔

دوسرے یہ کہ یہ اکابر عطاء کے ہم عصر ہیں۔ عطاء کی شخصیت کے قریبی مطالعے اور ان کے اوصاف و احوال کے عینی مشاہدے کا انھیں موقع ملا ہے۔ جب کہ امام بخاریؒ بعد میں پیدا ہوئے اور عطاء سے انکی واقفیت محض غائبانہ ہے۔

تیسرے یہ کہ امام بخاری عطاء پر جھوٹ یا سوء حفظ یا عدم تقویٰ جیسا کوئی الزام عائد نہیں کرتے بلکہ صرف اس دلیل سے انھیں قابل ترک کہہ دیتے ہیں کہ انھیں عطاء کی متعدد حدیثیں مقلوب نظر آئیں۔ مقلوب اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے متن یا سند میں کچھ لفظی الٹ پلٹ ہو گئی ہو۔ جیسے مثلاً مسلم شریف میں ابوہریرہؓ کی ایک روایت ہے جس میں حضورؐ نے اس صدقہ کرنے والے کی خصوصی تعریف کی ہے جو اس طرح چھپا کر صدقہ کرے کہ اس کا بایاں ہاتھ بھی نہ جان سکے کہ داہنے ہاتھ نے کیا صدقہ کیا ہے۔ کسی راوی کی چوک سے اس میں لفظی الٹ یہ ہو گئی کہ دائیں کی جگہ بایاں اور بائیں کی جگہ داہنا روایت ہو گیا۔ اس سے معنی و مفہوم میں کوئی خاص فرق واقع نہ ہوا۔ اگر ایسا لفظی تغیر ہو جس سے معنی ہی بدل جاتے ہوں جیسے مثلاً صحیح بخاری ہی میں ایک جگہ نار (دوزخ) اور جنت کے الفاظ میں تغیر ہو گیا ہے۔ صحیح لفظ اس جگہ الجنّة ہے لیکن اس کی جگہ النار تلفظ ہو گیا ہے۔ اس صورت میں یہ حدیث "مقلوب" نہیں بلکہ "منقلب" کہلائے گی، کیونکہ معنی ہی الٹ گئے۔ کبھی الٹ پھیر سند میں ہوتا ہے اور یہ کثیر الوقوع ہے جیسے راوی کا نام تھا شفیق بن ارقم نقل ہو گیا ارقم بن شفیق۔ رفاعہ بن زید کا زید بن رفاعہ بن گیا۔ خود امام بخاریؒ سے اپنی تاریخ میں یہ چوک ہوئی ہے کہ ترجمہ (تذکرہ و تعارف) لکھ رہے تھے مسلم بن ولید المدانی کا مگر لکھ گئے ولید بن مسلم دمشقی کا۔

تو کتب قدیمہ سے پتہ چلتا ہے کہ امام بخاریؒ کی جرح صرف اتنی ہی تھی کہ عطاء کی حدیثیں عموماً مقلوب ہیں۔ اسی بنا پر وہ کہہ گذرے کہ عطاء قابل ترک ہیں حالانکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ اس میں قصور عطاء کا نہ ہو بلکہ ان بعد کے راویوں کا ہو جن سے امام بخاریؒ کو عطاء کی حدیثیں پہنچیں عطاء بہرحال بخاری سے پہلے گذر چکے تھے اور اس دعوے کے لئے کوئی دلیل تاریخ نے ہم تک نہیں پہنچائی کہ متن یا سند میں جو بھی لفظی الٹ پھیر ہوا ہو اس کے ذمہ دار عطاء رہے ہوں، خارجی قرینہ بھی ان کے بری الذمہ ہونے کا موجود ہے کہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام ثوریؒ اور معمرؒ جیسے اہل نظر اور اصحاب کمال ان کی حدیثوں میں مقلوبیت کا عیب نہیں پاتے اور بلا تکلف روایت کرتے ہیں۔

چوتھے یہ کہ امام بخاریؒ کے لائق ترین شاگرد امام

ترمذی جو مسلّمہ طور پر ماہرِ فن ہیں اور ان کی جامع ترمذی صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے برملا اپنے معظم استاد کی رائے کو رد کر رہے ہیں حالانکہ ایسا وہ نہیں کر سکتے تھے جب تک کہ پوری تحقیق اور تفحص کے بعد وہ اس پر مطمئن نہ ہو گئے ہوں کہ عطاء کے خلاف اور کسی بھی مستند شخصیت نے عیب گیری نہیں کی اور نہ بڑے بڑے ائمہ کے یہاں ان پر کامل اعتماد پایا جاتا ہے۔ کیا تنہا یہی ایک ثبوت امام بخاریؒ کی زیر بحث رائے کے ناقابل التفات ہونے کو کافی نہیں۔

پانچویں یہ کہ امام مسلم بھی عطاء سے روایت کرتے ہیں۔ اور بعض محققین نے تو عطاء کو بخاری کے رجال میں بھی شامل کیا ہے اور مثال دے کر بتلایا ہے کہ بخاری نے عطاء سے حدیث قبول کی ہے لہذا کچھ بعید نہیں کہ خود بخاری نے اپنی رائے سے رجوع فرما لیا ہو۔

ان تفصیلات پر غور کیجئے اور پھر منصفانہ فیصلہ دیجئے کہ ہمارے دوست مولٰنا حامد علی اگر ذرا عرق ریزی کرتے تو کیا وہ اس نتیجے پر نہ پہنچتے کہ عطاء خراسانی کو ضعیف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر ایسا راوی بھی ضعیف ہے تو پھر علم الحدیث کا قصّہ ہی ختم۔

اسے کیا کہیں ؟

یہیں ہمارے دوست نے نقل کا ایک نمونہ ایسا پیش کیا ہے کہ ہم دم بخود رہ گئے۔ خود ہم ان پر خیانت کا الزام نہیں لگائیں گے بلکہ انھیں پر چھوڑ دیں گے کہ وہ اپنے اس فعل کے لئے کونسا عنوان موزوں سمجھتے ہیں۔

ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی تھی یہ بات متعدد قوی ترین روایات سے ثابت ہو چکی ہے اور اہل علم و فن اس پر متفق الرائے ہیں۔ یہ ابھی جس روایت کے راویوں پر گفتگو ہوئی وہ بھی اس واقعے سے متعلق تھی۔ ہمارے دوست چاہتے ہیں کہ اسے حتی الوسع مشکوک بنا دیں چنانچہ بڑے اطمینان سے لکھتے ہیں کہ:-

"تفسیر قرطبی میں اس کے برعکس یہ روایت موجود ہے کہ عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں تو رسول اللہؐ نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا اور یہ تین طلاقیں ایک شمار ہوئیں۔ (تفسیر قرطبی جلد دوم صفحہ ۱۲۹)"

کاش اس مقام پر خوف خدا نے مولانا کا قلم روک دیا ہوتا۔ یا کم سے کم خوفِ دنیا ہی انھیں یہ احساس دلا دیتا کہ تفسیر قرطبی کچھ اور لوگ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ انھوں نے دیکھ لی تو اس نقل پر فرطِ حیرت سے دم بخود رہ جائیں گے۔

ہم تمام انصاف پسندوں کے آگے بے کم و کاست صورتِ حال رکھ رہے ہیں۔

تفسیر قرطبی جس کا اصل نام احکام القرآن ہے اس کے مصنف ابو عبداللہ ان علماء میں ہیں جو تین طلاقوں کے مسئلہ میں سوادِ اعظم کے ساتھ ہیں۔ انھیں نے اس مقام پر جتنا کچھ لکھا ہے وہ سب نقل کرنا تو طوالت کا باعث ہوگا البتہ اس کا ضروری خلاصہ پیش خدمت ہے۔

امام قرطبی شد و مد کے ساتھ ان دلائل کا رد فرماتے ہیں جن کے ذریعہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوں گی۔ معلوم ہے کہ جب رد و قدح کی جاتی ہے تو وہ مواد بھی پیش کیا جاتا ہے جسے مدِّ مقابل اپنے حق میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کے بعد ہی اس پر نقد قابلِ فہم ہوتا ہے۔ وہ روایت جو ہمارے دوست نے نقل فرمائی امام قرطبی نے تردید و ابطال ہی کے لئے درج تفسیر کی تھی چنانچہ وہ امام دارقطنی کے حوالے سے اسے نقل کر کے خود دارقطنی کی یہ رائے بھی ساتھ ہی نقل کر دیتے ہیں کہ "اس روایت کے سارے راوی شیعہ ہیں اور محفوظ و معتبر بات یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے اپنی زوجہ کو ایک ہی طلاق دی تھی جسے لوٹا لینے کا حکم بارگاہِ رسالتؐ سے صادر ہوا۔" اس طرزِ عمل سے بلا ابہام ظاہر ہوا کہ یہ روایت خود دارقطنی کے نزدیک بے اصل ہے اور امام قرطبی اسے بطور استدلال نہیں بلکہ برائے تردید و تکذیب نقل کر رہے ہیں۔ پھر

امام قرطبی نے لفظاً بھی اپنی رائے ظاہر فرمادی کہ وکان تطلیقہ ایاھا فی الحیض واحدۃ غیر انہ خالف السنۃ (ابن عمرؓ نے اپنی زوجہ کو حالتِ حیض میں ایک ہی طلاق دی تھی یہ الگ بات ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دیکر خلافِ سنت کیا) پھر وہ بطور گواہ آٹھ معتبر راویوں کے اسماءِ گرامی پیش کر کے اعلان فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے حضرت نافع سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی تھی۔ پھر وہ ـــــ یعنی امام قرطبی مزید فرماتے ہیں کہ امام زہری اور یونس بن جُبیر اور شعبی اور حسن بصری نے بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے (ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی جلد سوم۔ صفحہ ۱۳۰ و ۱۳۱۔ مطبع دار الکتب المصریہ القاہرہ)

یہ ہے صورتِ واقعہ۔ اگر ہمارے دوست نے واقعی تفسیر قرطبی ہی سامنے رکھ کر نقل کا یہ کارنامہ انجام دیا ہے تو وہی فیصلہ فرمائیں کہ اسے کیا کہیں گے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ بجائے تفسیر قرطبی کے کسی اور کتاب سے انھوں نے زحمتِ نقل فرمائی ہو اور وہاں تفسیر قرطبی کا حوالہ دیا گیا ہو۔ زیادہ گمان اسی کا ہوتا ہے۔ بے چارے اعتبار کر کے دھوکا کھا گئے۔ کاش وہ علم و فن اور صداقت و امانت کی اس مظلومیت اور پامالی کا ادراک فرمالیتے جو آج کل عام ہے۔ برائے نام سا علم اور موٹی سی عقل رکھنے والے حضرات بلا تکلف قلم اٹھاتے ہیں اور بڑی شان سے قلم کا نب علم و تحقیق کے عین قلب میں نیزے کی انی کی طرح ترازو کرتے چلے جاتے ہیں۔ سطح پر تیرنے کی مہارت نہیں مگر باتیں ایسی کریں گے جیسے سات سمندروں کی تہیں کھنگالے ہوئے ہوں۔ مغالطہ دہی، ابلہ فریبی، خیانت، دھاندلی کوئی چیز ان سے بعید نہیں۔ ان کی نقل اور عقل پر جس نے بھروسہ کیا مارا گیا۔ ہمارے دوست بھی شاید ایسے ہی حادثے کا شکار ہوئے ہیں ورنہ خوفِ خدا سے اتنے بے نیاز تو وہ نہیں ہو سکتے کہ دیدہ و دانستہ ایسی رکیک حرکت کر گزریں۔

ہمارے مقالہ نگاروں کا جن میں مولانا حامد علی بھی شامل ہیں، ان روایتوں کے ساتھ جن سے ان کے مسلک کی تردید ہو رہی ہو سلوک یہ ہے کہ ذرا ذرا سے مبہم و مجمل ریمارک کر کے انھیں ردّی کی ٹوکری میں ڈال دیتے ہیں، لیکن جو روایتیں ان کے مفید مطلب ہوں ان کی صحت کی تحقیق کرنا تو درکنار وہ یہ معلوم ہو جانے کے بعد بھی کہ یہ پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں انھیں بڑے اطمینان سے زیبِ استدلال کئے چلے جاتے ہیں۔ دیکھ لیجئے خود ناقلِ روایت امام دار قطنی نے جس روایت کو خالصۃً شیعوں کی روایت قرار دے کر رد کر دیا اور ان کے ناقل امام قرطبی نے بھی صاف لکھا کہ یہ روایت غلط ہے۔ صحیح و ثابت روایات کے خلاف ہے اسے مولانا حامد علی کس بے تکلفی سے ایک نسبتاً قوی روایت کے بالمقابل اٹھالائے ہیں اور اشارہ تک نہیں دیتے کہ یہ روایت لایعنی ہے۔

اور دیکھئے تفسیر قرطبی میں اسی جگہ اُس روایت کا ذکر آیا ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ سے یہ قول منسوب ہے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ اور دورِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں وقتِ واحد کی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں۔ یہ روایت مسلم اور ابو داؤد وغیرہ میں طاؤس سے مروی ہے۔ صاحبِ تفسیر قرطبی طحاوی کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ روایت ناقابلِ اعتبار ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ سعید ابن جُبیر اور مجاھد اور عطاءؒ اور عمرو بن دینار اور مالک بن الحویرث اور محمد بن ایاس بن البُکیر اور نعمان ابن ابی عیاش سبھی ابن عباسؓ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو ایک وقت میں تین طلاقیں دیں اس نے گناہ کیا خدا کا اور جدا ہو گئی اس سے اس کی عورت اور نہیں نکاح کر سکتا اب اس سے جب تک کہ وہ کہیں اور شادی کر کے مطلقہ نہ بن جائے۔ (گویا تینوں طلاقیں پڑ گئیں)

اس کے بعد وہ علامہ ابن عبد البر کا قول نقل کرتے ہیں کہ طاؤس کی روایت وہم ہے اور غلط ہے۔ حجاز،

شام" عراق اور مشرق و مغرب کے تمام فقہاء نے اسے ناقابلِ التفات قرار دیا ہے۔ اس کے بعد وہ قاضی ابوالولید الباجی کا خیال نقل کرتے ہیں کہ طاؤس والی روایت صحیح تو ہے مگر اس معنی میں کہ پہلے لوگ ایک وقت میں ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے۔ اب عادت بدل دی اور تین تین دینے لگے تو حضرت عمرؓ نے بھی کہا کہ چلو تم نے خود اپنے ہاتھوں اس گنجائش کو ختم کر دیا جو اللہ نے تمھیں دی تھی لہٰذا ہم بھی اسی کے مطابق فیصلہ نافذ کرتے ہیں۔

اب ایسی صورت میں ہم اس پر کیا تعجب کریں کہ مولانا حامد علی کو ابوداؤد شریف میں وہ حدیث نظر نہ آئی جس میں بہ الفاظِ صریح موجود ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے یونس بن جبیر کے دریافت کرنے پر یہ جواب دیا تھا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی تھی۔ (بابٌ فی طلاق السنۃ۔ حدیثِ خامس)

نظر ضرور آئی ہوگی مگر جب طے ہی کر لیا گیا کہ علمی دیانت اور انصاف سے کام نہیں لینا تو کیوں اپنے خلاف پڑنے والی روایات کو لائقِ اعتنا سمجھا جائے۔ یہ بات بھی اہلِ انصاف سن لیں کہ قرطبی نے مولانا حامد علی کی ذکر کردہ روایت کو دارقطنی سے سند کے بغیر نقل کیا ہے۔ سند کا ہوتا بھی کیا جب خالص شیعوں کی روایت ہے۔ مگر وہ مولانا حامد علی جو بخاری و مسلم اور ابوداؤد و ترمذی جیسی کتابوں کی باسند روایتوں کو فقط ایک دو راویوں کے ضعف کا تصور دلا کر برملا رد کر رہے ہیں یہاں سرے سے سند ہی کی ضرورت نہیں سمجھتے کیوں کہ اس روایت سے انھیں مدد مل رہی ہے۔ یہ کیا ہے؟ اس کا کیا نام رکھیں گے؟ آنکھوں میں دھول جھونکنے کا محاورہ اس پر بھی صادق آئے گا یا نہیں؟ فیصلہ خود مولانا حامد علی پر چھوڑا۔

مولانا حامد علی جواب دیں کہ تفسیر قرطبی میں یہ سب انھوں نے کیوں نہ پڑھا اگر واقعی یہ صفحات ان کے آگے کھلے ہوئے تھے۔ انھیں برابر یہ دعویٰ ہے کہ دورِ رسالت و دورِ صدیقی میں تین ایک ہی ہوتی تھیں اور جس روایت سے یہ دعویٰ ثابت ہو رہا ہے وہ ذرا کمزور نہیں پڑتی جب کہ اس شدومد سے اس کی کمزوری بلکہ غلطی سامنے آ رہی ہے مگر وہ سب روایتیں جو ان کے موقف کا رد کر رہی ہوں بس ایک ذرا سے مجمل ریمارک سے ردّی ہو جاتی ہیں یہ کس قسم کا انصاف ہے۔

مزید دیکھئے:۔

مسلم میں ابن عمرؓ والے واقعہ کا ذکر آتا ہے اور بتایا گیا ہے کہ "جب ابن عمرؓ سے اس سلسلے میں سوال کیا جاتا تو وہ سائل سے فرماتے کہ اگر تم نے اپنی بیوی کو ایک یا دو بار طلاق دی ہے تو یہ وہ صورت ہے جس کے سلسلے میں رسول اللہؐ نے مجھے رجعت کا حکم دیا تھا لیکن اگر تم نے تین طلاقیں دیدیں تو تم پر بیوی حرام ہو گئی جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔ اور تم خدا کے نافرمان قرار پائے طلاق دینے کے معاملہ میں۔"

اس پر ہمارے دوست ایک بات تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ عبداللہ ابن عمرؓ کا فتویٰ ہے نہ کہ حدیثِ رسولؐ۔

گویا انھیں نہیں معلوم کہ کوئی صحابی جب غیر قیاسی مسائل و معاملات میں تیقّن کے ساتھ کوئی قطعی فتویٰ دے تو چاہے وہ لفظوں میں اس کا انتساب رسول اللہؐ کی طرف نہ کرے مگر وہ حدیثِ رسولؐ ہی مانی جاتی ہے نہ کہ صحابی کا فتویٰ۔ اس کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے کہ تمام صحابہؓ عدول یعنی نقل و روایت کے معاملے میں سچے مانے گئے ہیں۔ جب مسئلہ قیاسی ہو ہی نہیں تو کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ حضورؐ سے علم حاصل کئے بغیر انھوں نے خواہ مخواہ فتویٰ صادر کر دیا ہوگا۔ ہم توضیح کر چکے ہیں کہ طلاق و نکاح اعتباری چیزیں ہیں یعنی و کیف کے قبیل سے ہیں۔ دو طلاقوں سے رجوع کیا جا سکتا ہے اور تین سے نہیں کیا جا سکتا۔ یا اشاروں کنایوں میں دی ہوئی طلاق رجعی نہیں ہوتی بائن ہوتی ہے اس کا علم انسان کو قیاس و رائے کی مدد سے ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ وحیِ الٰہی انکشاف نہ کر دے۔ قیاس و رائے

وت وحی کی حد تک تو ضرور چلیں گے۔ یعنی کونسا ز موقوف
ول ؐ واقعی فرمودۂ رسول ہے یا کس آیت کے کیا
نی ہیں۔ یہ باتیں بحث ونظر اور قیاس واستدلال ہی
ذریعہ طے ہوتی ہیں مگر لفظِ طلاق کی معنوی وتخفی
ریت اس سے بالاتر ہے۔ قیاس کی اس میں کوئی گنجائش
یں۔ پھر بھلا ابن عمر جیسا صحابی قطعیت کے ساتھ تین کے
ن ہونے کا فتویٰ کیسے دے سکتا تھا اگر پورے وثوق
ے اسے نہ معلوم ہوتا کہ اللہ کے رسول کا یہی فیصلہ ہے۔
ویسے بھی اہلِ انصاف دیکھیں۔ طلاق کا واقعہ
ابن عمرؓ ہی کو پیش آیا ہے اور اس کے بارے میں
ورؐ سے ان کی گفتگو ہوئی ہے مسلم شریف کی قوی وصحیح
یث کے مطابق ان کا رویہ یہ تھا کہ جب کوئی اس مسئلے
سوال کرتا تو وہ فرماتے :۔

"اگر تم نے اپنی بیوی کو ایک یا دو بار طلاق دی
ہے تو یہ وہ صورت ہے جس کے سلسلے میں رسول
اللہ صؐ نے مجھے رجعت کا حکم دیا ہے لیکن اگر تم نے
تین طلاقیں دیدیں تو تم پر بیوی حرام ہو گئی
جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے
اور تم گناہ گار بھی ہوئے۔"

کیا تصور بھی کیا جاسکتا ہے کہ ابن عمرؓ کی یہ کوئی ذاتی
ے تھی جسے یہ کہہ کر رد کیا جاسکے کہ یہ حدیثِ رسولؐ
ں ایک صحابی کا فتویٰ ہے۔ ہمارے دوست انتہائی
زت کے ساتھ نہ جانے کیسی باتیں کئے چلے جارہے ہیں۔
ایک اور خاص بات۔ خود موصوف نے یہیں
راف کیا ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں مرّۃً اور
تین کے بجائے واحدۃً اور اثنتین بھی ہے۔
سے ہمارے اس دعوے کی مزید تائید ہوگئی جو
فظ مرّۃً کی بحث میں کر آئے ہیں۔ یعنی حضرت ابن
نے سائل سے جو یہ بات کہی تھی کہ :۔

"اگر تم نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دی ہے"۔

اسے بعض راویوں نے تو لفظ مرّۃً او مرّتین سے
بیان کیا جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ دو مختلف
مجلسوں میں دو طلاقیں۔ مگر بعض نے واحدۃً اور
اثنتین کے الفاظ استعمال کئے جن کا مفہوم یہ ہے
کہ دو طلاقیں۔ خواہ وہ ایک ہی مرتبہ دیدی جائیں یا
الگ الگ دی جائیں۔ کیا یہ اس بات کا ثبوت نہیں
ہے کہ لفظ مرّتین کو اثنتین کے مفہوم میں بولنا
اہلِ زبان کے یہاں جانی پہچانی بات تھی۔ یہ بالکل
ضروری نہیں کہ جب مرّتین کہا جائے تو اس سے
لازماً مراد یہ ہو کہ دو واقعے الگ الگ مجلسوں میں
پیش آئے۔

بہرحال ایک بات تو مولانا نے وہی فرمائی تھی کہ یہ
ابن عمر کا فتویٰ ہے حدیثِ رسولؐ نہیں۔ دوسری بات
وہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ فتویٰ ایک مجلس میں تین طلاق دینے
کے لئے صریح نہیں یعنی ابن عمر نے جو سائل سے یہ فرمایا کہ
وان کنت طلقتھا ثلاثاً (اور اگر تو نے بیوی کو تین
طلاقیں دیدی ہوتیں تو وہ تجھ پر حرام ہو جاتی) اس کا مطلب
یہ بھی ہو سکتا ہے کہ —— "اگر تو نے مختلف مجلسوں میں تین
طلاقیں دی ہوتیں۔"

اربابِ دانش بتائیں کیا ایسی بھی باتیں سوائے کج
بحثی کے بھی کوئی عنوان پا سکتی ہیں۔ سخت کوفت ہوتی ہے
اپنے اتنے فہیم دوست کی زبان سے ایسی بچکانہ احتمال
آفرینیاں سنکر۔ یہ تو کم وبیش ایسا ہی ہوا جیسے زید نے بکر
سے کہا کہ —— "دیکھو جھپٹ کے جاؤ اور طلحہ کی اچھی طرح
مزاج پرسی کردو۔"

اور آپ اس پر فرمانے لگے کہ ممکن ہے زید کا مطلب
یہ ہو کہ بے چارا بکر بیمار ہو رہا ہے اس کی عیادت کر آؤ۔
آخر مزاج پرسی کے الفاظ بولے ہیں۔ کیا ضروری ہے کہ ان
کا مطلب گوشمالی ہی لیا جائے!

الفاظ۔ سیاق وسباق۔ بین السطور۔ سب پکار
پکار کر کہہ رہے ہیں کہ ابن عمرؓ فقط تین طلاقوں کا بیان
کر رہے ہیں۔ اس سے مطلق بحث نہیں کہ وہ بیک وقت

دی جائیں یا الگ الگ اوقات میں۔ اور خود انھوں نے چونکہ ایک ہی طلاق دی تھی جس سے رجوع کا حکم حضورؐ نے صادر فرمایا لہٰذا اس کے تعلق سے جو بھی گفتگو کی جائیگی اس میں ایک ہی وقت کی طلاقوں کا ذکر ہوگا نہ کہ مختلف اوقات کی۔

نیز مختلف اوقات کی تین طلاقوں کا حکم تو صریحاً ہی قرآن میں آچکا۔ مرّتین کا مطلب اگر کسی نے یہ بھی لے لیا ہو کہ دو الگ الگ وقتوں کی طلاقیں تب بھی اسے کسی مفتی سے یہ پوچھنے کی ضرورت کیا رہ جاتی ہے کہ میں اگر الگ الگ وقتوں میں تین طلاقیں دوں تو رجوع کرسکوں گا یا نہیں۔ استفسار بجائے خود دلیلِ ناطق ہے اس بات کی کہ ایک ہی وقت کی تین طلاقوں کا حکم دریافت کیا جارہا ہے اور ابن عمر اسی کا بیان بھی فرمارہے ہیں۔ اگر یہ صورتِ حال نہ ہوتی تو قدرتی بات ہے کہ ابن عمر تفصیل میں جاتے۔ وہ یوں کہتے کہ بھائی ایک وقت میں تو چاہے کتنی ہی طلاقیں دیدو ایک ہی پڑے گی ہاں مختلف اوقات میں تین دوگے تو تین پڑجائیں گی۔ تفصیل میں جائے بغیر برملا فتویٰ صادر کردینا اس کے سوا کیا معنی رکھتا ہے کہ اوقات کے اختلاف کا کوئی قضیہ ہی اس وقت نہ تھا۔ اعتبار شمار کا تھا کہ کتنی طلاقیں دیں۔

زبردستی کی حد ہے کہ ہمارے دوست اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ ابن عمرؓ نے ساتھ ساتھ یہ بھی تنبیہ کردی ہے کہ تین طلاقیں تو پڑ گئیں مگر تم گناہگار ہوئے اس کا کیا مطلب ہوسکتا ہے اگر تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی گئی ہوں۔ گناہ کیسا اگر یک وقت نہیں دی گئی تھیں۔ ہمارے دوست یہ کمزور توجیہ کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے ابن عمر کا مطلب یہ ہو کہ تم حالتِ حیض میں طلاق دینے کے گناہ گار ہوئے۔

اس طرح کی توجیہات دراصل ابن قیم سے لی گئی ہیں۔ حالانکہ ان کی کوئی بنیاد نہیں۔ بخاری و مسلم کی متعدد صحیح احادیث موجود ہیں جن سے ان کی تردید ہوتی ہے۔ طول ہم کہاں تک اختیار کریں یہاں بس اشارہ کافی ہوگا مولانا حامد علی ابن قیم کی اغاثۃ اللہفان کو پھر سے اٹھا دیکھیں۔ اس میں ابن قیم حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت بھی نقل کرتے ہیں جس میں ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ جس شخص بیوی کو قبل از صحبت تین طلاقیں دیدیں تو بیوی پر تین طلاقیں پڑ گئیں۔ نقل کے بعد اس پر انھوں نے کوئی مخالفانہ ریمارک نہیں کیا۔ کیا اس روایتِ صحیحہ کی موجودگی میں بھی یہ کہنا ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ کا مقصود تین مختلف اوقات کی طلاقیں ہوسکتا ہے یا ان کا یہ کہ "تم گناہگار بھی ہوئے" محض یہ معنی رکھتا ہے کہ تم بر حالتِ حیض میں طلاق دینے کا گناہ ہوا۔؟

کسی منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی طلاق دیدی جائے تو نہ اس کے لئے عدت ہے نہ مزید کوئی طلاق دی جاسکتی ہے۔ اس پر تین طلاق واقع کرنے کی فقط ایک ہی شکل ہے کہ اکھٹی تین طلاقیں دیدی جائیں اسی کی طرف ابن عمرؓ کا جواب مشیر ہے۔ یہاں تو یہ توجیہ ممکن ہی نہیں کہ ہوسکتا ہے تین مختلف وقتوں کی طلاقیں مراد ہوں۔

ہم اپنے دوست کو یہیں ایک اور نکتہ پر متوجہ کریں گے۔ دیکھئے۔ ابن عمر نے یہاں بس اتنا کہا ہے کہ۔ "اگر تو نے تین طلاقیں دی ہیں تو تجھ پر تیری بیوی حرام ہوگئی جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے۔" یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ دوسرا شوہر صحبت کے بعد اسے طلاق دے اور پھر تو اس سے نکاح کرے تب وہ تیرے لئے حلال ہوگی۔ تو کیا اس وضاحت کے نہ پائے جانے کو آڑ بنا کر کوئی شخص یہ کہنے میں حق بجانب ہوسکتا ہے کہ ابن عمر کے نزدیک مطلقہ جب دوسرے شوہر سے نکاح کرلے تو فوراً پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجاتی ہے خواہ دوسرا شوہر طلاق نہ دے اور اب یہ پہلا شوہر بلا نکاح کے بھی اس پر متصرف ہوسکتا ہے!

ظاہر ہے ہمارے دوست نہیں کہیں گے کہ یہ تو بکواس ہوگی

وضاحت نہیں ہے تب بھی ابن عمرؓ کا مطلب یہی ہے کہ دوسرا شوہر صحبت کے بعد طلاق دیدے اور پہلا شوہر دوبارہ اس سے نکاح کرے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی بات جب کسی قرینے سے معلوم ہو رہی ہو تو وہ کلام کا لازمی جزو ہوا کرتی ہے چاہے اس کا لفظی ذکر نہ آئے۔ تو پھر ہمارے دوست حدیث مذکور میں یہ شوشہ کیوں پیدا کر رہے ہیں کہ تین طلاقوں کے ساتھ چونکہ وقتِ واحد کی وضاحت نہیں اس لئے کیوں ہم اسے مانیں اور کیوں نہ یہ احتمال پیدا کریں کہ ممکن ہے ابن عمرؓ نے تین الگ الگ وقتوں کی طلاق کا حکم بیان کیا ہو۔ ایک نہیں کئی قرینے سامنے موجود ہیں کہ حدیث میں ایک ہی وقت کی طلاقیں موضوعِ گفتگو ہیں۔ پھر بھی احتمال نکالے جانا کوئی علمی کارنامہ نہیں محض دھاندلی ہے۔

ضرورت نہیں رہ گئی تھی مگر تکمیل بحث کے لئے ایک اور حدیث پر نظر ڈال لی جائے۔ اسی قضیے سے متعلق ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا:۔

> "یارسول اللہ! اگر میں نے بیوی کو تین طلاق دیدی ہوتی تب بھی کیا میں اس سے رجوع کر سکتا تھا؟"

حضورؐ نے جواب دیا ــــ "نہیں۔ اس صورت میں وہ تم سے جدا ہو جاتی اور اس کا گناہ بہر حال تمھیں ہوتا کہ ایک ساتھ تین طلاقیں کیوں دیں۔"

یہ روایت علامہ زیلعی نے اپنے مقالے میں مصنف ابن شیبہ اور دار قطنی اور طبرانی کے حوالے سے نقل کی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ ایک ہی وقت میں تین دینے کے بارے میں استفسار کر رہے ہیں اور جواب بھی اسی کا ارشاد ہوا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں جہاں بھی کسی شخص کے تین طلاقیں دینے کا ذکر آیا ہے وہاں مراد یہ نہیں ہے کہ اس شخص نے سنت کے مطابق تین ماہ میں تین طلاقیں دی ہوں بلکہ مراد یہی ہے کہ ایک وقت میں تین دیں۔ اگر ایک وقت میں نہ دی ہوتیں بلکہ مختلف وقتوں میں دی ہوتیں تو کسی سے مسئلہ دریافت کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کیونکہ قرآن اس کا حکم بتا چکا ہے۔ سوال و جواب اور ذکر واذکار کی وجہ ہی یہ ہوا کرتی تھی کہ ایک وقت میں تین دی گئیں۔ قرآنی آیت چونکہ مرّتان کا لفظ لئے ہوئے ہے (الطلاق مرّتان) اور اس کا ایک مصداق یہ بھی ہو سکتا ہے کہ طلاقیں الگ الگ وقتوں میں دی جائیں اس لئے بیک وقت دی جانے والی طلاقوں کے سلسلے میں حکم شرعی معلوم کرنے کی ضرورت رہ جاتی تھی۔ اب جو لوگ ـــــ خواہ وہ ابن تیمیہؒ ہوں۔ ابن قیمؒ ہوں، شوکانیؒ ہوں۔ حامد علی صاحب ہوں یہ شوشہ نکالتے ہیں کہ "ان کنتُ طلّقتُها ثلاثاً" جیسے فقرے میں یہ بھی گنجائش ہے کہ مختلف اوقات کی تین طلاقیں مراد ہوں وہ عرفِ عام، قیاس، قرینے اور سیاقِ کلام سب سے زبردستی کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض احادیث میں وارد شدہ یہ فقرہ "طلّقها آخر ثلاث تطليقات" سے بھی ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی گئی ہوں۔ ایک شخص بیک وقت دو طلاقیں دیتا ہے اور پھر اگلے روز تیسری دے ڈالتا ہے تب بھی یہ فقرہ بلا تکلف بولا جا سکے گا کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ اس شخص نے تیسری طلاق بھی دیدی۔ حالانکہ دیکھئے دو طلاقیں ایک ساتھ دی گئی تھیں وہ اگر واقع نہ ہوجاتیں تو یہ تیسری کیسے کہلاتی۔ پھر زیادہ اِمعانِ نظر سے کام لیجئے تو اس فقرے کا اس وقت بھی بولا جانا غلط نہیں ہو سکتا جب مثلاً زید ایک ہی مجلس میں تھوڑی تھوڑی دیر بعد تین طلاقیں پوری کر دے۔ جس وقت وہ تیسری دے گا یہ فقرہ استعمال کیا جا سکے گا اور وحدتِ مجلس اس استعمال میں روک نہ ڈالے گی۔

ایک اور پہلو پر بھی متوجہ ہونے کی ضرورت ہے۔ سوادِ اعظم کے پاس اپنے مسلک کے لئے بہت ساری حدیثیں موجود ہیں۔ فریقِ ثانی زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ ان کے ضعف کا پروپیگنڈہ جاری رکھے لیکن فریقِ ثانی کے پاس ایک کمزور سے کمزور حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں صراحت کے ساتھ یہ آیا ہو کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو تین کا عدد بولتے ہوئے بیک وقت تین طلاقیں دی تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صدیقِ اکبرؓ نے یہ فیصلہ سنادیا تھا کہ ایک ہی پڑی ہے رجوع کرلو۔ جن بعض روایتوں میں بیک وقت تین کا ذکر آیا ہے ان میں ثابت ہے کہ تین کا عدد نہیں بولا گیا تھا بلکہ لفظ طلاق تین بار دہرادیا گیا تھا یا لفظ بتہ کہا گیا تھا۔ اس پر حضورؐ نے نیت کی تحقیق کی اور جب طلاق دینے والے نے قسم کھاکر کہا کہ میری نیت تین کی نہیں تھی اس وقت رجوع کی اجازت ملی۔ اس صورت سے ہماری بحث ہی نہیں ہے اور ہم بھی بارہا اس سے اصولی موافقت کا اظہار کرچکے ہیں۔ بحث اس صورت سے ہے جب کہ نیت کا سوال ہی پیدا نہ ہوسکتا ہو اور طلاق دینے والے نے عدد استعمال کرلیا ہو۔ جب اس کے حق میں فریقِ ثانی کے پاس ایک بھی کمزور سے کمزور حدیث نہیں تو ہماری متعدد احادیث کو ضعیف قرار دے کر بھی اسے کیا ملا۔ ضعیف احادیث اگر متعدد ہوں اور ایک ہی بات ثابت کررہی ہوں تو علمائے فن کے نزدیک وہ قابلِ حجت ہوجاتی ہیں جب کہ کوئی مانع موجود نہ ہو۔ کچھ نہ ہونے سے ہونا بہرحال ایک معنی رکھتا ہے۔ وزن رکھتا ہے۔ قیمت رکھتا ہے۔

ایک بات اور۔ اساتذۂ فن کے یہاں یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ کسی روایت کی سند کا ضعف لازماً یہ معنی نہیں رکھتا کہ اس کا متن بھی غلط ہو۔ عام انداز میں اسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر زید اس لائق نہیں ہے کہ اس کی ہر بات کو سچ مان لیا جائے تب بھی یہ ضروری نہیں کہ جب بھی وہ کوئی بات کہے یا خبر دے غلط ہی ہو۔ اگر خارجی ذرائع سے اس کی دی ہوئی کسی خبر کا درست ہونا معلوم ہوجائے تو اس خبر کی حد تک وہ سچا قرار پائے گا اور سند کا اصولی ضعف متن یعنی مضمون روایت کی صداقت میں مانع نہ ہوگا۔

اب اندازہ کیجئے کہ ہماری مستدل روایات کی سندوں میں اگر فریقِ ثانی کے دعوے کے مطابق بعض غیر ثقہ راوی بھی جگہ پائے ہوئے ہوں تو اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ یہ روایات بہ اعتبارِ مضمون بھی غلط ہیں جب کہ ممتاز ترین صحابہ اور اکابر فقہاء اور محدثین ومفسرین اور اساتذہ وشیوخ اس مضمون کی نہ صرف تصدیق کررہے ہیں بلکہ اسی پر اپنے فتوے کی بنیاد رکھ رہے ہیں۔ عبداللہ ابن عمرؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ۔ علی بن ابی طالبؓ۔ نافعؒ۔ حسن بصریؒ۔ ابوحنیفہؒ۔ مالکؒ۔ احمد ابن حنبلؒ۔ شافعیؒ۔ امام بخاریؒ۔ امام مسلمؒ۔ امام ترمذیؒ۔ امام ابوداؤدؒ۔ امام ابن ماجہؒ۔ امام نسائیؒ۔ یہ سب اس مضمون پہ صاد کررہے ہیں۔ اور یہ تو فقط چند نام ہیں۔ اگر فہرست بنائی جائے تو ہزاروں علماء کے نام شامل ہوجائیں گے کیا یہ خارجی قرینہ اس بات کو کافی نہیں کہ مذکورہ روایات کو ضعیف سند کے باوجود صحیح المتن یا صحیح المعنی مانا جائے۔

خطا معاف! ایک ضروری بات کہنے سے پھر رہ گئی۔ مولانا محفوظ صاحب نے ابن عباسؓ کی طرف ایک قول کے انتساب میں جو ستم ظریفی برتی تھی ہمارے مولانا حامد علی صاحب نے بھی وہی برتی ہے۔ "آثار صحابہ" کے تحت وہ بلا تکلف ابوداؤد کے حوالے سے وہی بات نقل کرتے ہیں کہ عکرمہ نے ابن عباسؓ کا یہ قول بیان کیا کہ جب کسی شخص نے ایک منھ سے تین بار انت طالق کہا تو یہ ایک طلاق ہوگی۔

حالانکہ ابوداؤد متصلاً ہی صاف الفاظ میں کہہ رہے ہیں کہ راوی اسمٰعیل بن ابراہیم نے تصریح کردی ہے کہ یہ قول ابن عباسؓ کا نہیں ہے خود عکرمہؒ کا ہے اور اس کا مطلب بھی وہ نہیں ہے جو یہاں مفہوم ہورہا ہے بلکہ اس کا تعلق صحبت

سے قبل والی طلاقوں سے ہے۔
مولانا حامد علی ابو داؤد کی تصریح کو نظر انداز فرما گئے اور فوراً مزید کرشمہ سازی کی۔ یہ کہ ارشاد فرمایا:۔
"ایک اور صحیح روایت میں حضرت طاؤس سے مروی ہے کہ بحیٰ ابن عباسؓ اسے ایک ہی شمار کرتے تھے۔"
اس کے لئے موصوف نے "عون المعبود" کا حوالہ دیا ہے۔ یہ ابو داؤد پر ایک اہل حدیث بزرگ کا حاشیہ ہے۔ ہمیں اس پر اعتراض نہیں کہ اہلِ حدیث بزرگوں کے علم و دراست سے فائدہ اٹھایا جائے لیکن اس پر اعتراض ضرور ہے کہ ہمارے دوست مولانا حامد علی نے یہاں بھی نقل میں علمی دیانت نہیں برتی۔ عون المعبود میں جس سیاق وسباق میں یہ روایت بیان ہوئی ہے اسے اہلِ انصاف ملاحظہ فرمائیں۔ صاحبِ عون المعبود اسے "صحیح" نہیں کہتے نہ کسی اور محدث نے اسے "صحیح" قرار دیا ہے مگر ہمارے دوست بڑے اطمینان سے اسے صحیح روایت فرما رہے ہیں۔ عون المعبود کی پوری بات یہ ہے کہ انھوں نے فرمایا — عبدالرزاقؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ معمر کے واسطے سے ہمیں ایوب کے اس قصے کی خبر پہنچی کہ حکم بن عُیَینہ امام زہری کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ہم بھی ان کے ساتھ تھے۔ امام زہری سے دریافت کیا گیا کہ جس باکرہ عورت کو (یعنی جس سے ابھی صحبت نہیں کی گئی اس کو) تین طلاقیں دی گئی ہوں اس کے بارے میں آپ کا کیا فتویٰ ہے۔ امام زہری نے جواب دیا کہ یہی بات حضرت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور عبداللہ ابن عمرؓ سے دریافت کی گئی تھی۔ ان سب نے اس کا یہ جواب دیا کہ عورت پر تینوں پڑ گئیں اب وہ بغیر حلالے کے حلال نہیں ہو سکتی۔ ایوب کہتے ہیں کہ امام زہریؒ کا یہ جواب سننے کے بعد حکم بن عیینہ طاؤس کے پاس آئے جو مسجد میں تھے اور تین طلاقوں کے بارے میں ابن عباسؓ کے جس قول کی امام زہریؒ نے خبر دی تھی اس کا تذکرہ کیا۔ اس پر طاؤس نے تحیر کے ساتھ کہا کہ واللہ ابن عباسؓ تو ایسی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا کرتے تھے۔

یہ ہے عون المعبود کا پورا مضمون۔ نقل کی پہلی ستم ظریفی تو یہ ہے کہ مولانا حامد علی نے ایسے سیاق وسباق میں اسے نقل کیا جہاں باکرہ اور غیر باکرہ کی کوئی بحث نہیں تھی بلکہ مجرد تین طلاقوں کی بحث تھی۔ ان کے مقالے کو پڑھنے والا بلا ریب یہ خیال کرے گا کہ جن تین طلاقوں کی گفتگو آج جاری ہے ان ہی کے بارے میں طاؤس قسم کھا کر بتا رہے ہیں کہ ابن عباسؓ انھیں ایک قرار دیتے تھے۔ حالانکہ طاؤس نے قسم صرف ان تین طلاقوں کے بارے میں کھائی تھی جو باکرہ کو دی گئی ہوں۔ اُن کے بارے میں نہیں جو صحبت کے بعد شوہر نے دی ہوں۔ کیا اسے علمی دیانت کہیں گے!

دوسری ستم ظریفی یہ ہے کہ یہ روایت بجائے خود صحیح نہیں ہے نہ صاحبِ عون المعبود اس کی صحت کا دعویٰ کرتے ہیں نہ مذکورہ سیاق وسباق میں اسے صحیح تصور کرنے کی کوئی گنجائش ہے مگر ہمارے دوست اس پر بلا تکلف "صحیح" کا عنوان لگا رہے ہیں۔

علمی وفنی رخ سے دیکھئے۔ امام زہریؒ اُن اساطین میں ہیں جن کی ثقاہت محدثین کے یہاں متفق علیہ ہے۔ بخاری ومسلم میں ان کی بے شمار روایات موجود ہیں۔ تراجم کی کتابیں ان کی ثقاہت وجلالت کے بیان سے معمور ہیں۔ وہ کتنے یقین کے ساتھ نہ صرف ابن عباسؓ کا بلکہ دو اور جلیل القدر صحابیوں کا نام لے کر فرما رہے ہیں کہ یہ صحابہ ایک وقت کی تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا فتویٰ صادر کرتے تھے چاہے وہ باکرہ کو دی گئی ہوں۔ اب اگر اتنے بڑے امامِ فن اور راویِ ثقہ کی تصدیق کے بعد طاؤس حضرت ابن عباسؓ کی طرف اس کے خلاف قول کی نسبت کرتے ہیں تو چاہے وہ کتنے ہی ثقہ راوی ہوتے مگر ان کے انتساب کو بھول چوک یا غلط فہمی پر مبنی قرار دیا جاتا۔ لیکن وہ تو اتنے ثقہ بھی نہیں۔ ان کے بارے میں ماہرینِ فن کی کچھ آراء ہم پیچھے نقل کر آئے ہیں۔ لہٰذا یا تو ان کے اس

قسمیہ قول کی کوئی مناسب تاویل کی جائیگی یا اسے باصطلاح حدیث شاذ کہا جائیگا یعنی ایسا قول جو ثقہ اور صدوق راویوں کی بیان کردہ صحیح روایات کے خلاف ہونیکی بنا پر ساقط الاعتبار ہے۔ مناسب تاویل مشکل بھی نہیں۔ ہو سکتا ہے کسی وقت طلاق کے مسائل غور کرتے ہوئے ابن عباسؓ کے ذہن میں تین طلاقوں کی وہ شکل رہی ہو جس میں تین کا لفظ استعمال نہیں ہوتا بلکہ شوہر تین باریوں کہتا ہے۔ "تجھ پر طلاق" ۔ اس صورت کے تعلق سے انھوں نے خیال فرمایا ہو کہ باکرہ تو اسی وقت نکاح سے نکل چکی جب پہلی بار یہ فقرہ بولا گیا۔ اب وہ طلاق کی محل ہی نہیں رہی لہذا اب جو دوبار یہ جملہ دہرایا گیا تو یہ اس طرح بے کار گیا جس طرح کوئی شخص کسی اجنبیہ کو طلاق دینے لگے تو وہ قطعی بے کار ہے۔

ہماری اس تاویل کی صحت کا اندازہ ابوداؤد کی اس روایت سے بھی ہوتا ہے جس میں ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ عہدِ رسالتؐ اور عہد صدیقیؓ میں جب کوئی شخص صحبت سے قبل اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے بیٹھتا تو وہ ایک ہی سمجھی جاتی تھیں۔ اس روایت میں ابن عباسؓ کے یہ الفاظ صریح موجود ہیں کہ قبل ان یدخل بھا (اس سے پہلے کہ بیوی سے مباشرت کی ہو)

اس تاویل کی صورت میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ طاؤس نے غلط بیانی کی یا ان سے بھول ہوگئی بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ابن عباسؓ غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کو ایک اس صورت میں کہتے تھے جب تینوں الگ الگ فقروں میں دی گئی ہوں۔

ابوداؤد میں بیان ہوا ہے کہ :۔

وقول ابن عباس ھو ان	اور ابن عباس کا قول یہ ہے کہ
الطلاق الثلث تبین من	تین طلاقیں عورت کو جدا کر دیتی
زوجھا مدخولۃ بھا او	ہیں اور بغیر حلالہ کے وہ حلال نہیں
غیر مدخول بھا لاتحل	ہوتی۔ خواہ یہ طلاقیں صحبت سے
لہ حتی تنکح زوجا غیرہ	قبل دی گئی ہوں یا بعد میں۔

اب دیکھ لیجئے۔ ابن عباسؓ کے دونوں قول متضاد ہیں۔ ان کا تضاد اسی تاویل کے ذریعہ دور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کا تعلق تین الگ الگ فقروں میں طلاق دینے سے ہو اور دوسرے قول کا تعلق ایک ہی فقرے میں تین کا صریح عدد شامل کر دینے سے۔ "تین طلاق" کہنے کی صورت میں چونکہ اس منطق کی گنجائش نہیں رہتی جس کے تحت دو بے کار جا رہی تھیں اس لئے اس کے سوا کیا کہا جائے گا کہ تینوں واقع ہوگئیں۔

بہر حال عون المعبود کو خود دیکھ کر اگر مولانا حامد علی نے یہ کارنامہ انجام دیا ہے تو گھٹیا درجے کی وکالت اس کا عنوان ہوگا اور اگر کہیں اور سے نقل کیا ہے تو وہ اندازہ فرمائیں کہ لوگ کس قدر بددیانتی علمی مباحث میں بھی برتنے لگے ہیں کسی محقق کو ہرگز زیبا نہیں کہ وہ اصل ماخذ پر نظر ڈالے بغیر اِدھر اُدھر سے نقلیں کرتا پھرے اور حوالہ اصل ماخذ کا دیدیا کرے۔

فاعتبروا!

قارئین دیکھ آئے کہ احادیث کے بعض راویوں کو ہمارے دوست نے کیسے ذرا ذرا سے فقروں میں پایۂ اعتبار سے گرایا ہے۔ زندگی صـ۱۱۴ پر انھوں نے کہا کہ شعیب کے سلسلہ میں محدثین نے کلام کیا ہے اور اتنا کہہ کر دوسری بات شروع کر دی۔ گویا محدثین کے کلام کا مجمل حوالہ ان کے نزدیک شعیب کو راویِ ضعیف قرار دینے کے لئے بالکل کافی ہوا۔

لیکن آگے صـ۱۳۸ پر جب وہ اپنے مطلب کے لئے ابنِ حجر کی ایک طویل عبارت نقل کرتے ہیں تو یہ فقرہ بھی اسمیں موجود ہوتا ہے :۔

ولیس کل مختلف	اور ہر وہ شخص جس میں اختلاف کیا جائے
فیہ مردودا	وہ لازماً قابلِ رد نہیں ہوتا۔

اُردو ترجمہ بھی ہم نے ان ہی کا نقل کیا۔ یہاں چونکہ ایک ایسے راوی کو ضعیف قرار دینے میں جس کے بارے میں محدثین نے کلام کیا ہے مولانا کے موقف کو دھکا لگتا تھا اس لئے اس معروف اصول کی آڑ لینی ضروری قرار پائی۔ حالانکہ عام روش مولانا نے یہی اختیار کر رکھی ہے کہ راوی کے

بارے میں ایک دو جرحیں نقل کیں اور اسے بے اعتباری کے غار میں دھکیل دیا۔

عین دوپہر میں سورج کا انکار!

ورق الٹ کر دیکھئے۔ حدیثِ رکانہ پر ہم سیر حاصل گفتگو کر آئے۔ صاحبِ مشکوٰۃ نے چار کتب حدیث کے حوالے سے اس کا جو صحیح ترین متن نقل کیا ہے اس سے پیچھا چھڑانے کے لئے ہمارے دوست نے صـ۱۴۱ـ پر اوربلاً بعض اور صفحات پر جو نقد کیا ہے وہ سراسر ایک ایسے شخص کا نقد ہے جسے اصولِ حدیث سے آگاہی نہیں۔ خیر فنی گوشوں کو چھوڑیئے۔ ہم ایک ایسا مقدمہ قارئین کے سامنے رکھتے ہیں جس کا فیصلہ فن کی مہارت کے بغیر بھی ہر شخص عقلِ سلیم کے ذریعہ کر سکتا ہے۔

حدیث بتا رہی ہے کہ رکانہ نے بیوی کو طلاقِ بتہ دی۔ اس سے بحث نہیں کہ انھوں نے لفظِ بتہ استعمال کیا تھا یا تین بار لفظِ طلاق دہرایا تھا اور اسے راوی نے بتہ سے تعبیر کیا۔ بہرحال وہ بارگاہِ رسالت میں دوڑے آتے ہیں اور قسم کھاتے ہیں کہ حضور! میری نیت ایک ہی طلاق کی تھی۔ حضورؐ اس پر فرماتے ہیں کہ کیا خدا کی قسم تمھاری نیت ایک ہی کی تھی؟ رکانہ عرض کرتے ہیں جی ہاں خدا کی قسم ایک ہی کی تھی۔ تب حضورؐ اجازت دیتے ہیں کہ طلاق سے رجوع کر لو۔

اس پر ہمارے دوست نے ریمارک فرمایا ہے کہ:-

> "روایت اس باب میں خاموش ہے کہ اگر وہ تین کی نیت بتاتے تو آپؐ کیا فیصلہ فرماتے۔"

گویا ہمارے دوست چار سال کے بچے ہیں جو کسی بھی کلام کے لازمی مضمرات و مقتضیات کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہ انھوں نے ایسی ہی بات کہی ہے جیسے زید یوں کہے کہ:-

> "مولانا حامد علی حج کر آئے ہیں۔"

اور اس سے آپ یہ نتیجہ اخذ کریں کہ مولانا ہندوستان سے باہر کا سفر کر چکے ہیں۔ اس پر کوئی شخص احتجاج کرے کہ واہ صاحب زید کے کلام میں تو ایسی کوئی صراحت نہیں۔ وہ ہندوستان سے باہر جانے نہ جانے کے معاملے میں خاموش ہے لہٰذا آپ کیسے دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ہندوستان سے باہر ضرور ہو آئے ہیں!

ہر وہ شخص جس کے حواس سلامت ہوں ایمانداری سے فیصلہ دے کہ کیا واقعی یہ روایت لازماً اس نتیجے پر نہیں پہنچا رہی ہے کہ رکانہ اگر تین کی نیت بتاتے تو حضورؐ رجوع کی اجازت ہرگز نہ دیتے۔ رکانہ کا قسم کھانا اور حضورؐ کا ان کا قسمیہ فقرہ اپنی زبان مبارک سے دہرا کر مطالبہ کرنا کہ پھر قسم کھاؤ اور رکانہ کا دوبارہ قسم کھانا کیا دوپہر کے جگمگاتے سورج کی طرح اس مفہوم کو روشنی میں نہیں لاتا کہ تین کی نیت ہونے کی صورت میں خود رکانہ کی دانست میں بھی تین پڑ جاتیں اور حضورؐ کا فیصلہ بھی پڑ جانے ہی کا ہوتا۔ بلکہ اس سے یہ تک صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس واقعہ سے قبل چند واقعات ایسے ضرور پیش آئے ہیں جن میں کسی نے بیک وقت تین طلاقیں دیں اور حضورؐ نے انھیں تین ہی قرار دیا۔ یہ واقعات رکانہ کے علم میں بھی ضرور رہے ہوں گے ورنہ کیوں انھیں شدید پریشانی لاحق ہوئی اور کیوں انھوں نے آتے ہی قسمیں کھانی شروع کر دیں کہ میری نیت ایک کی تھی تین کی نہیں تھی۔

ہمارے دوست نے چاہے اصولِ حدیث کی تعلیم حاصل نہ کی ہو مگر اتنا تو وہ جانتے ہی ہوں گے کہ اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاءُ النص، منطوقِ کلام، مفہوم کلام، مضمراتِ کلام، مستلزماتِ کلام وغیرہا کے قواعد اربابِ فن منضبط کر چکے ہیں۔ قرآن یا حدیث یا کسی بھی لٹریری کلام کو سمجھا ہی نہیں جا سکتا اگر ان تمام فنی اور لسانی گوشوں کو نظر انداز کر کے آدمی محض اسکے درپے ہو جائے کہ میں تو بس وہ بات مانوں گا جسے لفظاً بیان کر دیا گیا ہو۔ جب آپ یوں کہیں گے کہ زید کل بکر کے

گھر گیا تھا تو لازماً اس کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ زید کل اپنے گھر میں مقیت نہیں رہا ہے اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ اس نے پیدل یا سواری سے وہ فاصلہ ضرور طے کیا ہے جو اس کے اور بکر کے گھروں کے درمیان پایا جاتا ہے۔
اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ زید کل صاحبِ فراش نہ تھا۔
اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ زید کو بکر کے مکان کا علم ہے۔
اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ بکر فٹ پاتھ پر بسیرا نہیں رکھتا بلکہ اسے کوئی چھت میسر ہے۔

یہ تمام مطالب ظاہر ہے مذکورہ فقرے میں لفظاً تو موجود نہیں ہیں لیکن کیا کوئی صحیح الحواس آدمی کہہ سکتا ہے کہ یہ فقرہ ان مطالب کے بارے میں خاموش ہے اور ان مطالب کے لئے اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ ہم سمجھتے ہیں تمام ذی ہوش حضرات اس موقعہ پر یہی کہیں گے کہ مولانا حامد علی نے جو کچھ فرمایا وہ عین دوپہر میں سورج کے انکار جیسا ہے۔

اور یہ تنبیہ بھی گوش گذار کر دیں۔ اسی جگہ دوسرے سانس میں مولانا اس روایت تو یہ کو پایۂ اعتبار سے گرانے کے لئے اُس روایت کا ذکر کرتے ہیں جو مسند احمد میں آئی ہے اور اس میں کہا گیا ہے کہ رُکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں۔ نیز اس میں "مجلس" کا بھی ذکر ہے۔ ہم اس روایت کے بارے میں حوالوں کے ساتھ بتا آئے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ خود امام احمد اسے غلط سمجھتے ہیں اور اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ مولانا شمس پیرزادہ نے بھی اسی روایت کے تعلق سے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "حدیثِ رکانہ کوئی چیز نہیں۔" (ملاحظہ ہو زندگی صفحہ ۵۱) اور ایک اہلِ حدیث بزرگ مولانا شمس الحق تعلیق المغنی میں (صفحہ ۴۳۹) پر رقمطراز ہیں کہ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس اضطراب کا ذکر نقل کیا ہے جو اس روایت میں پایا جاتا ہے کہ کبھی راوی "تین طلاق" کہتا ہے اور کبھی طلاقِ بتہ۔ اور کہا ہے کہ زیادہ صحیح روایت طلاقِ بتّہ والی ہے اور جس نے بھی "تین طلاق" کا لفظ کہا اس نے دراصل اپنے طور پر طلاقِ بتہ کا مفہوم ادا کیا۔ تو گویا رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں بلکہ طلاقِ بتہ دی تھی جس میں نیت ایک طلاق کی تھی اور حضورؐ نے انکی نیت پر قسم لے کر رجوع کی اجازت دے دی۔ حافظ ابنِ قیم بھی اپنی زاد المعاد میں اسی بتّہ والی روایت کو زیادہ صحیح قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا کسی ناواقفِ فن کا خواہ مخواہ اسے رد کرنا اور مسند احمد والی روایت کو درست ماننا لغو حرکت ہے جسے بارگاہِ علم و تحقیق میں کوئی درجہ حاصل نہیں ہو سکتا۔[۵۲]

ضروری وضاحت

احادیث میں نہ جانے کتنی جگہ تین طلاقوں کا ذکر آیا ہے۔ فلاں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں ـــــ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں ـــــ میں نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں ـــــ غائب اور متکلم ہر طرح کے صیغوں میں یہ بات دہرائی گئی ہے اور اکثر اربابِ فن اس پر متفق ہیں کہ ایسے فقروں کا مطلب ہے اکٹھی تین طلاقیں دینا۔ الگ الگ وقتوں اور مجلسوں میں دی جانے والی طلاقوں کا جہاں تذکرہ ہوگا وہاں لفظاً اس کی وضاحت بھی ضرور ہوگی ورنہ وضاحت کے بغیر یہی سمجھا جائے گا کہ ایک وقت کی تین طلاقوں (طلاقِ مجموع) کا ذکر ہے۔

یہ بات ایسی نہیں جس کے لئے اربابِ فن کی شہادتیں ضروری ہوں کیونکہ عربی بول چال کے لحاظ سے یہ ایک واضح اور طے شدہ بات ہے لیکن تقویت کے لئے کچھ شہادتیں بھی حاضر ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ جو فنِ روایت کے معروف امام ہیں اور بخاری کے شہرہ آفاق شارح بھی۔ اسی طلاق کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات کہی جائے کہ "فلاں شخص نے تین طلاقیں دیدیں" تو ظاہراً اس کا مطلب یہی ہے کہ اکٹھی تین دیدیں (ملاحظہ ہو فتح الباری المطبعة

---

۵۱ بلکہ خود مولانا حامد علی بھی یہی قول اپنے قلم سے صفحہ ۱۲۵ پر نقل کر آئے ہیں۔

۵۲ اس کی مزید تحقیق آگے آتی ہے۔

البحیثۃ المصریہ ۱۳۴۸ھ۔ ج ۹۔ ص ۳۰۲ و ۳۰۳)

ٹھیک یہی بات عمدۃ القاری شرح بخاری میں علامہ عینی بھی فرماتے ہیں۔ اہلِ زبان کا معروف قاعدہ ہے کہ جب تک کوئی معقول وجہ اور قرینہ نہ ہو قول کو ظاہر مفہوم سے ہٹایا نہیں جائے گا۔ اگر یہ چھوٹ دیدی جائے کہ بلا قرینہ ہی جو چاہے معنی پیدا کئے جائیں تو قرآن و حدیث سب کا مسخ کرنا سہل ہو جاتا ہے۔

امام بخاریؒ عنوان قائم کرتے ہیں۔ بابُ من اجاز الطلاق الثلاث (یا من جوّز) ان کا منشاء یہ بتانا ہے کہ جن حضرات (مثلاً امام شافعیؒ) نے ایک وقت کی تین طلاقوں کو گناہ بھی نہیں مانا ان کی کیا دلیل ہے۔ اس کے تحت وہ روایت لاتے ہیں کہ:-

"حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بیان فرمایا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں مطلقہ نے کہیں اور نکاح کر لیا۔ وہاں سے بھی اسے طلاق مل گئی۔ اب اس مسئلے میں حضورؐ سے سوال کیا گیا کہ کیا شوہرِ اول کے لئے اس سے نکاح درست ہوگا؟ حضورؐ نے جواب دیا کہ دوسرے شخص سے محض نکاح کافی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ان میں مباشرت ہو جائے۔ اس کے بعد طلاق ہو تو شوہرِ اول سے نکاح ہو سکتا ہے۔" (کتاب الطلاق)

اب دیکھئے۔ حدیث میں یہ کوئی صراحت نہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دی تھیں یا الگ الگ۔ لیکن امام بخاریؒ اور امام شافعیؒ اور سارے ہی علماء و شارحین کے نزدیک یہ بات طے ہے کہ مراد اکٹھی تین طلاقیں ہیں۔ اگر طے نہ ہوتی تو امام بخاریؒ اور امام شافعیؒ اور بے شمار دیگر علماء اس حدیث سے یہ استدلال کیسے کرتے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں گناہ نہیں ہیں۔ پھر ہمارے علمائے احناف نے اگر ان کی رائے سے اختلاف کیا تو صرف گناہ ہونے نہ ہونے کے رُخ سے کیا۔ یہ نہیں کہا کہ یہاں تین اکٹھی طلاقوں کا ذکر نہیں ہے۔ احناف دوسری احادیث اور دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تین اکٹھی طلاقیں واقع بلاشبہ ہو جاتی ہیں مگر شوہر گناہگار بھی ہوتا ہے۔

غرض یہ بات تمام ہی اہلِ زبان علماء کے یہاں مسلّمات میں سے ہے کہ تین طلاقوں کے ساتھ جب کسی قسم کی تصریح نہ ہو تو ان کا مطلب ہوتا ہے طلاقِ مجموع (ایک وقت کی تین طلاقیں)

حدیث عبادہ بن صامتؓ

آپ نے مصنّف عبدالرزاق کے حوالہ سے ذیل کی حدیث تردید کی خاطر نقل کی:-

"عبادہ بن الصامت سے مروی ہے کہ میرے دادا نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں تو وہ حضورؐ کے پاس آئے اور انھوں نے (دادا کے) اس فعل کا ذکر کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تمہارے دادا نے خدا کا تقویٰ اختیار نہیں کیا تین طلاقوں کا تو انھیں حق تھا باقی رہیں نوسو ستانوے تو وہ ظلم و عدوان ہیں۔ اللہ چاہے گا تو عذاب دے گا اور چاہے گا تو معاف فرما دے گا۔"

اس حدیث سے ثابت ہو رہا تھا کہ ایک وقت کی ہزار طلاقوں میں سے حضورؐ نے تین کو نافذ مان لیا۔ آنجناب نے اس حدیث کے رد میں درج ذیل سطور حوالۂ قلم کیں:-

"لیکن یہ روایت سنداً بے حد ضعیف ہے۔ اس کے کچھ راوی ضعیف ہیں اور کچھ مجہول۔ پھر یہ روایت درایۃً بھی غلط ہے۔ حضرت عبادہ بن صامت کے والد کے اسلام پانے کے بارے میں بھی کوئی روایت موجود نہیں ہے چہ جائے کہ ان کے دادا نے اسلام پایا ہو اور حالتِ اسلام میں طلاق دی ہو۔"

بس یہ ہے آپ کا کُل ریمارک جسے آپ نے کافی شافی سمجھ لیا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ آپ نے مصنّف عبدالرزاق خود نہیں دیکھی بلکہ جس طرح تفسیر قرطبی کے سلسلے میں کسی اور پر اعتماد کر لیا اسی طرح یہ نقل بھی کسی اور ہی کتاب سے کر دی

ہے۔ جس کتاب سے بھی کی ہو بہرحال وہاں اسے ابن حزم
کی المحلّی سے لیا گیا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ حدیث مذکورہ کو
بے حد ضعیف کہنا مبالغہ سے خالی نہیں۔

یہ حدیث صرف مصنّف عبدالرزاق ہی میں نہیں
آئی دار قطنی میں بھی آئی ہے اور اس کی دو سندیں ہیں۔
ابن صاحب کی کتاب سے آپ استفادہ کر رہے ہیں انھوں
نے ناانصافی یہ کی ہے کہ ایک سند کو لے کر فیصلہ کر ڈالا
اور دوسری سند پر نگاہ ڈال کر یہ غور نہ کیا کہ فنِ حدیث
کے قواعد کیا کہہ رہے ہیں۔

فن حدیث کا قاعدہ ہے کہ راوی ضعیف کی روایت
قابلِ قبول ہو جاتی ہے جب کوئی نسبتاً معتبر راوی اس
روایت میں اس کا ہم نوا اور تائید کنندہ ہو۔ اسے فن
کی اصطلاح میں "متابعت" کہتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے
جیسے زید ایک ناقابل اعتبار آدمی ہو اور وہ یوں کہے
کہ مجھ سے بکر نے یہ خبر دی کہ طلحہ بیمار پڑا ہے تو بے شک
کہہ سکتے ہیں کہ زید کا اعتبار نہیں۔ لیکن ایک اور شخص
بھی جو قابل اعتبار ہو یہی خبر بکر سے نقل کرے تو اس پر
اعتماد کرنا ہوگا اور اس روایت کی حد تک زید بھی سچا
ہی سمجھا جائے گا کیونکہ اس کی تصدیق ایک سچے آدمی
نے کر دی ہے۔

اب یہاں ایک سند کا حال یہ ہے کہ اس میں
ایک راوی ہے عبیداللہ وصافی یہ اول تو متفق علیہ
طور پر ضعیف نہیں ہے۔ امام ترمذیؒ جیسے ماہر فن اس
کی بعض روایات کو حسن قرار دیتے ہیں۔ تاہم ضعیف
بھی ہو تو اسی سند میں یہ بھی موجود ہے کہ حدیث کو ابراہیم
بن عبیداللہ سے اس نے تنہا نقل نہیں کیا بلکہ ایک
دوسرا راوی صدقہ ابن ابی عمران بھی ناقل ہیں ــــ یہ
صدقہ کتب فن کی رو سے ثقہ راوی ہیں لہٰذا ان کی
ہم نوائی اور متابعت نے حدیث کو قوی بنا دیا۔ عبیداللہ
کا ضعف اس حدیث کو قبول کرنے میں مانع نہیں ہوگا
یہ دوسرے راوی جن صاحب سے نقل کرتے ہیں ان کا

نام ہے ابراہیم بن عبیداللہ۔ یہی ہیں جن کے
بارے میں ظاہراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مجہول ہیں لیکن
فنِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے دو ایسے آدمی
روایت کریں جن میں کم سے کم ایک ثقہ ہو وہ "مجہول"
نہیں رہتا۔ لہٰذا انھیں مجہول کہنا اصولِ فن سے انکار
کرنا ہے جو لائقِ توجہ نہیں۔

آگے یہ خامی نظر آتی ہے کہ صحابیِ رسولؐ عبادہ بن
صامتؓ سے فقط ان کے بیٹے عبیداللہ نقل کرتے ہیں
اور ان کا حال کتبِ فن میں نہیں ملتا۔ تو ان کی یہ مجہولیت
بھی دو وجہ سے حدیث رد کرنے کے لئے کافی نہیں۔ ایک تو
یہ کہ وہ تابعی ہیں اور تابعین میں دروغ گوئی کا دور دورہ
نہ تھا۔ خصوصاً نقل حدیث میں انکی دیانت معروف تھی۔
اربابِ فن اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابنِ
قیم نے بھی زاد المعاد میں اور مولانا شمس الحق نے بھی
التعلیق المغنی میں اس پر زور دیا ہے کہ رسول اللہؐ کے
غلاموں کی اولاد میں اور تابعین کرام میں جھوٹ کا
شیوع نہ تھا۔ یہ دونوں حضرات طلاقِ ثلاثہ کے مسلک
میں آپ ہی کے ہم نوا ہیں اور اوّل الذکر تو اس مسئلے میں
آپ سب کے امام ہیں۔ اس ریمارک کا یہی مطلب تو ہوا
کہ کسی تابعی کو محض اس لئے جھوٹا نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کا
حال ہمیں نہیں معلوم۔ عبادہ بن صامتؓ کے بیٹے عبیداللہ
بہرحال تابعی تھے۔ ان کی ثقاہت کا ثبوت نہیں ملتا
تو ان کے غیر ثقہ ہونے کا بھی ثبوت نہیں ملتا لہٰذا مجرد
ان کی مجہولیت روایت رد کرنے کے لئے کافی نہیں۔

دوسرے یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے ایک
اور داؤد نامی شخص نے بھی یہی روایت بیان کی ہے۔ یہ
شخص بھی اگرچہ اصولاً مجہول ہی ہے لیکن مجہولیت کے
باوجود حدیث کو تقویت پہنچی۔ اہلِ فن ــــ جن میں ذی
علم اہل حدیث بھی شامل ہیں یہ اصول تسلیم کرتے ہیں
کہ گواہیاں کمزور بھی ہوں تو انھیں برائے تقویت پیش
کیا جا سکتا ہے اور ایک ضعیف حدیث بھی تائید دی

ہادتوں کی مدد سے لائق قبول ہوجاتی ہے۔ دو مجہول اگرچہ
ے دوسرے کا اصطلاحی جہل دور نہیں کرسکتے لیکن ایک
ا روایت میں ان کی ہم نوائی اور موافقت روایت کو
رحال کچھ نہ کچھ قوت عطا کرتی ہے لہٰذا "مذکورہ روایت
بے حد ضعیف" کہنا مبالغہ سے خالی نہیں۔
درایت کے رُخ سے آپ نے جو کچھ کہا اس میں بھی کلام
ہے۔ اول تو یوں کہ حضرت عبادہؓ کے والد یا دادے
ا اسلام کے بارے میں کسی روایت کا نہ پایا جانا یہ معنیٰ
نہیں رکھتا کہ وہ مسلمان نہ ہوں۔ آپ کو شاید علم ہی
تھا کہ صحابہؓ کی گنتی ایک لاکھ سے اوپر ہے۔ مستند
رخین بتاتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہؐ نے انتقال
رمایا روئے گیتی پر ساٹھ ہزار صحابہ موجود تھے تیس ہزار
دینے میں اور تیس ہزار مدینے سے باہر۔ اب اسماء الرجال
کتابیں اٹھا کر دیکھئے۔ ان میں جن صحابہؓ کا تذکرہ و
رف ہے وہ دس ہزار بھی نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے
قریباً نوّے ہزار صحابہؓ ایسے ہیں جن کے احوال تو
نام تک تاریخ محفوظ نہ رکھ سکی۔ پھر کیسے کہا جاسکتا
کہ عہدِ صحابہؓ کے جن لوگوں کا حال اور نام ہم تک
پہنچا وہ مسلمان ہی نہ ہوں گے۔ ابن حزم نے کہہ تو
ہے کہ عبادہ بن صامتؓ کے دادے کا مسلمان ہونا
الات میں سے ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ضروری نہیں یہ
قصہ عبادہ کے دادے کا ہو۔ یہ روایت کئی طرح
منقول ہے۔ بعض روایتوں میں دادے کا لفظ نہیں ہے
بعض "آبائی" کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعد
راوی صحیح طور پر نہیں جان سکے ہیں کہ یہ کس کا قصہ
۔ نیز مصنف عبد الرزاق ہی کے حوالے سے ابن الہمام
ں یہ روایت اس طرح آئی ہے کہ صاف صاف عبادہ
باپ کا ذکر ہے نہ کہ دادے کا۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر
ہدایہ جلد ۲ ص ۱۴۵)
بلکہ ہمارے دوست حامد علی صاحب کے لئے یہ اطلاع
بڑی دلچسپ ہو کہ جس جماعت اسلامی سے وہ وابستہ ہیں

اس کے مؤسس اور امیر مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے تفہیم القرآن میں سورۂ طلاق کے حاشیہ میں اسی روایت کو فتح القدیر ہی کے مطابق نقل کیا ہے یعنی رکانہ کے والد نے ہزار طلاقیں دی تھیں۔ "دادا" والی روایت کی طرف انھوں نے کوئی اشارہ تک نہ کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک دادے والی روایت قابلِ التفات تک نہیں (تفہیم۔ جلد ۵ ص ۵۵۸) پھر کیا ابن حزم یا ہمارے دوست یہ کہیں گے کہ عبادہ بن صامتؓ کے باپ کا بھی مسلمان ہونا محالات میں سے ہے؟

کاش ہمارے دوست غلط سلط قسم کی کتابیں پڑھنے کے عوض تفہیم القرآن ہی پڑھ لیتے تو انھیں پتا چلتا کہ اکھٹی تین طلاقوں کا تین ہی ہونا مولانا مودودی نے نہ صرف احادیث و آثار سے واضح کیا ہے بلکہ قرآن سے بھی ثابت کیا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر خلافِ سنت طریقے پر دی ہوئی طلاقیں واقع ہی نہ ہوں تو کلام اللہ کی یہ آیت بے ضرورت اور لاحاصل ہوجاتی ہے کہ لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا (تفہیم کا ضروری حاشیہ ہم انشاء اللہ آگے کہیں نقل کریں گے)

دوسرے یوں کہ ان کا مومن یا کافر ہونا نفسِ بحث پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اگر فرض ہی کرلیا جائے کہ وہ مومن نہ تھے جب بھی اساتذۂ فن کے نزدیک حدیث احتجاج کے قابل رہے گی۔ خود آنجناب نے ص ۱۲۳ پر ابن جریج کی جو روایت ابوداؤد سے نقل کی ہے اس میں ہے کہ رکانہ کے باپ عبد یزید نے اپنی بیوی کو تین طلاق دیں اور کسی دوسری عورت سے نکاح کرلیا۔ یہ عورت حضورؐ کی خدمت میں آکر کہنے لگی کہ عبد یزید نامرد ہے۔ حضورؐ نے عبد یزید سے کہا کہ اسے طلاق دیدو۔ اس نے دیدی۔ اب حضورؐ نے کہا کہ پہلی بیوی سے رجوع کرلو۔ عبد یزید نے کہا میں نے تو اسے تین طلاقیں دی ہیں۔ حضورؐ نے کہا مجھے معلوم ہے۔ اس روایت سے چونکہ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ

عبدِ یزید نے تین طلاقیں دی تھیں اور اسے اللہ کے رسولؐ نے رجوع کا حکم دیا تھا لہٰذا آپ کے ہم مسلک حضرات خصوصاً امام ابن قیم پورا زور صرف کرتے ہیں کہ اس روایت کو قابلِ اعتماد باور کرادیں حالانکہ اس حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے والے امام ابوداؤدؒ خود اسی جگہ تنبیہ کررہے ہیں کہ یہ روایت قابلِ اعتبار نہیں ہے بلکہ اس کے مقابلے میں وہ روایت قابلِ اعتبار ہے جس میں یہ آیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاقِ بتہ دی تھی۔ اس روایت پر پیچھے ہم تفصیلی گفتگو کر آئے ہیں ملاحظہ فرمالیں۔ یہاں ہمیں ایک اور بات عرض کرنی ہے وہ یہ کہ ابن قیم کے صفحے کے صفحے آپ نے نقل کر ڈالے مگر ان کے کمزور گوشے آپ کی گرفت میں نہ آسکے اور بعض مضمرات و عواقب پر آپ کی نظر ہی نہیں گئی ملاحظہ فرمائیے۔ اسی بحث کے تحت وہ زاد المعاد میں اسی روایت کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:۔

ولا علة لهذا الحديث	اور اس (عبدِ یزید) والی روایت
الا رواية ابن	میں کوئی علت نہیں۔ بس اتنی بات
جريج له عن بعض بني	ہے کہ ابن جریج نے اسے بنی ابی رافع
ابي رافع وهو مجهول	کے کسی فرد سے نقل کیا ہے اور وہ مجہول
ولكن هو تابعي وابن	ہے (یعنی اس کا نام وغیرہ معلوم نہیں)
جريج من الائمة	لیکن وہ بہرحال تابعی ہے اور ابن جریج
الثقات العدول	نہایت ثقہ اور سچے ائمہ میں سے ہیں۔
ورواية العدل	جب ایسا امام ثقہ کسی مجہول سے روایت
عن غيره تعديل	کرے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس
له مالم يعلم فيه	مجہول کو قابلِ اعتبار قرار دے رہا ہے
جرح	لہٰذا جب تک اس مجہول کے بارے میں

کوئی جرح علم میں نہ آجائے اسے باوجود مجہول ہونے کے ثقہ اور عدل سمجھا جائے گا۔

ملاحظہ فرمایا آپ نے۔ ابوداؤد کی جو روایت خود ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق ناقابلِ اعتبار ہے اسے قابلِ اعتبار ثابت کرنے کے لئے کیا کچھ کوشش کی جارہی ہے۔ اب ذرا انصاف فرمائیے کہ عبادہ بن صامتؓ کے باپ اور دادے کے بارے میں تو آپ نے خوب تحقیق فرمائی کہ ان کا اسلام لانا ثابت نہیں ہے اور اسی بنیاد پر حدیث کو خلافِ درایت قرار دیدیا لیکن عبدِ یزید کے بارے میں ذرا کوشش نہیں کی کہ دیکھیں تو یہ کون صاحب ہیں حالانکہ آپ اگر کوشش کرتے تو حافظ ذہبی کی تلخیص المستدرک سے پتا چل جاتا کہ ان صاحب نے تو اسلام کا زمانہ پایا ہی نہیں ظہورِ اسلام سے قبل دنیا سے جاچکے تھے لہٰذا یقینی طور پر غیر مسلم تھے۔ آپ کو نہیں مگر ابن قیم کو تو ضرور یہ معلوم ہوگا مگر پھر بھی وہ اس حدیث کو علت سے خالی اور قابلِ اعتماد قرار دے رہے ہیں جس میں ان ہی عبد یزید کا واقعہ مذکور ہے۔ ذرا اندازہ کیجئے۔ اگر عبد یزید کا مسلّمہ طور پر غیر مسلم ہونا قبولِ حدیث کی راہ میں مانع نہیں اور اسے علت نہیں سمجھا جاسکتا تو عبادہ بن صامتؓ کے والد اور دادے تو بہرحال مسلّم طور پر غیر مسلم نہیں تھے بلکہ ان کا صحابی ہونا بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح صحابی نہ ہونا۔ پھر آپ کی درایت کا مقام کیا ہوا اور فن سے ناواقفیت کے سوا آپ کے ریمارک کو اور کیا کہیں گے۔

ایک اور غلطی ہے جس میں آپ بھی اور بعض اور حضرات بھی اس مقام پر مبتلا ہوئے ہیں۔ وہ یہ کہ دوسری متعدد روایات میں تو یہ آیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاقِ بتہ دی مگر اس روایت میں بجائے رکانہ کے ان کے باپ عبد یزید کا تین طلاق دینا مذکور ہے۔ آنجناب بڑے اطمینان سے یہ کہہ گئے ہیں کہ "درحقیقت اس روایت میں دوسرا ہی واقعہ بیان کیا گیا ہے جو رکانہ اور ان کی بیوی سے نہیں رکانہ کے والد اور والدہ سے متعلق ہے۔"

یہ کہہ کر آپ نے یہ استدلال قائم کرنا چاہا کہ رکانہ نے چاہے طلاقِ بتہ ہی دی ہو مگر ان کے باپ نے تو تین طلاقیں دی تھیں جنھیں حضورؐ نے رجوع کرایا۔ جب دو واقعے الگ الگ ہیں تو ابوداؤد کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ پہلی روایت دوسری کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہے۔ مقابلہ

تو اس وقت ہوتا جب کہ دونوں روایتیں ایک ہی واقعہ سے متعلق ہوتیں تب واقعی ایک کو ماننا اور ایک کو چھوڑنا ضروری ہوتا لیکن جب واقعے دو ہیں تو دونوں کو اپنی اپنی جگہ مانا جا سکتا ہے اور دونوں کو مانا جا سکتا ہے تو آپ سے آپ ثابت ہو گیا کہ عبد یزید والے واقعے میں تین طلاقوں کو حضور ؐ نے تین نہیں مانا اور رجوع کرا دیا۔

محترم دوست! یہ محض غلط فہمی ہے نہ کہ استدلال۔ آپ تو اس بحث میں فقط مقلد ہیں محقق نہیں۔ امام ابن قیم ؒ جو بلا شبہ محقق تھے اور فنِ حدیث سے آشنا بھی وہ تک اپنی رو میں متعدد فکری خطاؤں کے مرتکب ہوتے چلے گئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس عبد یزید والی روایت کو انھوں نے علت سے خالی اور قابلِ اعتماد مان لیا حالانکہ جب عبد یزید نے اسلام کا زمانہ ہی نہیں پایا تو اس کا تین طلاق دیکر حضور ؐ کی بارگاہ میں آنا اور آپ ؐ کے حکم سے رجوع کرنا محض ایک افسانے کے سوا کیا ہو سکتا ہے۔ رکانہ کے گھر والے کہتے ہیں رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتّہ دی تھی۔ دوسرے کچھ غیر معلوم الاسم لوگ کہتے ہیں کہ رکانہ کے باپ عبد یزید نے رکانہ کی ماں کو تین طلاقیں دی تھیں۔ یہ دو الگ الگ واقعات کی داستان نہیں۔ عبد یزید تو زمانۂ اسلام سے قبل مر چکا ہے ابن جریج یا کوئی بھی ثقہ راوی کسی مُردے کو زندہ نہیں کر سکتا۔ اگر آپ اساتذہ کی تحقیق کو نظر انداز کر کے عبد یزید کو اس کی قبر سے اکھیڑ لائیں تب بھی اسے مسلمان کیسے بنا دیں گے اور جب مسلمان نہیں ہے تو وہ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر حضور ؐ کی خدمت میں فتویٰ پوچھنے کیوں دوڑا چلا آئے گا۔

حق یہ ہے کہ اس روایت کے سلسلے میں ابن قیم نے دھوکا کھایا اور بات امام ابو داؤد ہی کی درست رہی۔ پھر آپ اور آپ جیسے بہت سے ناواقفانِ فن اس دھوکے کا ادراک کئے بغیر خود بھی اسی جال میں پھنس جائیں تو قصور کیا ــــ لیکن قصور یہ بہرحال ہے کہ فن سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی آدمی خود کو محقق اور مجتہد تصور کرنے لگے۔

حدیث فاطمہ بنت قیس رضؓ

مسلم شریف سے آپ نے ذیل کی روایت نقل کی اور نقل اس لئے کی کہ اسے رد کر سکیں۔

"فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے (شوہر کے ذمّے) نہ جائے رہائش رکھی اور نہ نفقہ۔"

اسے نقل کر کے آپ نے تسلیم فرمایا کہ:-

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس میں تین طلاق دینے سے طلاقِ مغلظہ بائنہ پڑ جاتی ہے کیونکہ طلاقِ رجعی پڑتی تو باتفاق وہ نفقہ کی مستحق ہوتیں۔"

مگر اسے رد کرنے کے لئے آپ نے کسی اور صاحب کی تقلید میں یہ استدلال سپردِ قلم کیا کہ بخاری و مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو قبول نہیں فرمایا اور حضرت عمر رضؓ نے بھی قبول نہیں فرمایا۔

اس طرح آپ نے اپنی دانست میں یہ ثابت فرما دیا کہ فاطمہ بنت قیس کا پورا ہی بیان ناقابلِ اعتبار ہے حالانکہ اگر آپ ذہانت استعمال فرماتے تو یقیناً ادراک فرما لیتے کہ حضرت عائشہ رضؓ یا حضرت عمر رضؓ نے فاطمہ کے بیان کے صرف اُس ٹکڑے کو ناقابلِ قبول سمجھا ہے جس کا تعلق حضور ؐ کے فیصلے سے ہے نہ کہ اُس ٹکڑے کو جس کا تعلق خود ان کی افتاد و واردات سے ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک چونکہ قرآن سے یہ بات ثابت تھی کہ مطلقہ کو نان نفقہ ملے گا خواہ وہ کیسی ہی مطلقہ ہو، اس لئے انھوں نے تصور کیا کہ رسول اللہ ؐ خلافِ قرآن فیصلہ کیونکر دے

سکتے ہیں۔ یہ فیصلہ کسی اور سے تو سننے میں نہیں آیا محض ایک عورت اس کی خبر دے رہی ہے۔ ہو سکتا ہے اسے سہو و نسیان ہو رہا ہو یا ہو سکتا ہے اس نے رسول اللہ ؐ کے کلام مبارک کو صحیح طور پر نہ سمجھا ہو۔ حضرت عمر ؓ کے الفاظ یہ تھے کہ ایک عورت کے قول پر ہم خدا کی کتاب اور اپنے نبی ؐ کی سنت کو نہیں چھوڑیں گے۔ یہ الفاظ مسلم ہی میں نقل ہوئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر ؓ کے علم میں خود حضور ؐ کا ایسا کوئی فیصلہ تھا جس میں مطلقہ بائنہ کے لئے بھی آپ ؐ نے نان نفقہ کا حکم فرمایا ہو۔ لہذا یہ گمان کرنے میں وہ حق بجانب تھے کہ فاطمہ بنت قیس یا تو یادداشت کی غلطی کا شکار ہے یا سمجھ کی۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکال لیا گیا کہ انھوں نے یا حضرت عائشہ ؓ نے تین طلاقوں کی بھی تکذیب کی ہو۔ کیا کسی عورت کے لئے یہ بھی کوئی بھولنے کی بات ہے کہ اسے کتنی طلاقیں ملی تھیں اور کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ایک عورت اپنے اوپر واقع تین طلاقوں کی خبر دے رہی ہو۔ اور حضرت عائشہ ؓ و حضرت عمر ؓ جیسے حضرات یوں کہیں کہ بھلا ہم تجھ پر یقین کیسے کریں۔

صاف ظاہر ہے کہ دونوں بزرگوں نے نان نفقہ والے جزو کو ناقابل قبول ٹھیرایا ہے۔ تین طلاق والے جزو کو نہیں۔ یہ تین طلاقوں کا قصہ تو متعدد اور روایات سے ثابت ہے لہذا قواعد فن کے مطابق یہ حصہ مسلّم رہے گا اور صرف نان نفقہ والا حصہ ساقط الاعتبار ہو گا۔ جمہور امت کا استدلال اسی حصّے سے ہے اور بلا ریب درست ہے۔

دوسری بات آپ نے یہ فرمائی ہے:-

"یوں بھی اس حدیث سے مسئلہ زیر بحث میں استدلال صحیح نہیں کیونکہ ثلاثاً کا لفظ اس مفہوم میں صریح نہیں ہے کہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی ہوں جب کہ اس حدیث کی دوسری روایات میں اس کی صراحت موجود ہے کہ یہ تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی تھیں۔"

یہ فرما کر آپ نے مسلم کی دو روایات نقل کر دی ہیں جن میں سے کم سے کم ایک واقعی یہ ظاہر کرتی ہے کہ فاطمہ ؓ کو تیسری طلاق پہلی دو طلاقوں سے الگ دی گئی تھی۔ تاہم چونکہ آپ نے مسلم جیسی معظم کتاب کا لے دیا ہے اس لئے عوام کیا بیشتر خواص بھی آپ کو حق بجانب تصور کرنے لگے ہوں گے اور خود آنجناب بھی اسی خوش فہمی میں مبتلا ہوں گے کہ میں نے جمہور امت کے مسلک کی بنیاد ڈھا دی۔

لیکن محترم دوست! آپ کو بڑی حیرت ہو گی یہ سنکر کہ جو کچھ آپ نے سمجھا اور سمجھایا وہ علم الحدیث کے ساتھ انتہائی بے رحمانہ اور بچکانہ مذاق ہے اور فن کے جاننے والوں کے لئے اس کی حیثیت بچکانی قلم درازی سے زیادہ نہیں۔

اس روایت کے بارے میں اور کتب حدیث کیا کہتی ہیں یہ تو ہم بعد میں عرض کریں گے۔ خود مسلم شریف کا کیا حال ہے اس کی پہلے وضاحت کر دیں۔ آپ نے یہاں بھی شاید مسلم کو دیکھے بغیر ابن قیم یا کسی اور کے اعتماد پر سب کچھ نقل کر دیا۔ لہذا ہم آپ سے گذارش کریں گے کہ بہت توجہ سے ہماری معروضات کو سنیں اور عام قارئین سے بھی درخواست ہے کہ وہ طبیعت پر جبر کر کے ہماری مفصل معروضات کا مطالعہ فرما لیں تاکہ انھیں کچھ تو اندازہ ہو جائے کہ علم الحدیث کی وسعت اور گہرائی کیا ہے۔

اے محترم دوست! امام مسلم کا طریقہ اپنی صحیح مسلم میں یہ ہے کہ کسی واقعے کا جو بھی مضمون انھیں جن جن الفاظ اور جتنی صحیح سندوں کے ساتھ پہنچا ہے وہ اس مضمون کو تمام سندوں کے ساتھ ایک ہی جگہ حوالۂ قلم کر دیتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ ان کی بیان کردہ کسی بھی روایت کا مفہوم متعین کرنے کے لئے طالب حق پر لازم ہو گا کہ ان تمام روایات پر نگاہِ غور ڈالے جو اس جگہ انھوں نے ثبتِ قرطاس کی ہیں۔ ایسا اس لئے لازم ہے کہ جب انھوں نے اپنی دانست میں صرف صحیح روایات کو جمع فرمایا ہے تو ان کی کسی ایک روایت کا ایسا مطلب نہیں لیا جائے گا جس سے دوسری روایات رد ہو جائیں۔ اس کے بجائے ایسا مطلب لیا جائے گا جو

سب روایات کے مطابق ہو اور صحیح روایات پر حرف نہ آئے۔

اب ذرا صحیح مسلم کتاب الطلاق بابُ المطلّقۃِ البائنِ لا نفقۃَ لھا کھولئے۔ متداول نسخے میں آپ اس کے لئے جلد اول کا صفحہ ۴۸۳ تا ۴۸۵ کھول سکتے ہیں۔ یہاں آپ کو یہی فاطمہ بنت قیس والا واقعہ ایک دو نہیں چوبیس جداگانہ سندوں سے مذکور ملے گا اور ہر ہر سند کے ساتھ وہ الفاظ بھی ملیں گے جن میں یہ واقعہ امام مسلمؒ تک پہنچا۔

آنجناب جن ذیلی کتابوں پر بھروسا کئے ہوئے ہیں ان میں یہ حرکت کی گئی ہے کہ ۲۴ میں سے فقط دو روایات ایسی چُن لی گئیں جو اپنے مفید مطلب ہوں اور اسے نظر انداز کر دیا گیا کہ ان دو روایات سے من مانا مطلب نکالنا باقی ۲۲ کا کیا حشر کر دے گا۔ یہ بدترین قسم کی مغالطہ انگیزی اور فریب دہی ہے۔ اسے نہ حق پسندی کہہ سکتے ہیں نہ حسن تحقیق۔

آپ ان روایات کو پڑھیں۔ ان میں بہ اعتبار اسلوب دو طرح کی روایات ہیں۔ ایک وہ جن میں حضرت فاطمہ بنت قیس ضمیرِ متکلم میں اپنا واقعہ بیان کر رہی ہیں اور دوسری وہ جن میں راوی نے ان کا قول خود اپنے الفاظ میں نقل کیا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مثلاً آپ سمیت کچھ لوگوں سے عامر عثمانی نے یہ کہا کہ میں ایک مہینے سے بیمار تھا۔ اب آپ تو کسی اور سے اس بات کو اس طرح نقل کرتے ہیں کہ "عامر نے مجھ سے یہ کہا کہ میں ایک مہینے سے بیمار تھا۔"

یہ گویا آپ نے اپنی یادداشت کی حد تک میرے اپنے الفاظ من وعن دہرا دیئے۔ دوسرا شخص کسی سے اس بات کو یوں نقل کرتا ہے کہ — "عامر نے مجھ سے یہ بیان کیا کہ وہ تیس دن سے بیمار ہے۔"

تیسرا شخص یوں نقل کرتا ہے کہ — "عامر نے بتایا ہے کہ وہ ۲۹ روز سے علیل ہے۔"

چوتھا کہتا ہے — "عامر نے ذکر کیا کہ وہ ۳۰ دن سے صاحبِ فراش ہے۔"

جھوٹا ان میں کوئی نہیں۔ جہینہ ۲۹ دن کو بھی کہہ دیتے ہیں اور ۳۰ دن کو بھی۔ تیسرے نے عامر کے بولے ہوئے لفظ "مہینہ" کا مصداق ۲۹ روز سمجھا اور چوتھے نے ۳۰ روز۔ نیز چوتھے نے "بیمار" ہی کے ہم معنی لفظ "صاحبِ فراش" بول دیا حالانکہ ضروری نہیں کہ ہر بیماری میں آدمی بستر سے لگ جائے لیکن محاورے میں چونکہ "صاحبِ فراش" اچھے خاصے بیمار کے لئے بول دیا جاتا ہے اس لئے جھوٹا چوتھے راوی کو بھی نہیں کہیں گے خواہ عامر صاحبِ فراش ہونے کی حد تک بیمار نہ رہا ہو۔

اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان سب روایات میں کیا سب سے زیادہ لائقِ اعتماد خود آپ ہی کی روایت نہیں ہے جس میں آپ نے عامر کے الفاظ ضمیرِ متکلم میں دہرا دیئے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کسی بھی ہوش مند کو اس میں اختلاف نہ ہوگا کہ بیان خود صاحبِ واقعہ کا زیادہ معتبر ہو سکتا ہے جب کہ اسی کے الفاظ بھی نقل کر دیئے جائیں۔ دوسرے راویوں نے اپنے انداز و الفاظ میں جو قول صاحبِ واقعہ کی طرف منسوب کیا ہے اس میں الفاظ و انداز بدل جانے کی بنا پر فرق و تفاوت بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ابھی آپ نے لفظ "مہینہ" کی تعبیر میں دیکھا۔

مسلم کی ۲۴ روایات پر نگاہ ڈالی جائے تو حاصل درج ذیل نکلتا ہے:-

گیارہ ۱۱ روایات ایسی ہیں جن میں فاطمہ بنت قیس کے وہ الفاظ جو انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کئے ضمیرِ متکلم کے ساتھ مروی ہیں۔ گویا راوی نے یہ کوشش کی ہے کہ حتی الوسع ان کے ہی الفاظ روایت کرے۔

گیارہ ۱۱ روایات ایسی ہیں جن میں ضمیرِ متکلم نہیں ہے بلکہ راوی نے صیغۂ غائب میں فاطمہ کا بیان نقل کیا ہے۔

دو روایات ایسی ہیں جن میں فاطمہ والے واقعے کی طرف اشارہ آیا ہے۔ ان کا طلاق کے بارے میں بیان نقل نہیں ہوا ہے۔

انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ فوقیت اور بنیادی اہمیت پہلی قسم کی روایات کو دی جاتی۔ یہی قاعدہ دنیا بھر میں

مسلّم ہے کہ صاحبِ واقعہ کا اپنا بیان ترجیح پاتا ہے علاوہ اس کے فاطمہؓ صحابیہ ہیں۔ تمام صحابہؓ اور صحابیاتؓ عدول یعنی نقلِ روایت میں سچے مانے گئے ہیں لہٰذا کسی کے لئے اس بحث کی بھی گنجائش نہیں رہتی کہ فاطمہؓ کو غلط گو قرار دے سکے۔ لیکن غیر صحابی راویوں کا درجہ یہ نہیں۔ ان کی سچائی مزید شواہد کی محتاج ہوا کرتی ہے اور جو بات وہ اپنے الفاظ میں نقل کریں اس میں یہ امکان موجود رہتا ہے کہ کسی لفظ کے انتخاب میں فکری یا علمی لغزش ہو گئی ہو۔

اگر فاطمہؓ کا اپنا بیان ضمیر متکلم میں موجود نہ ہوتا تب تو الگ بات تھی لیکن جب گیارہ روایات میں موجود ہے تو کتنی غلط بات ہے کہ نہ صرف انھیں نظر انداز کر دیا جائے بلکہ باقی تیرہ میں سے محض وہ دو روایتیں چھانٹ لی جائیں جو اکثر روایات کے خلاف جاتی ہوں یا زبردستی انھیں خلاف بنایا جا سکتا ہو۔

سنئے۔ ایک روایت میں تو فاطمہؓ نے ابوسلمہ سے یہ الفاظ کہے ہیں:۔ طلقنی البتۃ (میرے شوہر نے مجھے طلاقِ بتہ دی) ان روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فاطمہؓ نے حضورؐ سے یہ کہا تھا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں۔ ان دس میں سے مضبوط ترین روایت درج ذیل ہے:۔

ابوبکر ابن ابی الجہم سے حضرت فاطمہؓ خود بیان فرماتی ہیں کہ میرے شوہر ابوعمرو نے عیاش بن ربیعہ کے ذریعہ مجھے طلاق کہلا کر بھیجی اور ان ہی کے ہاتھ پانچ صاع چھوارے اور اتنے ہی جَو بھیجے۔ میں نے اس پر کہا کہ واہ کیا اس کے علاوہ میرا کوئی خرچ میاں پر واجب نہیں ہے اور کیا میں زمانۂ عدت بھی تمہارے گھر میں نہیں گذاروں گی! عیاش بولے نہیں۔ میں کپڑے بدل کر رسول اللہؐ کی خدمت میں گئی اور عرض کیا کہ مجھے شوہر نے طلاق دیدی ہے۔ رسول اللہؐ نے پوچھا کتنی طلاقیں دی ہیں؟ (کم طلقک) میں نے جواب دیا تین اسپر رسول اللہؐ نے فرمایا کہ عیاش نے سچ کہا الخ

حضورؐ کے باقی جواب میں طویل گفتگو ہے۔ چونکہ وہ ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے اس لئے اسے نہیں چھیڑیں گے۔ یہ بہرحال سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ حضورؐ نے تینوں طلاقوں کو نافذ مان لیا تھا۔

اب بہ ازمغزی کے ساتھ توجہ کیجئے کہ جتنی بھی روایتوں میں حضرت فاطمہؓ کا اپنا بیان ضمیر متکلم میں نقل ہوا ہے ان سب سے ظاہر ہے کہ انھوں نے صرف یہ عرض کیا کہ تین طلاقیں دی ہیں۔ حضورؐ نے لوٹ کر یہ نہیں پوچھا کہ ایک ساتھ یا الگ الگ۔ فاطمہ کا اگر دفعتاً عرض کرنا ہی بتا رہا تھا کہ اچانک مطلقہ ہو گئی ہیں۔ دوسرے یہ کہ زمانۂ عدت کے خرچ کا ذکر واضح کر رہا ہے کہ یہ زمانہ باقی ہے حالانکہ اگر مختلف وقتوں میں طریقِ سنت سے طلاقیں دی گئیں ہوتیں تو تیسری کے بعد عدت کا کونسا قابلِ لحاظ زمانہ باقی رہتا اور اس صورت میں کم سے کم دو ماہ تو وہ شوہر کے گھرانے میں نان نفقہ پا ہی چکی ہوتیں حالانکہ حدیث آپ کے سامنے ہے۔ عیاش ان کے شوہر کی طرف سے دفعتاً طلاق لے آئے ہیں اور نفقہ کا بھی انکار کر رہے ہیں۔ اگر تین طلاق نہ لائے ہوتے تو انکار کی جرأت کر ہی نہیں سکتے تھے کیونکہ ایک یا دو طلاقوں تک نفقہ کا اثبات صریحاً قرآن میں موجود ہے اور ایک دن بھی ایسا نہیں گذرا جس میں یہ بات مشکوک رہی ہو کہ دو طلاقوں تک نان نفقہ ضروری ہے۔

تیسرے رسول اللہؐ بس اتنا پوچھتے ہیں کہ تمھیں کتنی طلاقیں دی گئیں؟ اور یہ جواب ملنے پر کہ تین دی گئیں یہ دریافت نہیں کرتے کہ الگ الگ یا ایک وقت اور ایک زبان میں۔ بس تین واقع مان لیتے ہیں۔

یہیں سے ہمارے اس معروضے کا ثبوت مزید مہیا ہو گیا کہ طلاقِ بتہ عموماً طلاقِ مجموع ہی کو کہا جاتا تھا۔ چنانچہ فاطمہؓ نے ابوسلمہ سے تین ہی طلاقوں کے بارے میں لفظِ بتہ کہا تھا۔

اب آئیے باقی روایات کی طرف جن میں راوی اپنے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ ان میں چار روایتیں ایسی ہیں جن میں راوی نے یہ کہا ہے کہ فاطمہؓ کو ان کے شوہر نے طلاق بتّہ دی۔ تین ایسی ہیں جن میں راوی نے "تین طلاق" کے الفاظ استعمال کئے۔ دو ایسی ہیں جن میں راوی نے فقط یہ کہا ہے کہ انّ زوجھا طلّقھا (ان کے شوہر نے طلاق دی) گویا تین کی وضاحت ضروری نہیں سمجھی کیونکہ حدیث کے بقیہ حصّے سے اس کی وضاحت ہو رہی تھی۔ دو ایسی ہیں جن میں فاطمہؓ والے واقعے کی طرف اشارہ آیا ہے۔ طلاق کی گنتی وغیرہ کا ذکر نہیں۔ اس طرح یہ گیارہ روایات بھی ایسی ہوگئیں جن کا ٹھیک وہی مطلب ہوتا ہے جو پہلی گیارہ کا تھا۔ یعنی فاطمہؓ کو اکھٹی تین طلاقیں ملیں۔

اب وہ دو روایتیں رہ جاتی ہیں جنھیں فریقِ ثانی آنکھ بچاکر اٹھالاتا ہے اور ہمارے دوست بھی اس کے پھیر میں آگئے ہیں۔ آئیے انھیں بھی دیکھیں۔ ایک تو ان میں سے یہ ہے کہ ابوسلمہ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا فطلّقھا آخر ثلٰث تطلیقات (فاطمہؓ کو ان کے شوہر نے آخر تک تین طلاقیں دیدیں) ملاحظہ کر لیجئے طلّقنی نہیں ہے طلّقھا ہے یعنی ضمیر غائب۔ یہ وہی شکل ہے کہ راوی صاحبِ واقعہ کا بیان اپنے اسلوب و الفاظ میں پیش کر رہا ہے۔ ہم پیچھے بحث کر آئے ہیں کہ یہ ایک اصطلاحی جملہ ہے جس کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تین طلاقیں الگ الگ دی گئیں۔ ذرا ایک مثال سے سمجھئے۔ زید کہتا ہے:۔

"میں نے فلاں کام میں اپنا آخری پیسہ بھی لگا دیا ہے"۔

ایمانداری سے بتائیے کیا اس کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ زید کے پاس جتنے پیسے تھے انھیں اس نے مختلف اوقات میں لگایا اور آخری پیسہ بالکل بعد میں؟ ۔ معلوم ہے کہ اس فقرے میں ایسی کوئی بحث نہیں۔ ساری پونجی رفتہ رفتہ لگائی ہو یا اک دم جھونک دی ہو۔ ہر حال میں یہ فقرہ درست ہے۔ ٹھیک اسی طرح زیر بحث فقرے میں کہنے والے کو اس سے سروکار نہیں ہوتا کہ تین طلاقیں الگ الگ مجلسوں یا مہینوں میں دی گئیں یا اکھٹی دی گئیں۔ اس کا تو مطلب بس یہ ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ جتنی طلاقیں ڈالنی ممکن تھیں وہ سب ڈالدی گئی ہیں۔ چاہے الگ الگ دی گئی ہوں چاہے اکھٹی۔ ایسی حالت میں اس فقرے کا وہی مفہوم واحد کیسے ہو سکتا ہے جو آپ لے رہے ہیں حالانکہ یہ مفہوم بائیس روایات کو مشکوک بنانے والا ہے۔ بہت سے بہت یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں مفہوموں کی گنجائش ہونے کے باعث اس فقرے سے نہ آپ استدلال کریں نہ ہم۔

مزید دیکھئے کہ جو راوی ابوسلمہ یہاں واقعہ بیان کر رہے ہیں' ان کا ہی بیان اسی جگہ چند اور بھی روایات میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو۔ مسلم کی پہلی سند کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں:۔ ان اباعمرو بن حفص طلّقھا البتۃ وھو غائبٌ (فاطمہؓ کے شوہر ابوعمر نے اس حال میں بیوی کو طلاقِ بتّہ دی کہ وہ شہر سے غائب تھے)

دوسری سند کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں:۔ انّہ طلّقھا زوجھا فی عھد النّبیؐ (انھوں نے اپنی بیوی کو حضورؐ کے زمانے میں طلاق دی تھی)

تیسری سند میں وہ کہتے ہیں کہ مجھے فاطمہ بنت قیس نے خبر دی کہ ان زوجھا المخزومی طلّقھا (ان کے مخزومی شوہر (ابوعمرو) نے انھیں طلاق دی)

چوتھی سند میں وہ فرماتے ہیں کہ ابوعمرو نے تین طلاقیں دیں اور اس کے بعد یمن چلے گئے۔

پانچویں اور چھٹی سند میں انھوں نے فاطمہؓ کا بیان ضمیر متکلم ہی میں نقل کیا ہے طلّقنی البتۃ (مجھے میرے شوہر نے طلاقِ بتّہ دی)

غور فرمائیے۔ آپ صرف ایک سند کے الفاظ کو اس طرح پکڑ کر بیٹھ گئے ہیں گویا بلا ریب و شک وہی الفاظ ابوسلمہ نے بولے ہوں حالانکہ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ یہ بعینہ ان کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ اس روایت کو نقل کرنے والے مختلف راویوں نے اپنے اپنے الفاظ میں ان کا مفہوم

ادا کر دیا ہے۔ لہٰذا آپ کے جس استدلال کا مدار الفاظ ہی پر ہو وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر آپ اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ راوی جو الفاظ ابو سلمہ کی طرف منسوب کر رہا ہے وہ بعینہٖ ابو سلمہ کے الفاظ ہیں تو پھر یہ جو مزید پانچ سندوں سے ان کے مختلف الفاظ نقل ہوئے ہیں ان کی آپ کیا توجیہہ کریں گے۔ کیا آپ کا خیال ہے کہ ابو سلمہ نے یہ بھی کہا ہو گا کہ ابو عمرو نے باہر سے طلاق بھیجی اور یہ بھی کہا ہو گا کہ طلاق دے کر باہر گئے۔ صاف ظاہر ہے یہ متضاد باتیں ہیں۔ اگر روایتوں کے منقولہ الفاظ کو بعینہٖ ابو سلمہ کا مان لیا جائے تو ایک طرف وہ تضاد بیانی کے مرتکب ٹھیریں گے دوسری طرف یہ عجوبہ ماننا ہو گا کہ ایک ہی سانس میں انھوں نے چھ طرح کے جملے بولے۔

مزید سنیئے۔ سنن دار قطنی میں دو سندوں کے ساتھ ان ہی ابو سلمہ کا واقعہ مذکور ہے کہ ان کے بیٹے سلمہ نے ان سے کسی گفتگو کے دوران یہ بات کہی کہ اکھٹی تین طلاقیں دینا مکروہ ہے۔ اس پر وہ بولے حفص بن عمرو بن المغیرہ نے اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس کو ایک ہی فقرے میں تین طلاقیں دی تھیں ہمیں تو نہیں اطلاع ملی کہ رسول اللہ صلعم اس پر معترض ہوئے ہوں۔ رسول اللہ صلعم نے بلا اعتراض تین کو تین مان لیا تھا (ملاحظہ ہو دار قطنی مع التعلیق المغنی ص۴۲۹)۔

کیا اس روایت کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش رہ گئی کہ فاطمہ رضؓ کو تین طلاقیں الگ الگ وقتوں میں دی گئیں تھیں۔ ہم عرض کر ہی آئے ہیں کہ مسلم شریف کی جس حدیث سے آپ استدلال کر رہے ہیں اس میں وہ فقرہ جس پر آپ کے استدلال کا مدار ہے ابو سلمہ کا نہیں بلکہ بعد کے راویوں نے اپنے الفاظ میں ابو سلمہ کا مطلب بیان کیا ہے۔ لیکن اگر ابو سلمہ ہی کا مان لیں تب بھی وہ ذو معنی ہے۔ مبہم و مجمل ہے لہٰذا اس کا مفہوم دار قطنی کی مذکورہ روایت نے متعین کر دیا۔ یہ کہ فاطمہ رضؓ کو ان کے شوہر آخر تک تین طلاقیں دیتے چلے گئے تھے۔ بیک وقت۔ بیک مجلس۔ اور یہ آپ نے دیکھ لیا کہ مسلم میں ابو سلمہ کی مزید پانچ روایتیں جو بیان ہوئی ہیں ان کے الفاظ میں بلا ریب یہ گنجائش موجود ہے کہ تین اکھٹی طلاقوں پر محمول کر لئے جائیں۔ کتنی نامناسب بات ہے کہ یہ سب نظر انداز کر کے فقط ایک روایت سے ابو سلمہ کا بیان اٹھا لیں اور دعویٰ کریں کہ بس یہ الفاظ ہیں جو ابو سلمہ نے اپنی زبان سے ادا کئے تھے۔ حالانکہ اگر دوسرے شواہد اور قرائن اس کے خلاف نہ ہوتے تب بھی معقول بات یہی ہو سکتی تھی کہ اس مکالمے پر نظر ڈالی جائے جو خود فاطمہ رضؓ اور رسول اللہ صلعم کے درمیان ہوا ہے۔ نیز ان گیارہ روایات کو دیکھا جائے جن میں راویوں نے فاطمہ رضؓ کا بیان ضمیر متکلم میں نقل کیا ہے اور جن میں کہیں ایک جگہ ایسا کوئی لفظ نہیں جس سے یہ پتا چلے کہ تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی گئیں تھیں بلکہ خارجی و داخلی قرائن بھی صاف بتا رہے ہیں کہ تینوں طلاقیں اکھٹی دی گئیں تھیں۔

دوسری روایت یہ ہے کہ فاطمہ رضؓ کے شوہر یمن گئے ہوئے تھے وہاں سے انھوں نے فاطمہ رضؓ کو وہ طلاق لکھ بھیجی جو ان کی طلاقوں میں سے بچ گئی تھی۔ یہ روایت بے شک اس میں صریح ہے کہ تیسری طلاق الگ دی گئی لیکن یہ اس سے بھی پتا نہیں چلتا کہ پہلی دو الگ الگ دی گئی ہوں۔ حالانکہ اگر دو ایک وقت میں واقع کر دی گئی ہوں تو پھر اس دعوے کی کوئی پشت ہی نہیں رہتی کہ تین اکھٹی واقع نہیں ہوتیں۔

علاوہ اس کے ذرا اس کی سند ملاحظہ کر لیجئے۔ امام زہریؒ اسے عبید اللہ ابن عبد اللہ بن عتبہ سے روایت کرتے ہیں خود آنجناب نے بھی یہ سند نقل کی ہے لیکن ادراک نہ کر سکے کہ اس سند سے یہ روایت متصل نہیں منقطع ہے اور منقطع روایت قابلِ احتجاج نہیں ہوتی۔ اہلِ علم کیلئے تو اتنا اشارہ کافی تھا لیکن اہلِ علم تو اب آٹے میں نمک ہو گئے لہٰذا کچھ وضاحت بھی کرنی ہی ہو گی۔

عبید اللہ کا بیان یہ ہے کہ —— "ابو عمرو بن حفص (فاطمہ کے شوہر) حضرت علیؓ کے ساتھ یمن گئے پھر انھوں نے اپنی بیوی فاطمہ کی طرف وہ طلاق بھیج دی جو فاطمہ رضؓ کی طلاقوں میں سے باقی تھی"۔

عبید اللہ یہ دعویٰ نہیں کر رہے ہیں کہ خود فاطمہؓ نے یا ان کے شوہر نے مجھ سے ایسا بیان کیا۔ مضمون سے بھی ظاہر ہے کہ عبید اللہ مدینے میں ہیں اور عمرو یمن سے طلاق بھیج رہے ہیں لہذا خود ابو عمرو سے تو عبید اللہ سن نہیں رہے۔ کسی اور ہی سے سنکر انھوں نے قصہ بیان کیا۔ اس "اور" کا کوئی تعارف روایت میں نہیں۔ اسی کا نام انقطاع ہے۔ قواعد فن کے اعتبار سے حدیث صحیح میں اتصال ضروری ہے۔ اگر ایک ہی واقعے کے سلسلے میں منقطع اور متصل دونوں طرح کی روایتیں موجود ہوں تو التفات متصل کی طرف کیا جائے گا۔

آپ ناواقفیت کی بنا پر شاید یہ کہیں کہ امام مسلمؒ نے تو اپنی کتاب میں صرف صحیح روایات جمع کرنے کا التزام کیا ہے اب عامر جیسا طفل مکتب اسمیں منقطع روایات بھی ثابت کرنے لگا۔ یہ تو بڑی دیدہ دلیری ہے۔

جواب گوشگذار کیجئے کہ یہ طباعی نالائق عامر کی نہیں بلکہ ماہر فن اساتذہ عرق ریزیوں کے بعد نشاندہی فرما گئے ہیں کہ مسلم میں متعدد حدیثیں مقطوع یا منقطع ہیں مثلاً علامہ ابن امیر الحاج اپنی "التقریر" میں مازری کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ صحیح مسلم میں چودہ حدیثیں مقطوع ہیں۔ بعض اور بزرگوں نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ مسلم میں تقریباً ستر مقامات ایسے ہیں جہاں امام مسلم نے روایت متصل بیان کی ہے لیکن فی الحقیقت وہ منقطع ہے اور بعض نے کہا ہے کہ ستر سے زیادہ بھی مقامات ہو سکتے ہیں۔

علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں رشید العطار کا قول نقل کیا ہے کہ صحیح مسلم میں دس بارہ حدیثوں کی سندوں میں انقطاع ہے۔ حتیٰ کہ ٹھیک اسی حدیث کے بارے میں جس پر گفتگو چل رہی ہے یہ فقرہ منقول ہے۔

حدیث عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ عن ابی عمرو بن حفص فی الطلاق قال فی سماع عبید اللہ من ابی عمرو نظر (یعنی یہ روایت بھی ان روایتوں میں سے جن میں انقطاع واقع ہوا ہے۔ عبید اللہ نے فاطمہؓ کے شوہر ابو عمرو سے کچھ بھی سنا ہو اس میں کلام ہے)

علامہ ابن حزم نے بھی المحلی میں اس انقطاع کی نشاندہی کی ہے۔ (جلد ۱۰ صـ ۱۷۲)

اور یہ بھی سن لیجئے کہ اس انقطاع سے آپ کا استدلال تو بے شک رد ہو جاتا ہے لیکن صحیح مسلم کی وقعت میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ جہاں کہیں امام مسلمؒ نے غیر متصل سند قبول کر لی ہے۔ وہیں انھوں نے کوئی دوسری متصل سند بھی پیش کر دی ہے جس کے بعد کسی غلط فہمی کی گنجائش نہیں رہتی۔ مثلاً یہیں دیکھئے۔ انھوں نے شعبی اور ابو سلمۃ عن فاطمۃ کے طرق سے اتصال پیدا کیا ہے۔ ابو سلمہ کی چھ روایات کا ذکر آ ہی چکا۔ شعبی کی بھی اتنی ہی روایتیں یہیں ملاحظہ فرمائیے۔ ان میں یا تو طلاق بتہ کا لفظ ہے یا تین طلاقوں کا۔ پھر کیا اس سے بڑی دھاندلی اور بوالعجبی بھی کوئی ہوگی کہ آپ ایک منقطع روایت کو اصل بنا کر مسلم کی باقی ۲۳ روایات متصلہ صحیحہ کو توڑیں مروڑیں اور فن حدیث کو قبر میں دفن کر دیں۔

ایک قطعی دلیل

جن دو روایتوں پر گفتگو ہو رہی ہے چلئے کچھ دیر کو مان لیجئے کہ ان کے الفاظ کا وہی مطلب ہے، جو آپ لے رہے ہیں اور فنی اصول و قواعد کو بھی طاق میں رکھ دیجئے۔ لیکن بہت ہی محترم دوست! کم سے کم اتنا تو سوچئے کہ ابو سلمہ ہوں، عبید اللہ ہوں، بعد کے کوئی بھی بزرگ راوی ہوں۔ وہ فاطمہؓ کی کیفیت طلاق میں جو بھی الفاظ استعمال کر رہے ہیں وہ الفاظ بہر حال رسول اللہؐ کی بارگاہ میں تو نہیں پہنچے تھے۔ دیکھنا اصلاً یہ ہے کہ رسول اللہؐ سے فاطمہؓ نے کیا کہا۔ گیارہ روایتیں مسلم ہی سے پیش خدمت کر دی گئیں کہ فاطمہ نے صرف تین طلاق کی اطلاع دی تھی۔ حضورؐ کو پہلے سے کوئی علم نہیں تھا کہ کب کتنی طلاقیں دی گئیں۔ سوال فرماتے ہیں تو بس یہ کہ کتنی طلاقیں دی گئیں؟ جواب ملتا ہے تین۔

گویا برملا ظاہر ہو جاتا ہے کہ دفعتاً تین دیدی گئی ہیں۔ عدت پوری باقی ہے اسی کے بارے میں فاطمہؓ استفسار کر رہی ہیں۔ کیسے ممکن ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کا پڑنا مشکوک ہوتا اور حضورؐ بلا تکلف انھیں تین مان لیتے بعد کے راوی اپنے الفاظ میں جو بھی طرزِ تعبیر اختیار کرتے رہیں اس سے آخر بارگاہِ رسولؐ والے مکالمے پر کیا اثر پڑتا ہے!

مسلم شریف سے فارغ ہو کر اب دوسری کتبِ حدیث کی طرف آئیے:۔

(۱) مسند احمد، ابوداؤد اور طحاوی کی روایت یہ ہے ان اباعمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب (فاطمہ کے شوہر ابوعمرو نے فاطمہؓ کو ایسی حالت میں طلاقِ بتّہ دی جب کہ وہ شہر سے غائب تھے)

(۲) مسند احمد کی دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:۔ وَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا جَمِيعًا (انھوں نے تین اکٹھی طلاقیں دے ڈالیں)

(۳) نسائی کے الفاظ یہ ہیں:۔ انه ارسل اليها بثلاث تطليقات (انھوں نے اپنی بیوی فاطمہؓ کو تین طلاقیں بھیجیں)

(۴) دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں:۔ ثلث تطليقات في كلمة واحدة فابانها منه النبي (ایک ہی فقرے میں تین طلاقیں دیدیں پس رسول اللہؐ نے فاطمہؓ کو ان سے جدا کر دیا)

(۵) ابن ماجہ عنوان باب قائم کرتے ہیں ــــ "باب اس آدمی کے بیان میں جس نے ایک ہی مجلس میں بیوی کو تین طلاقیں دیں"

پھر اسی کے تحت یہی حدیث فاطمہؓ بیان کرتے ہوئے فاطمہ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں جب کہ وہ یمن جانے والے تھے پس رسول اللہؐ نے تینوں کو نافذ کر دیا۔

دیکھا آپ نے فاطمہؓ بنت قیس کو اکھٹی تین طلاق دئیے جانے کے کتنے قوی ثبوت روایاتِ حدیث میں موجود ہیں لیکن حد درجہ کی ستم ظریفی کے سوا اسے کیا کہا جائے کہ آپ بڑے اطمینان سے یہ فرما رہے ہیں کہ تین الگ الگ طلاقوں کے ثبوت روایات میں موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے آپ نے بالکل ہی کوشش نہیں کی کہ چند اپنے مطلب کی کتابیں دیکھنے کے علاوہ اُمّہاتِ کتب بھی دیکھ لیں اور اندازہ تو لگائیں کہ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔ کم سے کم مسلم ہی دیکھ لی ہوتی۔

ٹھیرئیے ان مزید شبہات کا بھی رفع کر لیجئے جو ابن قیم وغیرہ کی تحریروں سے آپ کے دل میں روایاتِ صحیحہ کے بارے میں پیدا ہو گئے ہیں۔

جس روایت میں یہ صراحت آیا ہے کہ "فاطمہؓ کو ان کے شوہر نے اکھٹی تین طلاقیں دی تھیں۔" اس کے بارے میں آپ نے اِدھر اُدھر سے یہ ریمارک تو نقل کر دیا کہ:۔

"ان الفاظ کو شعبی سے صرف خالد نے نقل کیا ہے۔"

لیکن یہ نہیں سمجھ سکے کہ یہ ریمارک اہلِ فن کے نزدیک غیر مفید ہے۔ ایک شیخ کے متعدد شاگرد اگر ایک ہی روایت کو بیان کریں اور ان میں صرف ایک شاگرد ایسا ہو جس کے بیان میں دوسروں کے بیان سے کوئی زائد بات پائی جا رہی ہو تو دیکھا یہ جائے گا کہ یہ زائد بات صرف زائد ہے یا متضاد بھی ہے۔ جیسے طاؤس کے معاملے میں آپ نے دیکھا کہ وہ اپنے شیخ سے حضرت ابن عباسؓ کی یہ رائے نقل کرتے ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں ایک ہوتی ہیں مگر دوسرے شاگرد یہ نقل کرتے ہیں کہ تین ہوتی ہیں۔ اب یہ دونوں باتیں متضاد ہیں لہٰذا ایک کو رد کر کے ہی دوسری کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہاں شعبی سے خالد جو کچھ نقل کر رہے ہیں وہ دوسرے شاگردوں کے بیان سے متصادم ... کی ضد نہیں ہے بلکہ اس کی وضاحت یا تفسیر تشریحی اضافہ ہے۔ باقی شاگرد اگر یہ نقل کر رہے ہوتے کہ فاطمہ کے شوہر نے تین طلاقیں الگ الگ اوقات میں دی

تھیں تب بے شک خالدؓ اور ان کے بیان میں تضاد ہوتا اور خالدؓ کی روایت منکر مان لی جاتی۔ لیکن سب کا بیان یہی ہے کہ تین طلاقیں دی تھیں۔ پھر کون صاحبِ عدل ہے جو یہ کہدے کہ ان کے اور خالدؓ کے بیانوں میں تضاد ہے اور خالد کا بیان رد کرکے ہی دوسروں کا بیان صحیح مانا جاسکتا ہے خالدؓ تو تین کی کیفیت بیان کر رہے ہیں اور باقی شاگردوں کے بیان میں اس کیفیت سے انکار نہیں ہے۔ فنِ حدیث کا اصول ہے کہ بعض ثقات کے بیان پر کسی ثقہ کا اضافہ صحیح ماننا پڑے گا اگر کوئی واضح قرینہ یا ثبوت اس کے غلط ہونے کا نہ ہو۔ یہ آپ کا ریمارک صرف اس صورت میں آپ کو مفید ہوسکتا ہے کہ یا تو شعبی کے شاگرد خالد کو کتبِ فن کے آئینے میں غیر ثقہ ثابت کردیا جائے یا ان کے بیان کو دوسرے ثقات کے بیان کی ضد قرار دیا جائے یا پھر یہ انکشاف فرمایا جائے کہ نالائق عامر عثمانی اصولِ حدیث غلط بیان کر رہا ہے یقین کیجئے ہم صرف طوالت کے خوف سے بہت زیادہ حوالوں کا اہتمام نہیں کر رہے ہیں ورنہ جو بھی اصولِ حدیث ہم نے ذکر کیا اس کے لئے متعدد کتبِ اصول ہمارے سامنے ہیں۔

خوب سمجھ لیجئے کہ جن صاحب نے بھی یہ شوشہ نکالا ہے کہ یہ الفاظ محض خالدؓ نے نقل کئے اس لئے حدیث مشکوک ہوگئی وہ یا تو فن سے واقف نہیں یا وقتی غائب دماغی کا شکار ہوئے ہیں۔

پھر آپ فرماتے ہیں:-

"اب یا تو اِس حدیث کو مضطرب مانیئے اور اس صورت میں اس سے استدلال ساقط ہوجاتا ہے ورنہ صحیح ترین روایت اور اکثر راویوں کی روایت کی رو سے اس کا مسئلہ زیرِ بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے تین بار میں تین طلاق دینے سے ہے۔"

ہمارے محترم دوست! کیا آپ نے حدیث مضطرب کی تعریف اور اس کا حکم کسی مستند کتابِ فن میں دیکھا ہے؟ نہیں دیکھا یا دیکھ کر بھول گئے۔ اول تو یہ حدیث قطعاً مضطرب ہے ہی نہیں۔ ہم نے ابھی آپ کے آگے بہتیری روایتیں تو ایسی پیش کردیں جن میں صراحت ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دی گئیں تھیں۔ متعدد ایسی پیش کیں جن میں طلاقِ بتہ کی خبر دی گئی ہے اور طلاقِ بتہ عموماً وہی تین طلاقیں کہلاتی تھیں جو بیک وقت دی جائیں۔ متعدد ایسی پیش کیں جن میں مطلق تین طلاقوں کا ذکر ہے تفصیل کچھ بھی نہیں صاف ظاہر ہے کہ انھیں اکھٹی تین طلاقوں پر محمول کرنے میں کوئی مانع نہیں۔ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جب تطبیق و توفیق ممکن نہ ہو۔ لیکن یہاں تو صریحاً موافقت و مطابقت پائی جارہی ہے۔ دس آدمی کہتے ہیں زید نے عارفہ کو تین طلاقیں دیں۔ چار آدمی کہتے ہیں اکھٹی تین دیں۔ بتلایئے ان دونوں بیانوں میں ٹکراؤ کہاں ہوا جو آپ اضطراب کی بات کہہ رہے ہیں۔ رہیں وہ دو روایتیں جنھیں آپ نے مسلم سے اٹھا کر اضطراب کی بنیاد بنایا ہے ان کی تحقیق ہم پیش ہی کرچکے کہ ایک ان میں منقطع ہے اور دوسری دو معنوں کی متحمل۔ ایک وہ معنی ہیں جو آپ لیتے ہیں اور تمام روایاتِ ثابتہ کے خلاف ہیں اور ایک وہ جو ہم لیتے ہیں اور روایاتِ ثابتہ سے مطابقت رکھتے ہیں۔ لہٰذا بہت سے بہت یہ ہوسکتا ہے کہ اس ایک روایت کو نہ آپ اپنے لئے دلیل بنائیں نہ ہم۔ یہ کیا زبردستی ہے کہ آپ اپنے متعین کردہ معنی کو وحی بنا کر اضطراب کا حکم لگا دیں اور ہمارے عرض کردہ معنی کو یکسر نظر انداز فرما دیں۔

پھر ایک منٹ کو مان ہی لیجئے کہ اضطراب ہے لیکن یہ بھی آپ نے سوچا کہ اس اضطراب کا محل کیا ہے۔ اضطراب واقع ہو رہا ہے قصے سے غیر متعلق راویوں کے الفاظ میں۔ مگر جو صحابی خاتون خود صاحبِ واقعہ ہیں اور حضورؐ کی خدمت میں ان کے تشریف لے جانے ہی نے حدیث کو حقیقتہً حدیث بنایا ہے کیا ان کے اُس بیان میں بھی کوئی اضطراب پایا جاتا ہے جو انھوں نے بارگاہِ رسولؐ میں دیا ہے۔ تیںؔ کے قریب روایات ہم نے آپ کے آگے رکھ دیں۔ ان میں ڈھونڈیئے کیا کوئی ایک بھی روایت ایسی ہے جو مسلم کی اس صحیح و متصل حدیث سے ٹکرا رہی ہو کہ فاطمہؓ سے حضورؐ نے پوچھا تمھیں

کتنی طلاقیں دیں ؟ فاطمہؓ نے کہا تین اور اسی اجمالی جواب پر تین کا نفاذ ہوگیا۔ اگر ایسی روایت کہیں ہے تو لائیے تب یقیناً ہم نفسِ حدیث میں اضطراب تسلیم کرلیں گے مگر آپ کہاں سے لائیں گے جب کہ ابن قیم بھی نہ لاسکے لفظی تخالف بعد کے راویوں میں ہو رہا ہے اور اضطراب پیدا کر رہے ہیں آپ دورِ رسالتؐ کے ثابت شدہ واقعے میں۔

مزید جو کچھ آپ نے کہا اس پر آپ ذرا حاضر دماغی سے خود بھی غور کریں تو نادم ہوں گے کہ یہ میں نے کیا کہدیا۔ صحیح ترین روایت اور اکثر راویوں کی روایات سے تو کجا ضعیف روایت اور قلیل راویوں کی روایات سے بھی یہ ثابت نہیں ہو رہا کہ اس واقعۂ فاطمہ کا تعلق تین بار تین طلاق دینے سے ہو۔

ایک مثال سنیئے۔ احادیث میں ذکر آیا ہے کہ حضورؐ کو نماز میں سہو ہوا۔ یہ سہو چار رکعات والی نماز میں ہوا تھا۔ اب حدیثیں اس باب میں مختلف ہیں کہ یہ نماز ظہر کی تھی یا عصر کی اور اس میں بھی مختلف ہیں کہ آپ نے دوسری رکعت پر سلام پھیر دیا تھا یا تیسری رکعت پر اور اس میں بھی مختلف ہیں کہ سجدۂ سہو کیا تھا یا نہیں اور اس میں بھی مختلف ہیں کہ نماز سے فارغ ہوکر آپ سیدھے حجرے میں تشریف لے گئے تھے یا مسجد ہی میں ٹھہرے رہے تھے۔

صاف ظاہر ہے کہ یہاں اضطراب پایا جا رہا ہے۔ سب میں تطبیق ناممکن ہے۔ لیکن کوئی محدث ایسا نہیں جس نے اس اضطراب کی دلیل سے نفسِ واقعہ ہی کا انکار کردیا ہو یعنی یہ کہدیا ہو کہ نماز میں بھول کا کوئی واقعہ ہی حضورؐ کو پیش نہیں آیا۔ نفسِ واقعہ کا انکار کیسے ممکن ہے جب کہ وہ قدرِ مشترک کے طور پر تمام روایات میں موجود ہے۔

ٹھیک اسی طرح اگر فاطمہ بنت قیس والے واقعے کی روایات میں ابن قیم وغیرہ کے خیال کے مطابق اضطراب مان ہی لیں تو اس سے اس واقعہ کا انکار تو نہیں کیا جاسکے گا کہ فاطمہؓ کو تین طلاقیں دی گئی تھیں۔ تین طلاقیں کس طرح دی گئیں اس کی تحقیق کا بہترین اور واحد ذریعہ اب سکے سوا کیا ہوسکتا ہے کہ جملہ مضطرب روایات کو ایک طرف رکھ کر آپ اور ہم یہ دیکھیں کہ حضرت فاطمہؓ کی گفتگو رسول اللہؐ سے کیا ہوئی ہے۔ الحمدللہ اس گفتگو کی صحیح روایات مسلم ہی میں موجود اور دوسری کتابوں میں بھی محفوظ ہیں۔

کیا یہ روایات بھی اُس مفروضہ اضطراب کی بنیاد پر رد کی جاسکتی ہیں جس کا کوئی تعلق بارگاہِ رسالت والے مکالمے سے نہیں ہے۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ اکثر روایات روایت بالمعنی کا مصداق ہیں یعنی الفاظ راویوں کے اپنے ہوتے ہیں یا الفاظ کا بڑا حصہ اپنا ہوتا ہے۔ ان الفاظ کا مفروضہ اضطراب اُس روایت میں کمزوری کیسے پیدا کرسکتا ہے جو حضورؐ کا اور صاحبِ معاملہ خاتون کا مکالمہ پیش کر رہی ہو۔

پھر تماشے کی بات ایک اور بھی ہے۔ آپ نے طلقها آخر ثلاث تطلیقات کے الفاظ والی روایت کو شد و مد سے اپنے لئے دلیل بنایا حالانکہ یہ ابوسلمہ کی روایت ہے اور ابھی ہم نے دکھایا کہ ان ہی ابوسلمہ کی مزید پانچ روایتیں اسی جگہ موجود ہیں۔ انہیں جو کچھ اضطراب ہے، وہ بھی سامنے آچکا، لیکن یہ اضطراب آپ کو بالکل نہیں کھٹکتا اور استدلال میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے لیکن جمہور امت جب مسلم شریف ہی کی ۲۲ روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں قطعاً اضطراب نہیں تو آپ اضطراب پیدا کرنے کے لئے دو روایتیں چن لاتے ہیں جن میں ایک منقطع ہے اور خواہ مخواہ اضطراب پیدا کرکے یہ حکم بھی لگا دیتے ہیں کہ اضطراب کی وجہ سے استدلال ساقط ہوا۔

خامہ انگشت بدنداں ہے اسے کیا کہئیے!

مزید یہ کہ آپ سب حضرات کے پاس اپنے موقف کے حق میں لے دے کے صرف ایک روایت ہے ابن عباسؓ والی اور آپ کھلی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ یہ مضطرب ہے، اس قدر مضطرب کہ تطبیق کی کوئی صورت نہیں۔ لیکن اس کے سلسلے میں آپ لفظ اضطراب کو بھول ہی گئے ہیں۔ الانصاف اس کو تو نہیں کہتے ہیں کہ جب خریدو تو ایک ترازو سے تولو اور بیچو تو دوسری ترازو استعمال کرو۔ ہماری تمام

ں وضاحتوں کے باوجود اگر مسلم کی ۲۴ حدیثوں کو "اضطراب"
، عذر سے ناقابل احتجاج گمان کرتے ہیں تو دیانت کا
ناضا تھا کہ آپ حضرات ابن عباسؓ والی روایت سے
تجاج کا تصور بھی نہ کرتے خصوصاً جب کہ ابن عباسؓ
فتویٰ ہی آپ کے خلاف ہو۔

تفہیم میں مولانا مودودی نے بھی رقم فرمایا ہے کہ
ودابوالصہباء کی اُن روایات میں اضطراب پایا جاتا
، جو ابن عباسؓ کے قول کے بارے میں ان سے مروی ہیں"
اعث صفحہ ۵۶) جو دیکھنے کا ارادہ کرے وہ بخاری، مسلم
، ابوداؤد کو سامنے رکھ کر بداہتہً دیکھ سکتا ہے لیکن آپ
رات خدا جانے کیوں اس قدر جری ہو گئے ہیں کہ اضطراب
طر انداز کر کے چند فقرے ان روایتوں میں سے اُکھاڑ
تے ہیں اور دعوے کرتے ہیں کہ دیکھو یہ ہے صحیح حدیث!
لیب دنیا پرستوں کے لئے چھوڑ دیجئے۔ آپ تو ماشاء اللہ
ہ شریعت اور داعیِ حق ہیں۔

یثِ عائشہؓ

آں جناب نے بخاری سے حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث
ں فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رفاعہ نامی شخص نے اپنی
ی کو جو طلاق دی تھی اسے حضورؐ نے مغلظہ قرار دیا تھا۔
ا تین طلاق)

اس میں بیوی نے جو الفاظ حضورؐ کے آگے کہیں ہیں وہ
یں:- ان رفاعۃ طلقنی فبت طلاقی۔ (مجھے رفاعہ نے
ق بتّہ دی) اب آپ حافظ ابن حجر کا سہارا لے کر یہ
ں فرماتے ہیں کہ طلاقِ بتّہ اگرچہ تین طلاقوں کو کہتے ہیں
، یہ ضروری نہیں کہ وہ تینوں ایک ساتھ دی گئی ہوں
پ ابن حجرؒ ہی کی رہنمائی میں بخاری کتاب الادب
سی واقعے کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ رفاعہ نے
بیوی کو تین طلاق میں سے آخری طلاق دی تھی۔
قها آخر ثلاث تطليقات) گویا اس طرح آپ نے
دانست میں ثابت کر دیا کہ یہ تین طلاقیں بیک وقت

نہیں دی گئی تھیں لہذا حضورؐ کا ان کو تین طلاق قرار دینا
یہ معنی نہیں رکھتا کہ اکھٹی تین طلاقوں کو آپؐ نے تین
مان لیا۔

یہ بھی دراصل کسی اور کی تقلید جامد ہے اور آپ نے
ذاتی تحقیق و تفحص سے کام نہیں لیا۔ ذرا حاضر دماغی کے
ساتھ سنئیے کہ اول تو ہم کتنی بار دہرا چکے ہیں کہ مذکورہ فقرے
کا واحد مفہوم وہ نہیں ہے جس کو آپ قطعی تصور کئے چلے
جا رہے ہیں۔ یہ فقرہ اس وقت بھی بولا جا سکتا ہے جب کوئی
شخص بیک وقت تینوں طلاقیں دے ڈالے۔ پھر اسے آپ
نہ مانیں مگر یہ تو ماننا ہی ہوگا کہ ایک شخص دن کے دس بجے
ایک طلاق دیتا ہے۔ پھر دس بج کر پانچ منٹ پر دوسری
پھر دس بج کر سات منٹ پر تیسری۔ تو جب تیسری اس نے
دی بلا تکلف کہا جا سکے گا کہ اس نے تین طلاقوں کی آخری
طلاق دے ڈالی۔ اب دیکھ لیجئے مجلس ایک ہے، تینوں طلاقوں
میں چند منٹوں کا فصل ہے۔ آپ جو خواہ مخواہ الگ الگ
مجلسوں کی گردان کرتے چلے جا رہے ہیں اس کا سوال یہاں
پیدا نہیں ہوا پھر بھی تین واقع ہو گئیں۔

اور اسے بھی چھوڑیئے ذرا فن کی عینک تو لگائیے۔
یہ جو بخاری کتاب الادب کی روایت آپ نے نقل کی کیا اس
میں آپ صریحاً یہ نہیں دیکھ رہے کہ الفاظ راوی کے ہیں
نہ کہ خود رفاعہ کی بیوی کے۔ رفاعہ کی بیوی کا بیان
رسول اللہ صلعم کی خدمت میں کیا تھا اسے آپ نے خود ہی بخاری
کی حدیث اول میں نقل فرما دیا کہ "مجھے رفاعہ نے طلاقِ
بتّہ دی" ــــ اب آپ یہ تو جان ہی چکے کہ طلاق بتّہ
کا محاورہ تین طلاقوں کے لئے تھا۔ بہت سے بہت آپ
یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا اطلاق طلاقِ مجموع پر بھی ہو سکتا ہے
اور الگ الگ وقتوں کی طلاقوں پر بھی۔ چنانچہ جو عبارت
آپ نے ابن حجر کی نقل کی اس میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ "بتّہ عام
ہے۔ اس کا مصداق اکھٹی تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہیں اور
الگ الگ تین طلاقیں بھی۔"

گویا آپ اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس اصطلاح

کا مصداق اکھٹی تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہیں۔

اب دیکھئے مطلقہ عورت حضورؐ سے صرف یہ عرض کرتی ہے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاقِ بتہ دی۔ اس کا مطلب ہے کہ اس نے ایک ایسا فقرہ کہا جس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا تھا کہ الگ الگ تین طلاقیں دیں اور یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اکھٹی تین دیں۔ حضورؐ بالکل دریافت نہیں فرماتے کہ نیک بخت! تمہارا کیا مطلب ہے۔ طلاقیں ایک ساتھ دی گئیں یا الگ الگ؟ اس کے خلاف آپؐ دولوٹک فیصلہ فرما دیتے ہیں کہ اب تم رفاعہ کے لئے حلال نہیں ہو سکتیں جب تک دوسرا شوہر تم سے جنسی تعلق قائم نہ کرلے۔ اس سے ظاہر ہے کہ تین طلاقیں چاہے الگ الگ دی جائیں چاہے ایک ساتھ رسول اللہؐ ان کے تین ہی ہونے کا فیصلہ فرماتے تھے۔

بتائیے کیا ہمارے اس استدلال میں کوئی عقلی یا نقلی سقم ہے؟ اور یہ بتائیے کہ بعد کا کوئی راوی اس واقعہ کو خواہ کسی بھی انداز و الفاظ میں نقل کرے کیا اس سے نفسِ واقعہ میں فرق واقع ہو سکتا ہے۔ آپ غور سے سوچئے۔ بخاری کی اس دوسری روایت میں بھی حضرت عائشہؓ نے یہی فرمایا ہے کہ رفاعہ نے اپنی بیوی کو طلاقِ بتہ دی۔ یہ نہیں فرمایا کہ تین طلاقوں کی آخری طلاق دی۔ اب حضرت عائشہؓ سے امام بخاریؒ تک راویوں کا جو سلسلہ ہے ان میں سے کسی راوی نے بتہ کی تشریح ان الفاظ میں کر دی تو یہ تشریح آپ کے لئے مفید کیا ہو گی جبکہ حضورؐ نے بہر حال نفظ لفظِ بتہ پر فیصلہ صادر فرما دیا تھا۔ ہمارے نزدیک تو راوی نے کوئی غلط بیانی نہیں کی، بلکہ وہ الفاظ استعمال کئے جو لفظِ بتہ کی طرح دو معنی کے متحمل تھے لیکن آپ جب اس پر اصرار کرتے ہیں کہ آخر ثلاث تطلیقات کا واحد مطلب یہ ہے کہ الگ الگ وقتوں میں تین طلاقیں دی گئیں تو پھر یہ وضاحت کرنا آپ کا کام ہے کہ جب خود مطلقہ عورت حضورؐ کے سامنے ایک مجمل لفظ استعمال کر رہی ہے یعنی بتہ تو بعد کے کسی راوی کو یہ

حق کہاں سے پہنچتا ہے کہ وہ اس کے دو ممکن مفہوموں میں سے ایک کا تعین کر دے۔ اور ناحق طور پر وہ ایسا کر بھی دے تو اس سے اس امرِ واقعہ میں کیا فرق واقع ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے تین کا فیصلہ مجمل ہی لفظ پر دیدیا تھا۔

تفکر ــــــ ہمارے محترم دوست تفکر ا۔ یہ فنِ حدیث ہے۔ انتہائی بیدار مغزی اور باریک بینی کا طالب۔ ہمارا قیاس ہے بخاری بھی آپ نے براہِ راست نہیں دیکھی دیکھتے تو عین ممکن تھا کہ فریب خوردگی سے بچ جاتے۔ یہ حدیث امام بخاریؒ جس عنوان کے تحت لائے ہیں وہ ہے من اجاز (یا من جوّز) طلاق الثلث اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس باب کے تحت وہ چیزیں بیان ہوں گی جو بعض حضرات کے نزدیک یہ ثابت کرتی ہیں کہ اکھٹی تین طلاقیں دینا گناہ نہیں ہے۔ (مثلاً امام شافعیؒ اور ابن حزمؒ کے نزدیک[1])

اب یہ رفاعہ کی بیوی والی حدیث یہاں صاف طور پر یہ معنی دے رہی ہے کہ رفاعہ نے تین اکھٹی طلاقیں تو بہرحال دی تھیں جسے سب تسلیم کرتے ہیں البتہ کچھ لوگ اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اکھٹی تین دینا گناہ نہیں ہے، ورنہ حضورؐ اس کے گناہ ہونے کا اشارہ کرتے۔ اور کچھ لوگ اس استدلال کو دوسرے دلائل سے رد کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اکھٹی تین طلاقیں پڑ تو جاتی ہیں مگر دینے والا گناہگار بھی ہوتا ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ رفاعہ نے تین اکھٹی طلاقیں دی تھیں۔ کسی سے مراد علمائے سلف ہیں ورنہ آپ کو اور ابن قیم وغیرہ کو تو بہر حال اختلاف ہے مگر آپ کا اختلاف اجماع کا قاطع نہیں ہو سکتا۔

نیز بخاری میں اسی جگہ ایک اور بھی حدیث ہے جس کا کوئی ذکر آپ کے مقالے میں نہیں حالانکہ آپ نے اپنی دانست میں وہ تمام احادیث جمع کر دی ہیں جن سے فریق ثانی استدلال کرتا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے:-

عن عائشۃ ان   حدیث عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ ایک

---

[1] یہ "مثلاً" ہمارا ... امام بخاریؒ ... [illegible]

رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجت فطلق فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحل للاول قال لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الاول۔

شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں مطلقہ نے کہیں اور نکاح کر لیا۔ اسکے بعد دوسرے شوہر نے بھی اسے طلاق دیدی۔ پس اس کے بارے میں حضورؐ سے سوال کیا گیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ عورت اس وقت تک شوہر اول سے نکاح نہیں کرسکتی جبتک شوہر ثانی اسی طرح اس سے جسمانی تعلق قائم نہ کرے جس طرح اول نے کیا تھا۔

* * * *

* * * *

خلاصہ یہ کہ اس باب کے تحت امام بخاریؒ نے جتنی بھی حدیثیں بیان کی ہیں ان میں خواہ لفظ بتہ ہو یا لفظ ثلاثہ اس کا مطلب امام موصوف کے نزدیک ایک ہی وقت کی تین طلاقیں ہیں اور موصوف کا انداز بیان ایسا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی بات ہے جس میں کسی کو شبہ نہیں۔ اس کے باوجود اگر کوئی شخص ابن حجر یا کسی اور کی عبارتوں کا کمزور سہارا لیکر ان احادیث میں شبہ اور تذبذب پیدا کرنا چاہتا ہے تو ہم نہیں سمجھتے کہ اس سے اجماع پر کوئی اثر پڑ سکتا ہے۔

حدیث عویمر العجلانی

عویمر نے اپنی بیوی سے لعان کیا تھا۔ پھر بیوی کو ایک زبان میں تین طلاقیں حضورؐ ہی کے سامنے دیں۔ حضورؐ نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

یہ حدیث خود آپ ہی کے بیان کے مطابق بخاری اور دوسری مستند کتب میں موجود ہے۔ متفق علیہ اصول یہ ہے کہ جو فعل حضورؐ کے سامنے کیا گیا اور حضورؐ نے اس پر گرفت نہیں کی وہ مباح و جائز ہوگا۔ اس اعتبار سے اکھٹی تین طلاقوں کا جواز اس حدیث کے ظاہر الفاظ میں نظر آیا۔

اب اپنے اس علم کلام پر نظر ڈالئے جو آپ نے اس حدیث کی تاویل میں استعمال فرمایا ہے۔

آپ نے زبانی ہم سے فرمایا تھا کہ صرف تفسیر قرطبی کے سلسلے میں تو ایسا ہوا ہے کہ آپ نے وہ خود نہیں دیکھی بلکہ کسی اور کتاب سے اس کا حوالہ دیدیا گیا اور کتابوں کے سلسلے میں ایسا نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام سرخسی کی المبسوط آپ نے خود دیکھی ہے سرخسی ہم احناف کے ایک جلیل القدر فقیہ ہیں۔ آپ اپنے اس خیال کی تائید میں کہ حضورؐ کا خاموش رہنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ اکھٹی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہوں سرخسی کی عبارت المبسوط سے نقل کرتے ہیں جس میں سرخسی نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ حضورؐ نے عویمر کو اس لئے نہیں ٹوکا کہ عویمر بے حد غصے میں تھے۔ عین ممکن تھا کہ آپ کے ٹوکنے پر ان کی زبان سے کوئی کفریہ بات نکل جاتی یا وہ آپ کی تنبیہ کو نظرانداز کرکے مبتلائے کفر ہو جاتے۔

ٹھیک ہے سرخسی نے ایسا ہی لکھا ہے لیکن کیا آپ ایمان داری کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی یہ نقل مغالطہ دہی سے خالی ہے؟

مبسوط کو پھر کھولیئے۔ آپ مقام کا حوالہ نہ دیں مگر ہم دیتے ہیں کہ چھٹی جلد کا صفحہ ۵۷ ملاحظہ فرمائیں۔ امام سرخسی باب قائم کرتے ہیں:۔

"باب اس شخص کے رد میں جو کہتا ہے کہ طریق سنت سے ہٹ کر طلاق دوگے تو طلاق نہیں پڑے گی۔"

ہم طول سے بچنے کے خوف سے صرف ترجمہ کر رہے ہیں۔ اگر کسی کو شکایت ہوگی کہ ہم نے ترجمے میں خیانت کی ہے تو اصل متن بھی پیش کر دیا جائے گا۔ اس باب کا پہلا ہی فقرہ یہ ہے:۔

"اس مسئلہ میں ہمارا (یعنی ہم اہل سنت کا) اور شیعوں کا اختلاف پایا جاتا ہے۔"

سنا آپ نے؟ امام سرخسیؒ یہ نہیں سمجھتے کہ اہل سنت کے درمیان بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بس شیعوں کی مخالفت کا انھیں اعتراف ہے۔ اب وہ اختلاف کی دو نوعیتیں بتاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر کوئی شخص بیوی کو حالتِ حیض

ہیں یا اس طہر میں جس میں اس نے بیوی سے صحبت کی ہے طلاق دے تو جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق پڑجاتی ہے اور شیعوں کے نزدیک نہیں پڑتی [۵]۔ دوسرے یہ کہ اگر کوئی کسی بھی وقت اکھٹی تین طلاقیں دے تو ہم اہلسنت کے نزدیک تینوں پڑجاتی ہیں اور شیعوں کے فرقۂ زیدیہ کی رائے یہ ہے کہ بس ایک پڑتی ہے اور فرقۂ امامیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک بھی نہیں پڑتی۔ اور یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ یہی قول ہے حضرت علیؓ کا۔ حالانکہ یہ حضرت علیؓ پر خالص افترا ہے۔ چنانچہ اسی کتاب میں کتاب الطلاق میں ذکر کیا جائے گا کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ تینوں پڑجاتی ہیں۔

یہ بیان کرنے کے بعد امام سرخسیؒ ایک دلیل عقلی دیتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ نے جو طلاقِ سنت کا طریقہ واضح فرماکر اکھٹی تین دینے کو منع کیا یہ بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ تین پڑجاتی ہیں۔ ممانعت ایسے ہی فعل کی کی جاتی ہے جس کے کرنے نہ کرنے کی قدرت و اختیار آدمی کو حاصل ہو اور وہ فعل واقع ہوسکتا ہو۔ تین طلاقیں اگر واقع ہی نہ ہوسکتیں تو کس میں قدرت تھی کہ انھیں واقع کردے اور کیوں ان سے روکا جاتا۔ اس کے بعد سرخسیؒ ایک لطیف منطقی نکتہ پیش کرتے ہوئے دو مثالیں دیتے ہیں کہ دیکھو غصب کی ہوئی زمین میں نماز منع ہے لیکن پڑھے تو نماز ہوجاتی ہے اور دیکھو اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت ممنوع ہے لیکن کوئی اس کا مرتکب ہو تو بیع منعقد ہوجاتی ہے۔ چند سطر بعد سرخسیؒ مزید ایک استدلال پیش کرتے ہیں کہ تین طلاقیں دینا مرد کا وہ حق ہے جسے وہ نکاح کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ قرآن ناطق ہے کہ عقدۂ نکاح مرد کے ہاتھ میں ہے چاہے باقی رکھے چاہے طلاق کے ذریعہ ختم کردے۔ جب تین طلاقیں مرد کی ملکیت ہوئیں تو اپنی ملکیت میں اس کا تصرف نافذ ہوجائے گا چاہے وہ بطریقِ گناہ ہی کیوں نہ ہو۔ زید مسلمان ہوکر بھی شراب کی بوتل یا سنیما کا ٹکٹ خریدتا ہے لیکن بیع ہوجاتی ہے۔

سرخسیؒ کے دلائل کو کوئی مانے نہ مانے یہاں اس سے بحث نہیں۔ ہم دکھانا یہ چاہتے ہیں کہ سرخسی کے خیالات زیرِ بحث مسئلہ میں کیا ہیں۔ آگے چل کر وہ طلاق کا باب قائم کرکے تقریباً ۵۵ صفحات لکھتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ ان میں وہ جو کچھ بھی لکھیں گے وہ اس مفہوم پر مشتمل تو ہو ہی نہیں سکتا کہ تین اکھٹی طلاقوں کے پڑنے میں کسی شبہ کی گنجائش ہے۔ پھر بھی مولانا حامد علی کا ان صفحات میں سے کچھ سطریں اٹھا کر اس طرح پیش کردینا کہ گویا سرخسی بھی موصوف ہی کے موقف و مسلک کی ہمنوائی کر رہے ہیں کس قسم کا عدل ہے۔ سرخسیؒ جو کچھ کہہ رہے ہیں اسے اگر ہمارے دوست نے سمجھا نہیں تو اب سمجھ لیں۔ وہ ان حضرات کو جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اکھٹی تین دینا نہ بدعت ہے نہ گناہ اور اسی حدیثِ عویمر سے استدلال کرتے ہیں۔ سرخسیؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔ اس وقت تو حضورؐ نے شفقت کی بنا پر ٹوکنا مناسب نہیں سمجھا ورنہ دوسرے اوقات میں تو انھوں نے متعدد طریقوں سے ظاہر فرما ہی دیا ہے کہ تین اکھٹی طلاقیں دینا گناہ کی بات ہے گو کہ وہ پڑجاتی ہیں۔

ذکر گذر چکا ہے کہ تین کے واقع ہوجانے میں تو احناف و شوافع کا کوئی اختلاف نہیں مگر تین اکھٹی دینا فعلِ مباح ہے یا فعلِ گناہ اس میں اختلاف ہے۔ اب اگر آپ امام سرخسیؒ کی تاویل کو اپنے اس خیال کی تائید میں لاتے ہیں کہ تین پڑتی ہی نہیں تو کیا یہ علمی دیانت ہے۔ کوئی بھی قاری یہی سمجھے گا کہ اور ہو یہ تو امام سرخسیؒ بھی مولانا حامد علی کی تائید کررہے ہیں حالانکہ یہ صریحاً غلط ہے خود اسی عبارت میں جو آپ نے مبسوط سے نقل کی وہ ٹکڑا موجود ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تین طلاقوں کے واقع ہونے نہ ہونے کی بحث نہیں بلکہ اس فعل کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کی بحث ہے۔ تین کا واقع ہونا تو مسلمات میں سے ہے۔ سرخسی کا یہ منقولہ فقرہ (آپ ہی کے ترجمے

---

[۵] افسوس کہ امام ابن قیم اور قاضی شوکانی کا بھی یہی مسلک ہے۔

کے مطابق)

"تین طلاقیں ایک ساتھ دینا اس لئے مکروہ ہے کہ تلافی کا دروازہ بلا ضرورت بند ہوتا ہے۔"

ناطق ہے کہ سرخسیؒ کے نزدیک بھی اکٹھی تین طلاقیں پڑ ضرور جاتی ہیں۔ نہ پڑتیں تو دروازہ کہاں بند ہوتا رجوع کا دروازہ بہر حال بند ہو گیا۔ یہ الگ بات ہے کہ طلاق دینے والے نے بلا ضرورت اسے بند کر دیا اس لئے گناہگار ہوا۔

مزید دیکھئے۔ اسی آپ کی منقولہ عبارت میں سرخسیؒ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ لعان کرنے والے جب لعان پر مصر ہوں تو تلافی کا دروازہ آپ سے آپ بند ہوتا ہے لہٰذا عویمر کی تین طلاقیں اسے بند کرنے کی وجہ نہیں ہیں۔ اسی لئے حضورؐ نے ٹوکا نہیں اور اسی لئے یہ استدلال درست نہیں کہ حضورؐ کی خاموشی تین طلاقوں کے خالی از کراہت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس تقریر کلام سے کیا یہ واضح نہیں ہے کہ جب تلافی کا دروازہ کسی اور وجہ سے بند نہ ہو بلکہ کھلا ہوا ہو تو تین اکٹھی طلاقیں اسے بند کر دیتی ہیں؟

اسی جگہ آپ نے علامہ انور شاہؒ کی فیض الباری سے چند سطریں نقل کر کے یہ فرمایا کہ "موصوف کے اس جواب سے بہت سی متعلقہ احادیث کو صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔"

ہمیں افسوس ہے کہ یا تو آپ دوسروں کا کلام سمجھتے نہیں یا خدانخواستہ جان بوجھ کر سمجھنا نہیں چاہتے۔ جو حدیث خود آپ نے بخاری وغیرہ سے نقل کی اس میں یہ تو صراحتہً موجود ہے کہ لعان کے بعد عویمر نے یہ بھی انتظار نہ کیا کہ حضورؐ کیا حکم فرماتے ہیں اور ہاتھوں ہاتھ تین طلاقیں دے ڈالیں نیز آنجناب ہی لکھتے بھی ہیں کہ تمام مستند احادیث میں یہ اطلاع مشترک ہے کہ عویمر نے حضورؐ کے سامنے ایک ساتھ تین طلاقیں دی تھیں۔

گویا یہ سوال تو اب اٹھتا ہی نہیں کہ یہ تین طلاقیں مختلف وقتوں اور مختلف مجلسوں میں دی گئی ہوں۔ لہٰذا جب علامہ انور شاہؒ یہ تاویل کرتے ہیں کہ ممکن ہے عویمر نے متفرق طور پر تین دی ہوں تو اس کا واحد مطلب اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ تین الگ الگ فقروں میں دی ہوں۔ یعنی یوں نہ کہا ہو کہ تجھ پر تین طلاق بلکہ تین بار اس جملے کا اعادہ کیا ہو کہ "تجھ پر طلاق ہے۔" ـــ اور راوی نے اسی صورتِ حال کو یوں بیان کر دیا ہو کہ عویمر نے تین طلاقیں دیں۔

فرمائیے آپ کو اس سے کیا فائدہ حاصل ہوا۔ آپ تو کبھی مختلف مجلسوں کی شرط لگاتے ہیں کبھی طریق سنت یعنی ایک ایک ماہ بعد کی پابندی عائد کرتے ہیں حالانکہ علامہ موصوف کی اس تاویل کا بھی کوئی تعلق مختلف مجلسوں سے نہیں ہے۔

خود علامہ کشمیری کو اس تاویل سے کیا فائدہ پہنچا یہ ہم سے سنئے۔ معلوم ہی ہو چکا ہے کہ فقرے کو تین بار دہرانا کبھی محض تاکید کے لئے بھی ہوتا ہے اور نیت اگر ایک ہی کی ہو تو ایک کا فیصلہ دیا جا سکتا ہے۔ رکانہ کے قصے میں آپ نے دیکھا کہ طلاق بتہ دی گئی تھی۔ حضورؐ نے قسم لیکر نیت کی وضاحت چاہی اور وضاحت کے مطابق فیصلہ دیا۔ تو حضرت شاہ صاحبؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عین ممکن ہے عویمر نے "تین طلاق" کے الفاظ نہ کہے ہوں بلکہ لفظِ طلاق یا پورا فقرہ تین بار کہہ گئے ہوں۔ جوش میں تو تھے ہی۔ اس قیاس کی گنجائش موجود تھی کہ نیت تین کی نہ ہو بس دل کا بخار نکال رہے ہوں۔ لہٰذا اسی گنجائش کا لحاظ کر کے حضورؐ کچھ نہ بولے۔ اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ حضورؐ نے واقعی تین طلاق پر سکوت فرمایا اور اس طرح تین میں کراہت نہ رہی۔

معلوم ہے کہ سرخسی کی طرح علامہ انور شاہؒ بھی اسی کے قائل تھے کہ اکٹھی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں مگر دینے والا گناہگار ہوتا ہے۔ ان کی تقریر و تاویل اسی گناہ والے موقف سے متعلق تھی مگر آنجناب نے اس کا رخ پھیر کر اپنے

س غلط خیال کی طرف موڑ لیا کہ تین اکٹھی پڑتی ہی نہیں ہیں ہم نہیں سمجھتے کہ یہ تحقیق اور حق پرستی کی کونسی قسم ہے۔

سب سے اہم نکتہ جو اس حدیث میں موجود ہے اسے پ لوگ دیکھتے ہی نہیں۔ آپ تو بس اس این وآں میں گئے ہیں کہ لعان کے بعد عویمر اور ان کی بیوی میں بدائی ہونی ہی تھی لہذا تین طلاقوں سے کچھ حاصل نہ ہوا اور ن سے حجت نہیں پکڑنی چاہئے۔ لیکن یہ نہیں سوچتے کہ خر عویمر نے تین دیں ہی کیوں ؟

آپ حضرات کا خیال بلکہ دعویٰ تو یہ ہے کہ ایک وقت تین طلاقیں نہ صرف دورِ رسالت صلعم میں بلکہ دورِ سدیقی میں بھی ایک ہی ہوا کرتی تھیں۔ یہ واقعہ دورِ سالت ہی کا ہے۔ عویمر بھی اسی معاشرے میں رہ بس رہے جس میں آپ کا فرمانا ہے کہ ایک وقت میں بس ایک ہی طلاق پڑا کرتی تھی چاہے کتنی ہی دیدو۔ تو عویمر سے اور کہاں سے اس غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتے ہیں کہ تین اتیں ایک طلاق سے زیادہ اثر رکھتی ہیں۔ پھر کیا ان پر تی دورہ پڑا تھا کہ تین دے بیٹھے۔ دورے میں بھی صرف ہی باتیں ظاہر ہوا کرتی ہیں جو کبھی نہ کبھی تحت الشعور ں جاگزیں ہو گئیں ہوں۔ آخر یہ بات عویمر کے تحت شعور میں آئی کہاں سے کہ ایک کے بجائے تین کچھ زیادہ مفید زور دار رہیں گی ؟

حق یہ ہے کہ عویمر کا تین طلاقیں دینا بجائے خود اس ت کی دلیل ہے کہ ان کی دانست میں ان تینوں کا وقوع جانا تھا۔ انتہائی غصے اور خفگی کے عالم میں قدرتاً ہوں نے یہ چاہا کہ بیوی سے مکمل قطع تعلق کا اعلان کر دیں اس اعلان کے لئے تین طلاقوں کا عنوان اختیار فرمایا۔

ماع

اجماع کا عنوان دے کر ہمارے دوست نے بڑے زور سے دعویٰ کیا ہے کہ تین طلاق کے وقوع پر اجماع ئز نہیں۔ اجماع کا دعویٰ کرنے والے سہل انگار ہیں اجماع کا کوئی ثبوت فی الواقع موجود نہیں وغیرہ۔ خطامعاف۔ یہ دراصل عدل نہیں تحکم بول رہا ہے۔ آگے انشاء اللہ اجماع کی بحث میں ہم دکھائیں گے کہ ہمارے دوستوں کو پرواہ ہی نہیں کہ اصطلاحِ فن میں اجماع کسے کہتے ہیں اور اس مسئلہ پر اجماع کا انکار جس نے بھی کیا ہے اپنی جرأت بے جا کا ثبوت دیا ہے۔ یہاں ہم ایک اور نمونہ ایسا پیش کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلاف کی تحریروں کے ساتھ انصاف نہیں کیا جا رہا۔

بخاری میں ایک باب ہے، باب من اجاز الطلاق الثلاث (یا من جوز — اس کا تذکرہ پیچھے بھی آچکا ہے) اس کے بارے میں ہمارے دوست نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر اس کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

"اور ترجمۃ الباب میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سلف میں ایسے لوگ بھی ہیں جو تین طلاق کے وقوع کو جائز قرار نہیں دیتے۔"

ہمیں انکار نہیں کہ ابن حجر کا جو فقرہ نقل کیا گیا اس کا یہ ترجمہ درست ہے لیکن اہلِ علم فتح الباری کھول کر دیکھیں کیا آگے پیچھے کی عبارت پڑھ کر بھی کسی کو یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ ابن حجر کے نزدیک بخاری کے عنوانِ باب کی واقعی یہی تشریح ہے! موجودہ صورت میں ہر شخص ہمارے دوست کی تحریر سے یہی سمجھے گا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک سلف میں یعنی امام بخاری سے پہلے ایسے لوگ موجود رہے ہیں جن کا مسلک یہ ہو کہ ایک وقت کی تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں۔ اور ابن حجر بھی بخاری کے اس خیال سے متفق ہیں لیکن صحیح صورتِ حال کیا ہے یہ ہم سے سنئے۔ اہلِ علم فتح الباری جلد ۹ صفحہ ۳۱۵ (یا جدید ترین ایڈیشن میں جلد ۱۰) کھول لیں۔ ابن حجر یہی فقرہ لکھ کر جسے ہمارے دوست نے "تشریح" کی حیثیت سے نقل کر دیا ہے رقمطراز ہیں کہ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ امام بخاریؒ کا مطلب یہ ہو کہ سلف میں جو حضرات تین طلاقیں واقع کرنے کو ناجائز کہتے ہیں وہ اس معنی میں

ناجائز کہتے ہیں کہ چاہے ایک وقت میں دو چاہے طریقِ سنت سے ایک ایک ماہ بعد، دو ہر حال میں گناہ کی بات ہے۔ ایسا کہنے کے لئے ممکن ہے وہ اس حدیث سے حجت پکڑتے ہوں کہ حلال چیزوں میں سب سے نامرغوب چیز اللہ کے نزدیک طلاق ہے۔ لہٰذا ایک ہی طلاق جب قطع تعلق کو کافی ہوسکتی ہے تو کیوں ایک سے زائد دے کر بغیض چیز میں اضافہ کیا۔ ایک دے کر رجوع مت کرو مدت گذرنے پر قصہ ختم۔ چنانچہ بحثِ طلاق کے شروع ہی میں سندِ صحیح سے حدیث بیان ہوئی ہے کہ کوئی ایسا شخص عمر فاروق رضؓ کے سامنے آجاتا جس نے اکھٹی تین طلاقیں دی ہوں تو وہ اس کے کوڑے رسید کرتے۔

دیکھا آپ نے۔ ابن حجر نے اپنے تشریحی فقرے کا ایک ممکن مطلب تو یہ بتایا۔ اس سے وہ بات ہی بدل گئی جو ہمارے دوست کی مصلحت آمیز اختصار پسندی سے پیدا ہوئی تھی یعنی وقوعِ طلاق کو ناجائز قرار دینے کا یہ مطلب نہیں ہوا کہ تین طلاقیں واقع ہی نہیں ہوتیں۔ یہ مطلب کیسے ہوسکتا ہے جب کہ طلاقِ سنت کو بھی یہ حضرات ناجائز کہہ رہے ہیں۔ تین ماہ کی تین طلاقیں تو بلا اختلاف واقع ہو ہی جاتی ہیں۔ اگر یہ بھی ان کے نزدیک ناجائز ہیں تو اکھٹی تین بھی اسی مفہوم میں ناجائز ہوئیں کہ واقع تو ہوگئیں لیکن دینے والا گناہ گار ہوا۔ ابن حجر کی اس پہلی توجیہ کے لحاظ سے امام بخاریؒ کے عنوانِ باب کا مطلب یہ نہ ہوا کہ وہ واقع ہوجانے اور نہ ہو جانے کے اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

دوسری توجیہ ابن حجر نے یہ فرمائی کہ ممکن ہے وقوع کو ناجائز ماننے کا مطلب یہ ہو کہ تین اکھٹی طلاقیں دی جائیں تو ایک بھی نہیں پڑتی کیونکہ تین اکھٹی دینے کی ممانعت کی گئی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہی قول ہے شیعوں کا اور بعض اہلِ ظاہر کا۔ ان میں سے بعض تو یہاں تک کہہ گئے ہیں کہ حیض میں بھی طلاق نہیں پڑتی کیونکہ اس سے بھی منع کیا گیا ہے۔

بس۔ عنوانِ باب کی شرح ابن حجر نے ختم کردی۔ فرمایا جائے ان کے واضح فرمودہ دو ممکن احتمالات میں کونسا احتمال ہے جس سے ہمارے دوست کا مقالہ روشناس کرا رہا ہے۔ ہمارے دوست نہ تو پہلی بات کے قائل ہیں کہ تین طلاقِ سنۃ بھی ناجائز ہوں اور نہ پڑیں نہ دوسری کے قائل ہیں کہ تین دو تو ایک بھی نہ پڑے۔ پھر کیا ان کی نقل کا حاصل یہی نہیں ہوا کہ جو کچھ حقیقۃً ابن حجر نے کہا تھا اس کی تو ہوا تک قاری کو نہ ملی اور جو نہیں کہا تھا وہ ان کی قطع و برید نے باور کرادیا۔

اس کے بعد ہمارے دوست نے تقریباً سترہ سطریں ابن حجر کی اور نقل کی ہیں مگر انھیں بھی وہ نہیں سمجھے یا تجاہلِ عارفانہ سے کام لیا۔ ہم اس بات کو ثابت کریں تو پوری عربی عبارت نقل کرکے طویل گفتگو کرنی ہوگی لہٰذا نظر انداز کرکے بس اتنا ہی عرض کرتے ہیں کہ ہمارے دوست اگر تلاشِ حق کے تقاضوں کو سمجھتے تو اتنا ضرور کرتے کہ ابن حجر نے شیعوں کے استدلال کی وضاحت میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عوف اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابیوں کے جو نام گنوائے ہیں ان پر اپنے سوئے ہوئے دماغ کو جھنجوڑ کر جگاتے اور سوچتے کہ اگر واقعی یہ صحابی تین طلاق کے ایک ہونے کا فتویٰ دے چکے ہوں تو ساری امتِ محمدیہؐ اور جمہور فقہاء کیا بالکل ہی بددین اور عقل باختہ ہیں کہ اجماع کی رٹ لگائے جارہے ہیں۔ ابن حجر نے تو اس کتاب اور اس کے مصنف کا بھی نام دیدیا ہے جس میں ان صحابہ کی طرف اس مسلک اور فتوے کی نسبت کی گئی ہے۔ اگر ہمارے دوست اس کتاب (الوثائق) تک پہنچ جاتے تو انھیں معلوم ہوجاتا کہ یہ سب بے سند باتیں ہیں۔ واہی اور افسانوی۔

کلام فہمی کا ایک دلچسپ نمونہ

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ اکھٹی تین طلاقوں کا تین ہونا

اجماعی مسلک نہیں ہے بلکہ شروع ہی سے اس میں اختلاف چلا آ رہا ہے ہمارے دوست امام طحاوی کی ایک عبارت مع ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ ان کا دیا ہوا ترجمہ درج ذیل ہے:۔

"ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ مرد جب اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے تو عورت پر ایک ہی واقع ہوگی جب کہ وقت سنت میں یعنی اسوقت دی گئی ہو کہ وہ پاک ہو اور اس سے جماع نہ کیا گیا ہو، اور انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔"

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں:۔

"واضح رہے کہ امام طحاوی امام ابن تیمیہؒ سے بہت پہلے کے محدث ہیں۔ وہ امام بخاریؒ کے معاصر ہیں۔ گویا امام طحاوی کے زمانے تک بھی اس مسلک کے قائل اتنے لوگ تھے کہ انھیں قوم (گروہ) سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔"

اب ذرا ہمارے دوست غور کریں کہ کیا امام طحاویؒ نے مذکورہ عبارت میں کسی ایسے گروہ کا ذکر کیا ہے جو یہ کہتا ہو کہ اکھٹی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں ایک ہوتی ہیں یا ایسے گروہ کا ذکر کیا ہے جو تین کو ایک بھی اُس وقت مانتا ہے جب یہ طلاقیں اُس طہر کے زمانے میں دی گئی ہوں جس میں بیوی سے مجامعت نہ کی گئی ہو۔ گو یا حالتِ حیض میں یا اُس طہر میں جس میں مجامعت کی جا چکی ہو تین طلاقیں دی گئیں تو اس گروہ کے نزدیک ایک بھی نہ پڑے گی۔ فرمائیے کیا یہ مسلک اہل سنت کے کسی گروہ کا ہے یا شیعوں کے فرقہ امامیہ کا؟ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ حیض میں یا اُس طہر میں جس میں صحبت کر لی گئی ہو تین طلاقیں دی جائیں تو اہل سنت کا کوئی گروہ ——— نہ خود آں جناب یہ کہتے ہیں کہ ایک بھی نہیں پڑے گی۔ آپ کا اور جملہ مقالہ نگاروں کا مسلک یہ ہے کہ ایک پڑے گی۔ پھر اس میں کیا شبہ رہا کہ امام طحاویؒ جس گروہ کا مجمل ذکر کر رہے ہیں وہ فرقہ امامیہ ہے۔ اور جب اس میں شبہ نہ رہا تو طحاوی کی عبارت سے آپ کا یہ استدلال کیسے روا ہے کہ اس سے کسی ایسے گروہ اہل سنت کی نشاندہی ہو گئی جو تین کو تین نہیں مانتا۔ جہاں تک گروہوں کا تعلق ہے امام طحاویؒ سے بہت پہلے عین حضرت علیؓ کے دور میں ایسے بھی گروہ پائے جاتے تھے جو حضرت علیؓ کو نعوذ باللہ کافر کہتے تھے اور ایسے بھی گروہ پائے جاتے تھے جو اسکے برعکس حضرت علیؓ کو خلیفۂ اوّل قائم بالحق وغیرہ کہہ کر دعوے کرتے تھے کہ ابو بکرؓ و عمرؓ غاصب ہیں۔ انھوں نے حضرت علیؓ کی حق تلفی کر کے خلافت پر ظلماً قبضہ کر لیا۔ تو کیا ان گروہوں کے وجود کا حوالہ دے کر اب آپ ہم سے یہ بھی کہیں گے کہ حضرت علیؓ کا مسلمان ہونا اجماعی نہیں ہے اور ابوبکرؓ و عمرؓ کو خلفائے برحق ماننا بھی اجماعی نہیں ہے۔

گستاخی معاف۔ اگر سخن فہمی کا یہی عالم ہو تو کیا فائدہ اس سے کہ طحاوی یا ابن قیم یا ابن حجر کی طویل بحثوں میں سر مارا جائے۔ زیادہ بہتر ہوتا اگر ہمارے دوست وہ خلاصہ بحث ملاحظہ فرما لیتے جسے حافظ ابن حجرؒ نے خود ہی بالفاظِ ذیل حوالۂ قلم کر دیا ہے:۔

وايقاع الثلث للاجماع الذى انعقد فى عهد عمر على ذلك ولا يحفظ ان احدا فى عهده خالفه	تین اکھٹی طلاقوں کے وقوع پر حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں اجماع منعقد ہے اور کسی کو یاد نہیں کہ ان کے زمانے میں کسی فردِ واحد نے بھی اسکی مخالفت کی ہو۔

٭ ٭ ٭ ٭

چند فقروں کے بعد:۔

فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذ له والجمهور على عدم اعتبار من احدث الاختلاف بعد الاتفاق (فتح البارى ج ۹ ص ۲۹۹)	پس اس اجماع کے بعد اسکی مخالفت کرنے والا اجماع سے منحرف ہے اور جمہورِ امت کسی مسئلے پر پورا اتفاق واقع ہو جانے کے بعد ان لوگوں کا قطعاً اعتبار نہیں کرتے جو اب اس میں اختلاف کریں۔

٭ ٭ ٭ ٭

علامہ عینی شارح بخاریؒ بھی اسی کے قریب فرماتے ہیں:—

"جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ جب کسی نے بیوی کو تین طلاقیں دیں تو تین پڑ گئیں لیکن وہ گنا ہگار بھی ہوا اور جمہور علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ جس نے تین کے وقوع میں اختلاف کیا اس کا اختلاف شاذ ہے مخالف ہے اہلِ سنت کا۔ اس کا تعلق اہلِ بدعت سے ہے اور ایسے لوگوں سے ہے جنھیں اس بنا پر قابلِ التفات نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ اُس جماعت سے کٹ گئے ہیں جس کا قرآن وسنت کی تحریف پر متفق ہو جانا قابلِ فہم نہیں۔"

دسوقی نے ابن عبد البر سے بھی تین پڑ جانے پر اجماع نقل کیا ہے۔ (اوجز المسالک ج ۴ ص ۳۳۱)

خودرائی

ہمارے دوست آخر میں لکھتے ہیں :۔

"جہاں تک میرے نقطۂ نظر کا تعلق ہے آدمی تین طلاق دے یا ہزار، اس سے طلاقِ مغلظہ بائنہ نہیں پڑے گی صرف ایک طلاق پڑے گی خواہ وہ تین یا ہزار دینے کی نیت کرے یا اس کا مقصود صرف طلاق دینا ہو۔"

یعنی ان کے نزدیک ایک وقت میں تین طلاق پڑنا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ آئیے۔ ایک روایت اور دیکھیں تاکہ اندازہ کیا جا سکے کہ ہمارے دوست کے خیال کی علمی قدر و قیمت کیا ہے۔ مؤطا امام مالک میں امام مالکؒ صرف ایک واسطے سے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کا قول نقل کرتے ہیں :۔

مالک عن نافع عن ابن عمرؓ۔ امام مالک نے حضرت نافع سے اور حضرت نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا۔

کیا نقل کیا یہ سننے سے پہلے یہ گوش گذار کر لیجئے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک دنیا کی تمام سندوں میں یہ صحیح ترین سند ہے اور تمام اساتذہ و ماہرین اس سند کو اعلیٰ ترین سندوں کی صف میں رکھتے ہیں۔

كان يقول في الخلية والبرية انها تطليقات ثلث كل واحدة منهما۔

ابن عمر خلیۃ والبریۃ کے معاملہ میں فرماتے تھے کہ ان میں سے ہر ایک تین طلاقوں کے مرادف ہے۔

یعنی کسی شخص نے بیوی سے یوں کہا کہ میں تجھ سے بری ہوں یا بیزار ہوں یا بے تعلق ہوں تو اس طرح کا ہر لفظ تین طلاقیں ڈال دیتا ہے۔

بے شک یہ ابن عمرؓ کی ذاتی رائے ہے اس لئے اسے ماننا ضروری نہیں اور تاویل کے بغیر مانا بھی نہیں گیا ہے۔ لیکن اس سے یہ بہرحال ثابت ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک وقت میں تین طلاقیں پڑ جانا کوئی ایسی بات نہیں تھی جو نئی ہو اور دورِ رسالتؐ میں نہ پائی جاتی ہو۔ اب گویا بحث ان کی رائے کی نہیں بلکہ خبر کی ہے۔ خبر دینے میں تمام صحابہؓ بالاتفاق عادل مانے گئے ہیں۔ اگر ابن عمرؓ کے کلام کا بین السطور یہ خبر دے رہا ہے کہ دورِ رسالتؐ میں کچھ نہ کچھ شکلیں ایسی ضرور تھیں جن میں بیک وقت طلاقِ مغلظہ واقع ہو جاتی تھی تو ابن قیم اور ابن تیمیہ وغیرہ کے علم کلام کی وہ بنیاد ہی ختم ہو جاتی ہے جس پر وہ اپنے مسلک کی عمارت اٹھائے ہوئے ہیں۔ جو کچھ مولانا حامد علی نے کہا اس کا تو مطلب یہ ہے کہ تین طلاقیں کسی بھی طرح ایک وقت میں پڑ ہی نہیں سکتیں۔ یہ در اصل معارضہ ہے اُس خبر سے جو ابن عمرؓ دے رہے ہیں۔ صحابی کی خبر سے معارضہ اسے جھٹلانے کے مرادف ہے اور صحابی کو جھٹلانا علم الحدیث کے پورے ایوان کو زمین بوس کر دیتا ہے۔ یہ مجال کسی کی نہیں کہ مالک عن نافع عن ابن عمر کی اسناد میں نقص نکال سکے گویا ابن عمرؓ کے ارشاد کی صحتِ نقل شبہ سے بالاتر ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

ہمارے دوست نے ص ۱۴۹ پر علامہ عینی کی ایک عبارت عمدۃ القاری سے نقل کی ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام نخعیؒ بھی اکٹھی تین طلاقوں کو ایک مانتے تھے۔ ہم انھیں قصور وار نہیں کہیں گے لیکن یہ ضرور

کہیں گے کہ اگر وہ مطالعہ کو وسعت دیتے تو بہ آسانی اندازہ کر سکتے تھے کہ عمدۃ القاری میں طباعتی غلطی واقع ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یوں تھی والحجاج بن ارطاۃ النخعی۔ یعنی ابراہیم نخعی کا ذکر نہیں تھا بلکہ ارطاۃ نخعی کا ذکر تھا۔ معلوم نہیں کب کس طرح ارطاۃ کے بعد واو کا اضافہ ہو گیا اور بات یہ بن گئی کہ نخعی گویا مستقل شخص ہیں اور ارطاۃ دوسرے کوئی شخص۔

ہمارے دعوے کا ایک ثبوت تو اسی عمدۃ القاری کی جلد ۹ صے ۵۳ پر موجود ہے کہ علامہ عینی فرماتے ہیں۔

"تابعین کے جمہور علماء اور ان کے بعد کے جمہور علماء جن میں امام اوزاعیؒ۔ امام نخعیؒ۔ امام ثوریؒ۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب امام مالکؒ۔ امام شافعیؒ۔ اور ان کے اصحاب' امام احمدؒ اور ان کے اصحاب اور اسحٰقؒ اور ابو الثورؒ اور ابو عبیدہؒ اور دوسرے کثیر علماء شامل ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ جس نے بیوی کو تین طلاقیں دیں واقع ہو جائیں گی البتہ وہ گناہگار بھی ہوگا۔"

دیکھ لیجئے کیا اس میں امام نخعیؒ کا نام موجود نہیں۔

دوسرا ثبوت مصنف عبدالرزاق ہے جس میں امام نخعی کا مذہب تین واقع ہو جانے کا بیان کیا گیا ہے۔

مزید ثبوت فقہ حنفی کی وہ بے شمار کتابیں ہیں جن میں یہی تصریح محفوظ و موجود ہے۔ اندازہ کر لیجئے کس طرح غلط فہمیاں پھیلتی اور پھیلائی جاتی ہیں۔[1]

بنیادی بات

اتنا تو اندازہ بہرحال قارئین کر چکے کہ مقالہ نگاروں کے دلائل کا کیا حال ہے اور یہ دلائل چونکہ اکثر و بیشتر ابن قیم ہی سے مستعار لئے ہوئے ہیں اس لئے خود ابن قیم کے موقف کے ضعف و قوت کا بھی کچھ نہ کچھ اندازہ ہو ہی گیا۔ اصل بات جو اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے یہ ہے کہ جمہور امت کے پاس تو اپنے مسلک کے لئے سات آٹھ ایسی حدیثیں ہیں جن میں سے بعض صحیح اور بعض حسن ہیں۔ علاوہ ازیں بہت سے صحابیوں کے واضح فتاویٰ ہیں جن کے خلاف کسی ایک بھی صحابی کا فتویٰ نہیں۔ مزید یہ کہ چاروں معروف و مقبول ائمہ کا اتفاقِ رائے ہے اور تابعین اور تبع تابعین کے بے شمار فتوے ہیں۔

مگر فریق ثانی کے پاس صرف دو روایتیں ہیں اور چند ایسے لوگوں کے نام جن کا کوئی مقابلہ صحابہؓ سے تو کیا ائمہ و مجتہدین سے بھی نہیں ہے۔ ان دو روایتوں کا حال یہ ہے کہ انھیں اگر بلا بحث و نظر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مفہوم کے اعتبار سے یہ ان کے موقف کی تائید نہیں کرتیں بلکہ جمہور امت کے حق میں بھی ان سے استدلال ممکن ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ فنی اعتبار سے ان روایتوں کا جو حال ہے اس کی وضاحت و تنقیح بڑے بڑے ماہرین فن کر چکے ہیں اور اس کی روشنی میں ان سے استدلال صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو یہ طے کر چکے ہوں کہ ہم دوسروں کی بات نہیں سنیں گے بس اپنی کہے جائیں گے۔ ہم پچھلے صفحات میں ان پر خاصی گفتگو کر آئے ہیں۔ مقالات کی حد تک تو یہ گفتگو کسی اضافے کی محتاج نہیں لیکن علم و تحقیق کا تقاضا ہے کہ کچھ ضروری معلومات طالبانِ حق کے آگے اور بھی آجائیں۔

حدیثِ رکانہ کا وہ متن جو مسند احمد میں آیا ہے اور جسے محترم مولانا اکبر آبادی نے نقل کیا ہے ظاہراً دلیل قوی ہے اس بات کی کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں حضورؐ نے ایک ہی شمار کی تھیں مگر ہم واضح کر آئے کہ یہ متن ماہرینِ فن کے نزدیک درست نہیں بلکہ وہ دوسرا متن درست ہے جسے دوسرے بہت سے محدثین نقل کرتے ہیں۔ اور یہ بھی اشارہ کر آئے کہ خود امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ ورق اُلٹ کر ایک بار پھر اُس مقام پر نظر ڈال لی جائے۔ اب ہم مزید تنقیحات حوالۂ قلم کرتے ہیں

---

[1] محمد بن حسن کی کتاب الآثار میں امام نخعی کا صریح فتویٰ موجود ہے کہ اعتبار طلاق میں زبان کا ہے نیت کا نہیں۔

تاکہ بعض ان باتوں کا بھی جواب ہو جائے جو ابن قیم کے مضامین میں موجود ہیں اور فریقِ ثانی وقتاً فوقتاً ان سے کمک حاصل کرتا رہتا ہے۔

مسند احمد

عام قارئین کے لئے بات الجھن کی ہوگی کہ جب امام احمدؒ خود اس حدیث کو درست نہیں سمجھتے تھے تو آخر اپنی مسند میں اسے درج کیوں کیا۔ اس کا جواب وہ غور سے سنیں۔

مسند احمد ایک ایسی کتاب ہے جو تنہا امام احمدؒ کی مکمل کردہ نہیں بلکہ وہ اس کے اوراق غیر مرتب اور غیر مہذب شکل میں چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو گئے تھے۔ ان کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ نے اس میں کچھ اضافے کئے اور ان کے بعد ان کے شاگرد ابوبکر القطیعی نے۔ ترتیب و تہذیب بھی ان ہی حضرات کی رہینِ منت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ اپنی منہاج السنۃ میں وضاحت کرتے ہیں کہ مسند احمد میں امام صاحبؒ کی اپنی جمع کردہ جتنی روایات ہیں وہ بھی سب کی سب ان کے نزدیک قابلِ احتجاج اور صحیح و قوی نہیں ہیں کیونکہ انھوں نے جو کچھ التزام کیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایسے کسی راوی کی روایت نہ لیں جو جھوٹ بولنے میں مشہور ہو۔ باقی ہر طرح کے راوی انھوں نے قبول کر لئے ہیں خواہ وہ کتنے ہی ضعیف ہوں۔ وہ ہر وہ روایت نقل کر دیتے ہیں جو ان کے زمانے میں اہلِ علم کے درمیان چل رہی ہو (اجوبۂ فاضلہ بحوالہ منہاج السنۃ) چنانچہ اساتذۂ فن میں کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ مسند احمد صرف صحیح احادیث کا مجموعہ ہے بلکہ خاصی مقدار میں ضعیف احادیث کا وجود اس میں مسلّم ہے صحیح مسلم کے شہرۂ آفاق شارح اور استادِ فن امام نوویؒ اسی لئے تنبیہ کرتے ہیں کہ احتجاج و استدلال میں مسند احمد کا درجہ ابوداؤد، ترمذی اور نسائی جیسا بھی نہیں (ملاحظہ ہو تدریب الراوی صفحہ ۱۵۶) محتاط اندازہ یہ ہے کہ ضعیف احادیث کی تعداد مسند احمد میں آٹھ سو سے کم نہیں ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حضرت امام احمدؒ کو آخر عمر میں اپنے جمع کردہ مواد کی تہذیب تنقیح اور ترتیب کا موقع ملتا تو وہ خود بھی نہ جانے کتنا حذف و اضافہ کرتے کسی بھی تصنیف کے لئے ایک مصنف عرصۂ دراز تک جو مواد اکٹھا کرتا رہتا ہے وہ سب کا سب ایسا نہیں ہوتا جسپر جمع کرتے وقت بہت زیادہ غور و فکر کیا گیا ہو۔ غور و فکر بعد میں ہوتا ہے جب اسے تصنیفی شکل دی جاتی ہے یہ واقعہ جب مسلّمات میں سے ہے کہ امام احمدؒ طلاقِ مجموع کے وقوع کا وہی مسلک رکھتے تھے جو جمہور امت کا ہے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اگر مسند احمد کے مواد کی ترتیب و تدوین کا موقعہ انھیں مل جاتا تو اس میں یہ رکانہ والی روایت نظر نہ آتی۔ ورق الٹ کر دیکھئے۔ مولانا شمس پیرزادہ اور مولانا حامد علی کے مقالات سے ہم امام احمدؒ کی یہ رائے نقل کر آئے ہیں کہ "حدیثِ رکانہ کوئی چیز نہیں۔" اس رائے کو ابن قیم ہی نے اغاثۃ اللہفان میں ذکر کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جو حضرات اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں وہ امام احمدؒ پر بھی ظلم ہی ڈھاتے ہیں۔

تنقیح

حدیثِ رکانہ کا بغلی عنوان دے کر اس پر اتنی گفتگو ہم پیچھے کر آئے ہیں جتنی اُس مقام کے لئے کافی تھی لیکن اس حدیث پر مولانا پیرزادہ نے بھی اور مولانا حامد علی نے بھی ابن قیم کے حوالے سے کچھ باتیں کہی ہیں۔ یہ باتیں علمی اعتبار سے کیا پایہ رکھتی ہیں اور خود ابنِ قیم نے اس مقام پر کیا غلطیاں کی ہیں اس کی کچھ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ بحث کو سمجھنے کے لئے درج ذیل تفصیلات تازہ کر لی جائیں۔

رکانہ ایک صحابی ہیں جو اپنی بیوی کو طلاق دیتے ہیں پھر حضورؐ رجعت کی اجازت مرحمت فرما دیتے ہیں۔ اس واقعہ کو متعدد حضرات نقل کرتے ہیں اور نقل در نقل ہوتا

ب امام احمدؒ، بخاری، ابوداؤد، اور دیگر محدثین تک پہنچا ہے۔ ر تمام راویوں نے ایک ہی بات نقل کی ہوتی تو صاف معلوم ہو جاتا کہ رکانہ نے کتنی طلاقیں دی تھیں اور کس رح کن الفاظ میں دی تھیں۔ لیکن متعدد راوی متعدد لفاظ اور مختلف مضمون نقل کرتے ہیں اس لئے یہ بات بحث طلب بن جاتی ہے کہ واقعتہً کتنی طلاقیں اور کن لفظوں میں ی تھیں جنھیں حضورؐ نے طلاقِ رجعی مان لیا۔

ذیلاً یہ مختلف روایتیں پچھلے اوراق میں گذر چکی ہیں ر سہولتِ فہم کے لئے یہاں بھی انھیں دہرا لیجئے۔

(۱) ایک روایت مسند احمدؒ کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ق رکانۃ طلق امراتہ ثلثاً (رکانہ نے بیوی کو ن طلاقیں دی تھیں) اور یہ بھی وضاحت ہے کہ ایک ی مجلس میں دیں۔

(۲) دوسری وہ روایت ہے جسے ابن جریج کے حوالے سے بوداؤد نے نقل کیا ہے اور اس میں تین ہی طلاقوں کا ذکر ہے لیکن اس میں طلاق دینے والا بجائے رکانہ کے ان کے باپ بد یزید کو بتایا گیا ہے۔ گویا رکانہ کی ماں کو رکانہ کے پ نے طلاق دی تھی۔ پھر مطلقہ یعنی رکانہ کی ماں حضورؐ کی مت میں فریاد لے کر آئیں اور حضورؐ نے عبد یزید کو کم دیا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لو۔

(۳) تیسری روایت وہ ہے جسے ابوداؤد نے اس دوسری روایت کے بعد ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ طلاق دینے والے رکانہ کے باپ نہیں خود رکانہ تھے اور انھوں نے تین طلاقیں نہیں بلکہ طلاقِ بتہ دی تھی۔ یہیں ابوداؤد یہ بھی تنبیہ کر گئے ہیں کہ قابلِ اعتماد یہی بتہ والی روایت ہے کیوں کہ اسے رکانہ کے گھر والوں نے روایت کیا ہے جو باہر والوں سے زیادہ بہتر جان سکتے تھے کہ گھر کے اندر کیا واقعہ کس طرح پیش آیا۔

بتہ کی تفصیل و تشریح کے لئے قارئین ایک بار پھر پچھلے اوراق اُلٹ کر دیکھ لیں۔ یہی بتہ والی روایت حدیث کی چھ سات کتابوں میں نقل ہوئی ہے اور صاحبِ مشکوٰۃ ہی نے اسے چار کتابوں کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

اب ہم اس پر دو رُخ سے بحث کریں گے:۔

ایک یہ کہ امام بخاریؒ اور حافظ منذریؒ اور چند معدودے چند حضرات نے اس حدیث کے مضطرب ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان سے چوک ہوئی ہے۔ حدیث مضطرب نہیں ہے[۱]۔

دوسرے یہ کہ اگر مضطرب مان بھی لیں تو اس کا حاصل وہ نہیں ہوگا جو حافظ ابن قیم نے سمجھا اور ان کی تقلید میں بعض اور حضرات سمجھ رہے ہیں یعنی یہ کہ بتہ والی روایت تو ردّی کی ٹوکری میں ڈال دو اور ثلث والی روایت سے حجت پکڑنے لگو۔ اس کے برخلاف حاصل یہ ہوگا کہ اس واقعے کی تمام روایتیں ایک طرف رکھ دی جائیں گی اور کوئی بھی ان سے استدلال نہیں کر سکے گا۔

پہلا رُخ

حدیث مضطرب کی تعریف مختصراً یہ ہے کہ ایک ہی واقعے یا حکم کے بارے میں متعدد راویوں سے ایسا ہی مختلف مضمون نقل ہوا ہو جیسا یہ رکانہ کے واقعے میں نقل ہوا ہے اور کوئی معقول وجہِ ترجیح ایسی موجود نہ ہو کہ ان میں سے کوئی ایک روایت صحیح قرار دے کر باقی کو ضعیف قرار دے دیا جائے۔ اگر ایسی وجہ ترجیح موجود ہوگی تو اضطراب ختم ہو جائے گا اور راجح روایت کو لے کر مرجوح روایات کو شاذ و منکر کے خانے میں رکھ دیا جائے گا۔

نیز یہ نکتہ بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ اضطراب کبھی سندوں میں ہوتا ہے کبھی متنوں میں۔ اساتذہ مثلاً

---

۱ یہاں کوئی صاحب ناک منھ نہ بنائیں کہ لیجئے میاں عامر بھی بخاریؒ منذری جیسے اساطین کی فنی خطائیں پکڑنے لگے۔ عامر صرف ناقل ہے گرفت کرنے والے تو اصلاً وہ اساطین ہیں جو فن میں ان بزرگوں سے کم نہیں ہیں۔ عامر کو آپ جاہلِ مطلق بھی کہہ لیں تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

علامہ ابن حجر جیسے حضرات وضاحت کرتے ہیں کہ سندوں کے اضطراب کی تشخیص تو یقیناً محدثین ہی کا منصب ہے کہ وہ سندوں کی لطیف خامیوں اور علتوں کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں لیکن متون کے اضطراب کی تشخیص فقہاء و مجتہدین کا منصب ہے کہ معانی و مطالب کے میدان کی شہسواری وہی کرتے ہیں۔

اس نکتے سے کوئی کتنا ہی جلے مگر بہر حال یہ ایک حقیقت ہے جس کا تلخ گھونٹ غیر مقلد حضرات کو گلے سے اتارنا ہی پڑے گا۔ تاہم وہ پیشانی پر شکن نہ ڈالیں ہم طریق محدثین کو بھی اپنی بحث میں ملحوظ رکھیں گے۔ واللہ المعین۔

مسند احمد والی روایت

اس روایت کی سند یہ ہے کہ ابن اسحاق، داؤد بن الحصین سے اور داؤد بن الحصین، عکرمہ سے روایت کرتے ہیں۔

ابن اسحاق کا حال یہ ہے کہ اسماء الرجال کی کوئی بھی کتاب اٹھا کر دیکھ لیجئے اس میں ان کا ترجمہ کافی طویل ملے گا اور پتا چلے گا کہ ایک طرف انھیں قابل اعتماد ماننے والے بہت ہیں تو دوسری طرف انھیں ساقط الاعتبار ماننے والے بھی بہت ہیں۔ امام مالکؒ جیسا شخص ان کے بارے میں کہتا ہے کہ ابن اسحاق دجالوں میں کا ایک دجال ہے۔ اگر میں حجر اسود اور باب الکعبہ کے درمیان کھڑا ہو کر حلف کروں کہ وہ پرلے سرے کا جھوٹا دجال ہے تو میرا حلف جھوٹا نہ ہوگا۔ غرض ان کی شخصیت شدید متکلم فیہ بن گئی ہے اور حاصل کے طور پر اہل علم کے متعدد گروہ بن گئے ہیں۔ ایک وہ جو انھیں ثقہ سمجھتا ہے۔ دوسرا وہ جو انھیں صرف تاریخی واقعات کے بیان میں لائق اعتماد مانتا ہے مگر حدیث کے بارے میں نہیں۔ تیسرا وہ جو ان کی روایتوں کو صحیح تو مانتا ہے مگر حجت پکڑنے کے قابل نہیں سمجھتا جب تک کہ کوئی اور متابع اور شاہد موجود نہ ہو۔ امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ان پر اس وقت بھی اعتبار ہوگا جب کہ ان کی روایت کا کوئی شاہد و متابع موجود نہ ہو لیکن اس وقت نہیں ہوگا جب ان کی روایت کے خلاف کوئی روایت موجود ہو۔ یہ سب حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جمع کر دیا ہے۔

اس سے اندازہ کر لیجئے کہ مسند احمد والی روایت خود امام احمدؒ کے معیار سے ساقط الاعتبار ہو گئی۔ اس روایت میں محمد بن اسحاق تین طلاقوں اور مجلس واحدہ کی بات کرتے ہیں جب کہ دوسری روایات بتہ کی موجود ہیں، اور مجلس کا ان میں مطلق ذکر نہیں۔ نیز ان سے ثابت ہو گیا ہے کہ طلاق ایک ہی دی گئی تھی نہ کہ تین۔

بہر حال یہ تو ماننا پڑے گا کہ جب ابن اسحاق کی ثقاہت پر اتفاق نہیں ہے تو ان کی روایات سب کے لئے حجت نہیں ہو سکتیں حالانکہ زیر بحث مسئلہ میں ایسی ہی حدیثوں سے استدلال منصفانہ ہو سکتا ہے جن پر جمہور امت بھروسا کر سکیں۔

دوسرے راوی داؤد الحصین کے بارے میں ہم نقل ہی کر آئے ہیں کہ امام بخاریؒ کے استاد مدینی اور بعض دیگر اساتذہ نے تنبیہ کی ہے کہ جب یہ عکرمہ سے روایت کریں تو ہوشیار رہنا۔ آنکھیں بند کر کے اعتماد نہ کر لینا۔ زیر بحث روایت میں آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ داؤد، عکرمہ سے روایت کر رہے ہیں۔

مزید یہ کہ ہر سلیم الطبع غور کرے طلاق گھر کے اندر دی گئی۔ اس روایت کے راویوں میں کوئی نہیں جو رکانہ کے اہل بیت میں ہو۔ انھوں نے جو کچھ نقل کیا ہے ادھر ادھر سے سن کر نقل کیا ہے۔ اگر خود رکانہ کے گھر والے صحیح صحیح واقعہ بیان نہ کرتے تب تو یہ تسلیم کیا جا سکتا تھا کہ ان گھر کے باہر والوں کو بھی ٹھیک ہی بات پہنچ گئی ہو گی لیکن گھر والوں کی تصریح جب سامنے آگئی تو پھر کیا گنجائش رہی کہ اسے نظر انداز کیا جائے اور اس بیان کو درست سمجھا جائے جو اس سے مختلف ہو۔

اِن وجوہ سے یہ مسند احمد والی روایت ذرا بھی لائقِ اعتناء نہیں ہے اور اسی لئے خود امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

ابن جُریج والی روایت

اسے ہم نمبر ۲ پر بیان کر آئے۔ اس میں ایک کمزوری تو یہی ہے جس کی ابوداؤد نے نشاندہی کی ہے کہ روایت کرنے والے اہلِ خانہ نہیں۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ بجائے رکانہ کے ان کے باپ عبدیزید کو صاحبِ واقعہ بنا دیا گیا ہے حالانکہ عبدیزید نے اسلام کا زمانہ ہی نہیں پایا اور جملہ روایات وضاحت کرتی ہیں کہ واقعہ رکانہ کا ہے۔ کلبی اور کا تیسری خرابی یہ ہے کہ ابن جریج کسی متعین راوی کا نام نہیں لیتے بلکہ یوں فرماتے ہیں کہ مجھے بعض بنی ابی رافع نے خبر دی۔

ان نمایاں خامیوں کی بنا پر یہ روایت کسی بھی درجے میں لائقِ اعتبار نہ رہی۔ حتیٰ کہ امام ابن قیمؒ بھی اسے کم سے کم ضعیف تو مانتے ہی ہیں۔ رہا وہ علم کلام جسے ابن قیمؒ سے مولانا حامد علی نے نقل کیا ہے تو وہ بھی بے نتیجہ ہی ہے۔ ذرا غور فرمائیے۔ ابوداؤد یہ کہتے ہیں کہ بتہ والی روایت ثلث والی روایت سے زیادہ صحیح ہے تو ابن قیمؒ اس پر یہ فرماتے ہیں کہ حدیثیں دونوں ضعیف ہیں۔ ابوداؤد اگر ایک کو دوسری کے مقابلے میں زیادہ صحیح کہہ رہے ہیں تو ان کا منشاء یہ نہیں کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے بلکہ منشاء یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسری ضعیف سے کچھ کم ضعیف ہے۔

چلئے مان لیا لیکن جب دوسرے قوی دلائل سے ثابت ہو رہا ہے کہ بتہ والی روایت صحیح ہے اور باقی سب غلط تو پھر اس نکتہ سنجی سے کیا ملا۔

دو صریح غلطیاں جو یہاں امام قیمؒ نے کی ہیں انھیں بھی دیکھ لیجئے۔ مولانا حامد علی ان غلطیوں کا ادراک و احساس کئے بغیر بڑے شوق سے ابن قیمؒ کا استدلال نقل کر گئے اور یہ سمجھا کہ اس سے انھیں تقویت پہنچی حالانکہ بات کچھ اور ہے۔ ہم براہِ راست اغاثۃ اللہفان سے نقل کرنے کے بجائے مولانا حامد علی کے مقالے ہی سے وہی اُردو ترجمہ نقل کر کے گفتگو کریں گے جو مولانا نے ابن قیمؒ کی عبارت کا کیا ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں:۔

> "ابوداؤد نے حدیث ابن جریج پر حدیث البتہ کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ انھوں نے ابن جریج کی حدیث کو ایسی سند سے روایت کیا ہے جس میں ایک مجہول راوی ہے۔"

حیرت ہوتی ہے کہ ابن قیمؒ کے آگے ابوداؤد کھلی ہوئی ہے اور امام ابوداؤدؒ نے جو وجہ ترجیح بیان کی ہے وہ بھی ان کے سامنے ہے لیکن وہ اسے نظر انداز کر کے اپنی طرف سے ایک وجہ امام ابوداؤدؒ کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اور اس کی بنیاد پر عمارت اٹھاتے چلے جاتے ہیں۔ اللہ ان کے مراتبِ اُخروی میں اضافہ فرمائے وہ تو جا چکے۔ ان کے علم کلام کو آنکھیں بند کر کے نقل کرنے والے حضرات ذرا ابوداؤدؒ میں وجہ ترجیح پر نظر ڈالیں۔ امام ابوداؤدؒ نے یہ ارشاد فرمایا:

> "البتہ والی روایت ثلث والی روایت کے مقابلہ میں اس لئے قوی ہے کہ کسی شخص کا بیٹا اور اس کے گھر والے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ صحیح طور پر جان سکتے ہیں کہ طلاق کیسے کن لفظوں میں دی گئی (لانھم ولد الرجل واھلہ اعلم بہ)۔"

گویا ابوداؤد یہ نہیں کہہ رہے ہیں کہ چونکہ ابن جریج نے ایک مجہول راوی سے روایت کیا ہے اس لئے انکی روایت ساقط الاعتبار ہے بلکہ یوں کہہ رہے ہیں کہ گھر کے اندرونی واقعات اہلِ خانہ ہی زیادہ صحیح جان سکتے ہیں۔ کیا ان دونوں باتوں کا فرق کچھ اتنا دقیق ہے کہ ابن قیم جیسے ذکی بھی نہ سمجھ سکے ہوں؟ معمولی عقل و فہم کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ اگر ابن جریج بجائے کسی مجہول اور نامعلوم الاسم آدمی سے روایت کرنے کے معروف اور معلوم الاسم آدمی سے روایت کرتے ___ مثلاً یوں کہتے کہ مجھ سے طلحہ

نے بیان کیا تب بھی ابوداؤد کا استدلال اپنی جگہ قائم رہتا۔ روایت کو مرجوح قرار دینے کی وجہ راوی کا مجہول ہونا نہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ اہلِ خانہ میں سے نہیں ہے کون صاحبِ انصاف ہے جو گھریلو نوعیت کے واقعات میں اس وجہِ ترجیح کو غلط قرار دے سکے۔ ابن قیمؒ پر چونکہ اپنی قائم کردہ رائے کو صحیح ثابت کرنے کا جذباتی غلبہ ہوگیا تھا اس لئے انھوں نے ابوداؤد کی اصل وجہِ ترجیح کو نظر انداز کر دیا۔ اسے نظر انداز کرنے کا فائدہ یہ ہوا کہ اب وہ نہایت اطمینان سے یہ فرما رہے ہیں کہ جو روایت مسند احمد میں محمد اسحاق کی سند سے آئی ہے اس سے ابوداؤد نے کوئی تعرض نہیں کیا نہ اپنی کتاب میں اسے بیان کیا۔ وہی ان دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح ہے۔ ابنِ قیمؒ کا مطلب یہ ہے کہ دیکھ لو اس مسند احمد والی روایت میں تو کوئی راوی مجہول نہیں۔ اور امام ابوداؤدؒ چونکہ راوی کی مجہولیت ہی کی بنا پر ابن جریج والی روایت کو مرجوح قرار دے رہے تھے لہٰذا ان کے نقطۂ نظر سے بھی یہ روایت زیادہ قوی ہے۔ حالانکہ ہم کہتے ہیں ابوداؤد کا اس روایت سے تعرض نہ کرنا اور اسے اپنی کتاب میں نہ لینا صاف طور پر اس لئے ہے کہ جو وجہ ناقابلِ اعتماد ہونے کی انھوں نے ابن جریج والی روایت کے لئے بیان کی وہی یہاں بھی موجود ہے۔ یہاں بھی واقعہ بیان کرنے والے گھر سے باہر کے لوگ ہیں اہلِ خانہ نہیں ہیں۔ جب اہلِ خانہ کی بیان کردہ قابلِ اطمینان روایت مل گئی تو اب کیوں ابوداؤد ان روایتوں کو قابلِ التفات سمجھیں جو غیر اہلِ خانہ نے بیان کیں اور ان کی سند میں محمد بن اسحاق جیسے متکلم فیہ راوی بھی موجود ہیں۔

بات بڑی اہم ہے اس لئے ایک بار اسے ہم فنی زبان میں بھی دہرائیں گے۔

امام ابوداؤد ابن جریج کی روایت کو معلول قرار دیتے ہیں۔ علت یہ بیان فرماتے ہیں کہ اس میں گھر سے باہر کے لوگوں نے جو واقعے کے وقت مقامِ واقعہ پر موجود نہیں تھے ایک ایسا بیان دیا ہے جو واقعے کے وقت موجود گھر والوں کے بیان سے مختلف ہے۔ اعتبار ان کا نہیں کیا جاسکتا جب کہ واقعہ گھریلو نوعیت کا ہے معتبر گھر والے ہی ٹھیریں گے جو یہ بیان کرتے ہیں کہ رکانہ نے طلاقِ بتّہ دی تھی۔

یہ علّت روایت کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے لئے کافی معقول تھی۔ ابن قیمؒ اسے رد نہیں کر سکے۔ اب مشکل یہ تھی کہ یہ علت تو مسند احمد والی روایت میں بھی پائی جا رہی ہے۔ وہ بھی امام ابوداؤد کے بجا اعتراض کے مطابق معلول ہی ہے۔ اس مشکل کا حل خدا جانے کس طرح انھوں نے یہ نکالا کہ ابوداؤد کی طرف اُس بات کی نسبت کر دی جو انھوں نے کہیں بھی نہیں کہی۔ یعنی یہ کہ ابوداؤد ابن جریج کی روایت کو اس لئے معلول قرار دے رہے ہیں کہ اسمیں ایک مجہول راوی ہے۔ اس غلط انتساب کے بعد ابن قیمؒ کو یہ کہنے کا موقعہ مل گیا کہ مسند احمد والی روایت ابوداؤد کی دونوں روایتوں سے قوی ہے کیونکہ اس میں تو کوئی مجہول راوی ہے ہی نہیں۔ نیز انھیں یہ بھی کہنے کا موقع مل گیا کہ دیکھئے امام ابوداؤد اس مسند احمد والی روایت سے تعرض نہیں کرتے یعنی اسے وہ بھی معلول قرار نہیں دیتے۔ اب اہلِ علم انصاف فرمائیں کیا یہ منطق قابلِ تسلیم ہو سکتی ہے۔ کیا مسند احمد والی روایت بھی ابوداؤد کے نزدیک معلول قرار نہیں پاتی جب کہ صریحاً اس میں بھی وہی علت پائی جا رہی ہے جو ابن جریج والی روایت میں پائی جا رہی تھی یعنی راوی کا اہلِ بیت میں سے نہ ہونا؟

ابن قیمؒ نے یہیں ایک اور بھی خطا کھائی۔ یہ خطا مولانا حامد علی کی نقل کردہ عبارت ہی میں موجود ہے مسند احمد والی روایت کی کمزوری ابن قیم کے علم میں تھی جس کا اعتراف بھی کہیں کہیں دبے الفاظ میں وہ کر گئے ہیں مثلاً اسی جگہ انھوں نے یہ تو کہہ دیا کہ مسند احمد کی روایت ابوداؤد کی دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح ہے لیکن یہ

دعویٰ نہیں کر سکے کہ وہ فی نفسہٖ اصطلاحِ فن کے اعتبار سے بھی "صحیح" ہے۔ ابوداؤد کی دونوں روایتوں کو وہ ضعیف کہہ رہے ہیں اور یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ابوداؤد نے جب ان میں سے ایک روایت کو نسبتاً اصح (زیادہ صحیح) کہا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے اس پر صحیح کا حکم لگایا بس اتنا ثابت ہوا کہ دوسری ضعیف روایت کے مقابلے میں یہ کچھ کم ضعیف ہے۔ تو اسی جگہ ابن قیم کے قول کا بھی مطلب یہ نکلا کہ مسند احمد والی روایت میں ان دونوں روایتوں سے کم ضعف ہے۔ یہ نہیں نکلا کہ اس میں ضعف ہے ہی نہیں۔

بہرحال مسند احمد والی روایت کی کمزوری وہ جانتے تھے اسی لئے اس کی ضرورت محسوس کر رہے تھے کہ اسکی تائید میں کوئی متابع اور شاہد لائیں۔ معلوم ہے کہ شاہد مل جانے سے ضعیف روایت کو تقویت پہنچ جاتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے نہایت اطمینان سے کہدیا کہ ابن جریج کی روایت مسند احمد والی روایت کے لئے شاہد ہے۔

حالانکہ ہم سے کہیں زیادہ انھیں اس فنی قاعدے کا علم رہا ہوگا کہ شاہد کچھ نہ کچھ جاندار ہونا چاہیئے ورنہ وہ قطعاً بے کار ہوگا۔ ایک ضعیف روایت کو اس سے بڑھ کر ضعیف روایت تقویت نہیں پہنچا سکتی۔ لیکن یہ جانتے ہوئے بھی انھوں نے ابن جریج والی اس روایت کو بطور شاہد پیش کر دیا جو عقل اور نقل دونوں اعتبار سے ساقط الاعتبار ہے اور ابن قیم بھی کسی طرح اسے جاندار ثابت نہیں کر سکے ہیں۔ یہ کم و بیش ایسا ہی ہوا جیسے کسی بیمار کو سہارے سے چلانے کے لئے ایک مفلوج آدمی پیش کر دیا جائے جو خود بھی چلنے سے معذور ہو' یا ایسا ہوا جیسے ایک مشتبہ ملزم کی صفائی میں اس سے بڑھ چڑھ کر مشتبہ گواہ بلا لیا جائے۔

ابن جریج کی روایت تو دوسری مذکورہ وجوہ کے علاوہ مجرد اس ایک وجہ سے بھی ساقط الاعتبار ہے کہ اس میں واقعۂ طلاق کو رکانہ اور ان کی بیوی کے بجائے ان کے ماں باپ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے حالانکہ ہم بتا چکے ہیں رکانہ کے باپ عبد یزید کو اسلام کا زمانہ نہیں ملا

ابن قیم کا مزید سہو

اور دیکھئے۔ ابن قیم اغاثۃ اللھفان میں تو یہ ... ہیں:۔

"ہمارے بڑے بڑے شیوخ جو عللِ حدیث سے باخبر تھے جیسے امام احمدؒ اور بخاریؒ اور ابو عبیدہؒ وغیرہم انھوں نے حدیثِ بتہ کو ضعیف ٹھیرایا ہے۔"

اور زاد المعاد میں یہ فرماتے ہیں:۔

"ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہے کیونکہ کسی روایت میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں کسی میں کہا جاتا ہے کہ ایک دی کسی میں کہا جاتا ہے کہ طلاقِ بتہ دی۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں۔"

اہلِ نظر کے لئے اُس تضاد کو سمجھنا مشکل نہیں جو ابنِ قیم کے ان دونوں بیانوں میں پایا جا رہا ہے۔ پہلے بیان۔ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام احمدؒ اور بخاری وغیرہ نے حا... رکانہ میں نہیں بلکہ صرف بتہ والی روایت میں کوئی علت اور خامی پائی ہے جس کی بنا پر وہ ضعیف ہو گئی دوسرا بیان واضح کر رہا ہے کہ ان بزرگوں نے مجر... والی روایت میں کوئی علت تشخیص نہیں کی بلکہ رکانہ ک... بیان کرنے والی تمام روایات کے ایک دوسرے سے ... ہونے کی بنا پر یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ حدیثِ رکانہ مض... ہے اور مضطرب ضعیف ہی ہوتی ہے۔ پہلے بیان کا حا... یہ نکلتا تھا کہ صرف بتہ والی روایت کو ضعیف قرار د... ایک طرف ڈال دیا جائے اور مسند احمد والی اور جریج ... روایات کو قبول کر لیا جائے جن کے نتیجے میں یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے تین اکٹھی طلاقوں کو ایک ... دیا تھا۔ اور دوسرے بیان کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جتنی روایتیں رکانہ کا واقعہ بیان کر رہی ہیں ان سب کو ... پر رکھ دیا جائے اور کوئی بھی ان سے استدلال نہ کر...

بات کچھ پیچیدہ نہیں۔ امام ابن قیم ہی کی نقل کے مطابق جب امام احمد یہ کہتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ کے تمام طُرق (جن جن سندوں سے یہ روایت آئی ہے وہ سب سندیں) ضعیف ہیں تو کیا اس کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس طریقے (سند) سے یہ مسند احمد میں روایت ہوئی ہے وہ بھی ضعیف ہے۔ اور ابن قیم ہی کی تصریح کے مطابق جب امام بخاریؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ اختلاف بیانی کی وجہ سے مضطرب ہے تو کیا اس کا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے کہ نہ مسند احمد والی روایت کا اعتبار نہ ابوداؤد والی روایتوں کا۔ مولانا حامد علی جیسا آدمی اگر اندازِ سادہ لوحی یہ سمجھ لے کہ اضطراب کے نتیجے میں فقط بتہ والی روایت بے کار ہوتی ہے مسند احمد والی نہیں تو قابلِ معافی ہے لیکن ابن قیم یا دوسرا کوئی صاحبِ فن استاد بھی ایسا سمجھے تو اس پر حیرت کرنی ہوگی۔ اضطراب اگر امام احمد ابخاری وغیرہ نے بتہ والی روایت کی سند یا متن میں بتایا ہوتا تب تو الگ بات تھی لیکن ایسا ہرگز نہیں۔ ترمذی موجود ہے اٹھا کر دیکھ لی جائے نہ تو اس روایت میں فی ذاتہٖ کسی قسم کا اضطراب ہے، نہ بخاری اور احمد وغیرہ سے ایسی کوئی بات منسوب ہے۔ ایسا اگر ہوتا تو پھر ان بزرگوں کو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہے۔ حدیثِ رکانہ کو مضطرب قرار دینا قطعی طور پر معنی ہی یہ رکھتا ہے کہ امام احمدؒ و بخاریؒ وغیرہ کے نزدیک رکانہ کا واقعہ بیان کرنے والی جملہ روایات میں ایسی کوئی وجہِ ترجیح موجود نہ تھی جس کی بنا پر ایک کو دوسری پر فوقیت دی جائے۔ اگر موجود ہوتی تو اضطراب کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ راجح روایت قبول کر لی جاتی اور باقی روایات کو منکر و شاذ کے خانے میں رکھ دیا جاتا۔ جب وجہِ ترجیح نہ مل سکی اور مضمون میں اختلاف ہے تو انھیں کہنا پڑا کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہے۔ اس سے جہاں یہ ثابت ہوا کہ ابن قیم جو مسند احمد والی روایت کو ابوداؤد کی بتہ والی روایت کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور فائق قرار دے رہے ہیں ان کا یہ فعل خود امام احمد اور بخاری وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے۔ وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ جو دعویٰ انھوں نے اغاثۃ اللہفان میں فرمایا تھا سراسر باطل ہے۔ ان کے اور ہمارے شیوخ و اساتذہ امام احمدؒ اور بخاریؒ وغیرہ حدیثِ بتہ کو ضعیف نہیں ٹھیرا رہے ہیں بلکہ واقعۂ رکانہ بیان کرنے والی تمام روایات کو اضطرابِ مضمون کے باعث ضعیف ٹھیرا رہے ہیں۔ ورق اُلٹ کر نظر ڈالئے۔ امام بخاریؒ نے جب یہ کہا کہ "کسی روایت میں تو تین طلاقوں کا ذکر کیا جاتا ہے" تو صاف طور پر ان کا اشارہ مسند احمد والی ہی روایت کی طرف تھا کیونکہ اسی میں ہے کہ "رکانہ نے بیوی کو تین طلاقیں دیں" اور ابن جریج والی روایت کی طرف بھی تھا کیونکہ اس میں بھی تین ہی کا ذکر ہے۔ لہٰذا بلا ریب ثابت ہو گیا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک یہ روایات بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ اگر ان کے نزدیک یہ سند کے اعتبار سے قابلِ اعتماد ہوتیں اور بتہ والی روایت کی سند میں کوئی خامی ہوتی پھر تو فن کے معروف اصول کے مطابق بتہ والی روایت کو ساقط الاعتبار قرار دے کر وہ یہ کہتے کہ مذکورہ دونوں روایات صحیح ہیں۔ اضطراب کا پھر جھگڑا ہی کیا تھا۔ اضطراب کا وجود ہی اس پر منحصر ہے کہ امام بخاریؒ و امام احمدؒ کے نزدیک بتہ والی روایت بھی سنداً اتنی ہی مضبوط ہو جتنی دوسری متقابل روایتیں۔

ہمارے بھولے دوست مولانا حامد علی ابن قیم کی خوشہ چینی کرتے ہوئے لکھ تو جاتے ہیں:-

> "امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے حدیثِ بتہ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا وہ مضطرب ہے کیونکہ اس میں کبھی ثلاثاً آتا ہے اور کبھی واحدۃً۔ حافظ منذریؒ بھی اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے۔" (صفحہ ۱۲۵)

لیکن ذرا نہیں سمجھتے کہ وہ کتنی مضحکہ خیز بات لکھ گئے۔ حدیثِ بتہ اور حدیثِ رکانہ کا فرق ہمارے

ست کے دماغ سے محو ہو گیا۔ وہ اب سمجھ لیں کہ حدیثِ
ہ تو اس خاص روایت کا نام ہے جس میں رکانہ کے
روالوں نے یہ بیان کیا ہے کہ رکانہ نے طلاقِ بتّہ
ی تھی۔ اور حدیث رکانہ کا لفظ جب محدثین بولتے
ں تو ان کا روئے سخن کسی ایک روایت کی طرف نہیں
تا بلکہ اُن تمام روایات کی طرف ہوتا ہے جن میں
انہ کا قصہ بیان میں ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام
اریؒ سے سوال حدیثِ رکانہ کے بارے میں کیا تھا
ریثِ بتّہ کے بارے میں نہیں۔ امام بخاریؒ کا جواب
اس پر ناطق ہے۔ کیا سر کی آنکھوں سے نظر نہیں
رہا ہے کہ حدیثِ بتّہ میں تو فقط ایک ہی بات کہی گئی
ہے کہ رکانہ نے طلاقِ بتّہ دی۔ جب بخاریؒ یہ فرماتے
ہ کہ "اس میں کبھی ثلاثاً آتا ہے کبھی واحدۃً" تو
اہتہً معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کے ارشاد کا تعلق حدیث
سے نہیں حدیث رکانہ سے ہے۔ حدیث رکانہ یعنی
قعۂ رکانہ بیان کرنے والی متعدد روایات ہی میں
اختلافِ بیان پایا جا رہا ہے اور اسی اختلاف کا
م فن میں "اضطراب" ہے۔

اسی طرح جب حافظ منذریؒ سند اور متن کے
طراب کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا روئے سخن حدیثِ بتّہ
طرف نہیں حدیثِ رکانہ کی طرف ہوتا ہے۔ حدیثِ
کی سند بھی اور متن بھی دونوں چیزیں موجود ہیں خورد
ن لگا کر دیکھ لیجئے اس میں کہیں اضطراب کا نام ونشان
ا ہے۔ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام بخاریؒ کی طرح
فظ منذریؒ کا بھی یہی مقصود ہے کہ واقعہ رکانہ بیان
رنے والی جتنی روایات آئی ہیں ان کی سند میں اور
ن میں اضطراب اور ٹکراؤ واقع ہو رہا ہے۔ اس
ضح ترین صورتِ واقعہ کی موجودگی میں بھی اگر ہمارے
لانا حامد علی یہ نہ سمجھ سکے کہ بخاری سے ان کے شاگرد
مذی کا سوال حدیثِ بتّہ کے بارے میں نہیں حدیث
انہ کے بارے میں تھا تو بتائیے اس سادہ لوحی کا کسی
کے پاس کیا علاج ہے۔ حد ہے جب وہ یہ الفاظ حوالۂ
قلم کرتے ہیں :-

"وہ (امام ترمذیؒ) (امام بخاریؒ کے علاوہ امام احمدؒ
کے حوالے سے بھی فرماتے ہیں کہ انّ طرقہٗ ضعیفۃ"
(اس کی سب سندیں ضعیف ہیں)

اس وقت بھی ادراک نہیں کرتے کہ میں کیا کہہ رہا
ہوں۔ حدیثِ بتّہ تو واقعۂ رکانہ کا محض ایک طریق
ہے۔ جب امام احمدؒ نے یہ کہا کہ اس کے تمام طرق
ضعیف ہیں تو بداہتہً اس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیث
رکانہ یعنی قصۂ رکانہ جن جن طریقوں (سندوں) سے
نقل ہوا ہے وہ سب ضعیف ہیں۔ اس میں خود مسند احمد
والا طریقہ بھی آگیا اور ابن جریج والا بھی۔ پھر منقولہ
عبارت پر ایک نظر ڈال کر دیکھئے "بھی" کا لفظ صاف
ظاہر کر رہا ہے کہ خود حامد علی صاحب کے نزدیک بھی امام
ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے جو کچھ نقل فرمایا وہی امام احمدؒ
سے بھی نقل فرمایا۔ تو نتیجہ اس کے سوا کیا نکلا کہ امام احمدؒ
کی طرح امام بخاریؒ نے بھی حدیثِ رکانہ کے تمام ہی طرق
کو اضطرابِ مضمون کے باعث ضعیف کہا تھا نہ کہ صرف
حدیثِ بتّہ والے طریق کو۔

سخن شناس نئی دلبرے خطا اینجاست

خلاصۂ بحث

یہاں تک کی بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام بخاریؒ
ہوں امام احمدؒ ہوں حافظ منذریؒ ہوں کسی بھی استادِ فن
نے حدیثِ رکانہ کو سندوں کے اعتبار سے ضعیف قرار نہیں
دیا۔ خصوصاً بتّہ والی روایت کی سند میں تو اُس معمولی
کلام کے علاوہ کوئی کلام ہی نہیں جس کا شافی جواب ہم
شروع میں دے آئے ہیں۔ ان حضرات نے صرف اضطراب
کا حکم اختلافِ مضمون کے اعتبار سے لگایا۔ اب ہم ایک
بات تو یہ کہیں گے کہ اضطراب فی الحقیقت ہے ہی نہیں
اصولِ فن کے اعتبار سے اضطراب صرف اس صورت

میں مسلک ہوتا ہے جب تمام روایات میں معنوی مطابقت پیدا نہ کی جا سکے۔ یہاں فقہائے کرام نے مطابقت پیدا کی ہے اور جیسا کہ ہم ذکر کر آئے متن (مضمونِ حدیث) کا میدان فقہاء کا ہے محدثین کا نہیں۔ فقہاء کہتے ہیں کہ رکانہ نے طلاقِ بتہ دی تھی۔ یعنی یا تو یوں کہا تھا کہ تجھ پر طلاقِ بتہ یا "طلاق طلاق طلاق" تین بار کہہ گئے تھے۔ دونوں ہی صورتیں ایسی ہیں جنھیں کوئی بھی ناقل بہ ایں طور بیان کر سکتا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں۔ چنانچہ مسند احمد والی روایت ہو یا ابن جریج والی۔ اس میں اگر راوی نے یہ کہا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں تو اسے جھٹلانے کے بجائے یہ تاویل کرنا بالکل آسان ہے کہ واقعے کو اس نے سطحی انداز میں بیان کر دیا۔ سطحی اعتبار سے تو بہرحال رکانہ نے تین ہی طلاقیں دی تھیں کیونکہ لفظِ بتہ بھی طلاقِ ثلث ہی کے لئے مستعمل تھا لہٰذا راوی نے کوئی غلط بیانی نہیں کی۔ البتہ رکانہ اور رسول اللہ ﷺ کی گفتگو سے چونکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ رکانہ نے صریح تین طلاقیں نہیں دی بلکہ ان میں ابہام تھا اور ابہام کی صورت میں نیت اور ارادے کی تحقیق قرینِ قیاس ہے لہٰذا جب رکانہ نے قسم کھائی کہ میں نے ایک کی نیت کی تھی اور حضور ﷺ نے دوبارہ بھی قسم دلا کر اس کی تصدیق کر لی تو ثابت ہو گیا کہ صورۃً اور ظاہراً تین نظر آنے والی طلاقیں حقیقت میں تین نہیں تھیں بلکہ ایک ہی تھی۔ لہٰذا رجوع کی اجازت ایک طلاق پر ملی تین پر نہیں ملی۔

یہ ہے فقہاء کی کوشش تطبیق جس کے بعد کسی روایت کو ردّی کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن اگر اس تطبیق کو کوئی پسند نہ کرے تو ہم عرض کریں گے کہ مسند احمد والی روایت تو اس لئے ساقط الاعتبار ہے کہ ایک تو خود امام احمد اس کے خلاف مذہب رکھتے ہیں۔ دوسرے وہ اسے خود ہی ضعیف بھی قرار دے رہے ہیں۔ تیسرے اس میں محمد بن اسحاق ہیں جن کی ثقاہت پر اتفاق نہیں۔ چوتھے اس میں داؤد ابن الحصین عکرمہ سے روایت کر رہے ہیں اور اس طریق کو بعض اساتذہ نے مخدوش بتایا ہے۔ پانچویں اس میں گھر سے باہر کے لوگ عین گھریلو واقعے کی روایت اس طرح بیان کر رہے ہیں جو صاحبِ واقعہ کے بیٹے اور اہل خانہ کے بیان سے مختلف ہے۔ اس خامی کو امام ابوداؤدؒ جیسے ماہرِ فن نے علت قرار دیا ہے لہٰذا یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ کسی عامر جیسے نالائق کی دماغی اُپج ہے۔

اور ابن جریج والی روایت کے ساقط الاعتبار ہونے کی بھی ایک وجہ تو یہی آخری وجہ ہے جس کی امام ابوداؤد نے نشاندہی بھی کر دی ہے دوسری وہ وجوہ ہیں جن کا ہم پیچھے ذکر کر آئے۔ لہٰذا وہ دونوں روایتیں ساقط الاعتبار ہوئیں جن کی بنا پر یہ گمان کیا جا رہا تھا کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہے۔ مضطرب کہاں رہی جب میدان میں اکیلی بتہ والی روایت باقی رہ گئی۔ اس کی نہ سند میں کوئی اضطراب ہے نہ متن میں۔ اور جیسا کہ ہم شروع میں تفصیل پیش کر آئے اس کی صحت پر مُہرِ تصدیق متعدد اربابِ فن لگا چکے ہیں حتیٰ کہ علامہ شوکانی تک اعتراف کر گئے ہیں کہ قصۂ رکانہ میں پایۂ ثبوت کو پہنچنے والی روایت یہی بتہ والی روایت ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ امام بخاریؒ یا حافظ منذریؒ وغیرہ کا دعوۂ اضطراب صحیح نہیں کیونکہ اختلاف پیدا کرنے والی روایات فن کی کسوٹی پر کھوٹی نکل گئیں اور واحد مضمون والی روایت قوی دلائل سے ترجیح پا گئی۔

بصورتِ تسلیم

اب فرض کیجئے ہم مانے لیتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہی ہے لیکن ابن قیم اور ان کے مقلدین کا یہ تصور کر لینا قطعاً بے بنیاد ہے کہ امام بخاریؒ وغیرہ نے صرف بتہ والی روایت پر اضطراب کا حکم لگایا۔ ہم ابھی ثابت کر آئے ہیں کہ ان کا روئے سخن رکانہ کا واقعہ بیان کرنے والی تمام روایات کی طرف تھا تنہا حدیثِ بتہ کی طرف نہیں۔ اور ہر شخص کھلی آنکھوں سے خود بھی دیکھ سکتا ہے کہ حدیثِ بتہ کے متن یا سند میں اضطراب کی پرچھائیں بھی نہیں۔ پھر

ہ اس کے سوا کیا حاصل ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے
اصرار کرنے والے واقعۂ رکانہ کی جملہ روایات کو رد کی
ں جن سے نہ وہ دلیل پکڑ سکتے ہیں نہ ہم۔ یہ انتہائی غیر عالمانہ
غیر سنجیدہ بات ہے کہ امام بخاریؒ کا روئے سخن متعین
جانے کے بعد بھی کوئی شخص یہ کٹ حجتی کرے کہ بتہ والی
ایت تو بیکار ہوگئی اور مسند احمد والی یا ابن جریج والی
ع سلامت ہے۔ یہ لغویات ناواقفانِ فن اور نافہموں
کہنے کی ہے۔ اہلِ فن کے لئے اس کی لغویت ظاہر و باہر ہے۔

درتہ

قدرتاً سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ابن قیمؒ جیسے علامہ
باوجود اخلاصِ نیت کے ایسی موٹی غلطیاں کیسے کیں۔
کا جواب ان لوگوں کے لئے مشکل نہیں جو انسانی
ات پر کچھ نظر رکھتے ہیں۔
مشہور مثل ہے ڈوبتے کو تنکے کا سہارا۔ ایک ذی فہم
ں جب دریا سے باہر کھڑا ہو تو وہ یقین کے ساتھ کہہ
اہے کہ طوفان میں گھرے ہوئے کسی آدمی کو بالشت بھر
ی ڈوبنے سے نہیں بچا سکتی لیکن یہی ذی فہم اگر طوفان
پنس جائے اور اس وقت گز بھر کے فاصلے پر اسے
ت بھر کی ٹہنی نظر آئے تو وہ فطرتاً اس کی طرف سہارے
لئے لپکے گا۔ اِس وقت اس کی پہلی والی فہم جبلّت
بع ہو جائے گی۔
ابن قیم زیرِ بحث مسئلہ میں تقریباً اسی تمثیل کا مصداق
۔ انھوں نے کسی وجہ سے یہ رائے پسند فرمالی ہے کہ
اکھٹی طلاقیں تین نہیں ہونی چاہئیں۔ اب وہ
ہیں کہ جمہورِ امت کی رائے اس کے خلاف ہے
ن کے پاس اپنی رائے کے حق میں بہت سی حدیثیں
متعدد صحابہؓ کے فتوے موجود ہیں۔ اس کے برعکس
یم کے پاس اپنی رائے کے حق میں کسی صحابی کا فتویٰ
۔ صرف دو حدیثیں ہیں جو کسی نہ کسی طرح ان کا سہارا
ہیں۔ ایک طاؤس کی روایت کردہ ابن عباسؓ

والی اور ایک حدیثِ رکانہ۔ حدیثِ رکانہ میں مشکل یہ پیش آگئی ہے کہ اس کے مختلف طُرق میں ایک طریقہ (وہی بتہ والا) جمہور کے حق میں جا رہا ہے البتہ دو طریقے (ایک مسند احمد والا اور ایک ابن جریج والا) ان کے حق میں کام آسکتا ہے۔ اب قدرتی بات ہے کہ وہ ایک طرف یہ کوشش کریں گے کہ جمہورِ امت والی روایات کو یا تو ضعیف ثابت کر دیں یا ان کے معانی کو اپنے مفید مطلب بنائیں۔ دوسری طرف یہ کوشش کریں گے کہ ان کے حق میں جانے والی مذکورہ دونوں حدیثیں زیادہ سے زیادہ قوی مان لی جائیں۔ ان دوگونہ کوششوں میں ان کا اخلاص اپنی جگہ باقی ہے اور کارفرمائی صرف نفسیات کی ہو رہی ہے۔ وہ سوچتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اپنی صحیح میں حدیثِ بتہ والے طریقے کو پسند فرمایا۔ اب امام ترمذیؒ اگر اپنے استاد بخاریؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ حدیث رکانہ میں اضطراب ہے تو عین ممکن ہے کہ حدیثِ رکانہ سے بخاری کی مراد یہی حدیثِ بتہ ہو اور اسی کو انھوں نے مضطرب یا ضعیف اس بنا پر کہا ہو کہ اس میں ان کے نزدیک کچھ راوی مجہول الحال ہیں۔ لہٰذا بخاری کے ریمارک کا مطلب یہ نہیں کہ حدیثِ رکانہ کے تمام طرق ضعیف ہیں بلکہ یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ صرف بتہ والا طریق ضعیف ہے لہٰذا اس سے تو گلو خلاصی ہوئی۔ رہا مسند احمد والا یا ابن جریج والا طریق تو ان دونوں کی تضعیف بخاریؒ نے نہیں کی لہٰذا وہ اپنی جگہ ثابت و سالم اور ان سے ہی پسندیدہ موقف کو سہارا مل رہا ہے۔

یہ گویا ڈوبتے نے تنکے کا سہارا لیا اور اس وقت منطق، فن، درایت سب نے جبلّی نفسیات کے آگے ہتھیا ڈال دیئے اور ابن قیم یہ تک بھول گئے کہ میں خود زاد المعاد میں وہ فقرہ لکھ آیا ہوں جس سے قطعی طور پر ثابت ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیثِ بتہ کی تضعیف نہیں کی تھی بلکہ واقعۂ رکانہ بیان کرنے والی تمام ہی روایات کی تضعیف کی تھی جن میں مسند احمد کی اور

ابن جریج کی روایات بھی شامل ہیں۔

نیز ایک اور بات بھی ان کی بصیرت سے اوجھل ہوگئی۔ یہ کہ حدیث بتہ کی سند میں مجہول راوی ہیں ہی کہاں۔ اگر ابوداؤد نے ایک مقام پر ازراہِ اختصار یہ کہدیا ہے کہ صاحبِ واقعہ رکانہ کا بیٹا اور ان کے اہلِ خانہ واقعہ کو زیادہ صحیح جان سکتے ہیں تو اسی جگہ کچھ فصل سے انھوں نے وہ روایت بھی تو نقل کر دی ہے جس میں کوئی راوی اصطلاحاً مجہول نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ابوداؤد شریف۔ اس میں مدارِ روایت امام شافعیؒ پر ہے کیا کوئی یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کو بخاری نے مجہول و ضعیف کہا ہوگا۔ امام شافعیؒ اپنے چچا محمد بن علی بن شافع سے یہ روایت کرتے ہیں۔ ان بزرگ کی توثیق اگر کتبِ فن میں نہ ملے تب بھی کیا یہ بات کافی نہیں کہ امام شافعیؒ جیسا ناقدِ فن ان پر اعتماد کر رہا ہے لیکن تہذیب میں تو ابن حجر نے تشریح بھی کر دی ہے کہ امام شافعیؒ اپنے ان چچا کو ثقہ قرار دیتے ہیں۔ یہ چچا عبید اللہ بن علی سے روایت کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں بھی بذل المجہود میں الخلاصہ کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ ان کی توثیق کرتے ہیں۔ ان عبید اللہ نے روایت لی ہے نافع بن عجیر سے جنھیں ابنِ حبان نے ثقات (قابلِ اعتماد) لوگوں میں درج کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ وہ صحابہ میں سے ہیں (جیسا کہ ابن حجر کی تہذیب میں موجود ہے)

اب بتائیے مجہول راوی کونسا رہا۔ پھر متابع یعنی اس روایت کی ہمنوائی کرنے والے ایک زبیر بن سعید بھی موجود ہیں جو اگرچہ متکلم فیہ ہیں مگر اس درجے میں یقیناً ہیں کہ بطور متابع پیش کئے جا سکیں۔

اور ایک اور بات بھی یاد کر لی جائیے۔ ہم پیچھے ابن جریج والی روایت کے سلسلے میں ابن قیم ہی کا ارشاد ان کی زاد المعاد سے نقل کر آئے ہیں کہ جب کوئی امام ثقہ کسی مجہول سے روایت کرے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس مجہول کو قابلِ اعتبار قرار دے رہا ہے الّا یہ کہ کوئی جرح اس مجہول کے خلاف موجود ہو۔ تو کیا خود ابن قیم ہی کے نقطۂ نظر سے یہ بات شافی کافی نہیں کہ فلاں شخص سے امام شافعیؒ جیسا ثقہ روایت کر رہا ہے۔ اور کوئی جرح اس فلاں کے خلاف اربابِ فن سے منقول نہیں ہے۔

غرض یہ کہ ابن قیمؒ نے —— اللہ ان کے مراتبِ عُلیا کو اور بڑھائے فکر و استدلال کی ایک خاص سمت میں بہتے ہوئے یہ سب نظر انداز کر دیا۔ اور یہ بھی نظر انداز کر دیا کہ ان کے امامِ مذہب امام احمدؒ تک حدیث رکانہ کے تمام ہی طریقوں کو اپنے مسند احمد والے طریقے سمیت ضعیف بتا رہے ہیں اور یہ بھی نظر انداز کر دیا کہ جس ابوجریج والی روایت کو وہ بہت پسند کر رہے ہیں اس میں صاحبِ واقعہ رکانہ نہیں رکانہ کا باپ ہے۔ تحقیق تو کر لیتے کہ یہ باپ ہے کون۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر انھیں یہ علم ہو جاتا کہ اس باپ نے تو اسلام کا زمانہ ہی نہیں پایا تو اس روایت کو وہ سینے سے نہ لگاتے مگر تحقیق کی ضرورت نفسیاتی کیفیت نے محسوس نہیں ہونے دی۔ کیوں تحقیق کی جائے جبکہ بحالتِ موجودہ یہ روایت کچھ سہارا دے رہی ہے۔ خدا شاہد ہے ابن قیم کے اخلاص و دیانت میں ہمیں شبہ نہیں مگر اس میں بھی ہمیں شبہ نہیں کہ وہ غیر معصوم تھے اور غیر معصوم بارہا نفسیات کے زیرِ اثر ایسے اقوال و افعال کا مرتکب ہو جاتا ہے جو ظاہراً اخلاص کے خلاف نظر آتے ہیں مگر فی الواقع اس کی نیت میں فساد نہیں ہوتا۔ بھول چوک بھی انسان کی قدرتی کمزوری ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ اغاثۃ اللہفان لکھتے وقت وہ بعض ان فقروں کو فراموش کر گئے ہیں جو زاد المعاد میں حوالۂ قلم کر چکے تھے۔ ایسی بھول چوک انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہے جو قابلِ معافی ہے۔ اللہ ہم سب کی خطاؤں کو معاف فرمائے۔

ابن قیّم کی ایک شدید لغزش

جی تو یہ چاہتا تھا کہ امام ابن قیم نے اس مسئلہ میں جتنا

کچھ بھی زور باندھا ہے اس کی سطر سطر کا تجزیہ کر دیا جائے تاکہ جو حضرات اس مسئلے میں ان پر تکیہ کئے بیٹھے ہیں انھیں ادراک ہو جائے کہ جمہورِ امت کے مقابلہ میں ابن قیم کی ذہانت اور قابلیت سبقت نہیں لے جاسکی بلکہ روشنیِ طبع کہیں کہیں تو ان کے لئے زنجیرِ پا بن گئی ہے۔

مگر کتنے قارئین ہیں جو اِس دقیق و بسیط علمی بحث کا تحمل کر سکیں گے اس لئے اب ایک دو نمونوں پر بات ختم کرنی ہو گی۔

ابن قیم کی جس غلطی کو ہم شدید تصور کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حالتِ حیض میں طلاق پڑتی ہی نہیں۔ یہ شیعوں کے ایک فرقہ کا مسلک ہے۔ حالتِ حیض میں طلاق واقع ہونے پر اتنی قوی روایات گواہ ہیں کہ تعجب ہوتا ہے ابن قیم پر جو مجرد ایک قیاسی منطق پر بھروسہ کر کے ساری ہی روایات کی صریح البطلان تاویلیں کرتے چلے گئے ہیں۔

مثلاً ملاحظہ فرمایا جائے۔ بخاری میں متعدد سندوں سے یہ واقعہ بیان ہوا ہے کہ ابن عمرؓ نے بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دیدی۔ ان کے والد حضرت عمرؓ نے یہ واقعہ رسول اللہؐ سے بیان کیا۔ رسول اللہؐ نے فرمایا ابن عمرؓ کو چاہیئے کہ رجوع کرلے (لیراجعھا)

اس حدیث کی صحت سے انکار تو ممکن نہیں تھا مگر ابن قیم کی ذہانت ایک اور نکتہ نکال کر لائی۔ یہ کہ رسول اللہؐ کی مراد "رجوع" سے اصطلاحی رجوع نہیں بلکہ وہ ارشاد یہ فرما رہے ہیں کہ ابن عمرؓ بیوی سے حسبِ سابق تعلق قائم رکھیں۔ (انّ الرّجعة فی کلامه لیس بالمعنی المعروف بل المراد ھٰھنا ھو المراد الحسّی الی الحالة التی کان علیھا اولاً ـــــ یہ ہے ابن قیم کی تاویل)

اب ذرا سوچیئے۔ طلاق و رجعت تو اصطلاحی الفاظ ہیں۔ زن و شوہر کے معاملہ میں "طلاق" نام ہے قطعِ نکاح کا اور "رجعت" نام ہے واقع شدہ طلاق کو لوٹا لینے کا۔ لوٹانے کے بعد بھی یہ طلاق شمار ہوتی ہے یہ بھی طے ہے۔

حضورؐ نے جب لیراجعھا فرمایا تو سوائے اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی دی ہوئی طلاق واقع ہو چکی اب اسے لوٹا لیا جائے کیونکہ وہ ایک ہی ہے اور ایک کو لوٹا لینے کی اجازت ہے۔ "رجعت" کو اس کے معروف اور اصطلاحی معنی سے ہٹا کر اگر اس طرح کی تاویلات کا جواز تسلیم کر لیا جائے جس کا نمونہ یہاں ابن قیم کی نکتہ سنجی نے پیش کیا تب تو لفظِ طلاق کے ساتھ بھی یہ سلوک بہ اطمینان کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا انتِ طالقٌ۔ مفتی نے فتویٰ دیا کہ طلاق پڑ گئی۔ شوہر کہتا ہے کہ میں نے در اصل طلاق نہیں دی تھی بلکہ صورت یہ تھی کہ بیوی اپنے میکے پردیس جا رہی تھی۔ مجھے اس کا ملال تھا۔ میں نے فرطِ ملال میں یہ کہا کہ تو مجھ سے جدا ہو رہی ہے (طلق اور طلاق کے لغوی معنی چھوٹنے اور جدا ہونے کے آتے ہیں۔ طالق کے معنی ہوئے "جدا ہونے والی") میں نے یہ تو کہا نہیں تھا کہ "تو میرے نکاح سے جدا ہوئی"۔ میرا مقصود وہ حسّی جدائی تھی جو بیوی کے میکے جانے کی وجہ سے واقع ہونے والی تھی۔

فرمایئے اس میں اور ابن قیم کی منطق میں کیا فرق ہے؟ تسلیم کہ رجوع اور رجعت کے لغوی معنی وہ بھی ہوتے ہیں جو انھوں نے لے لئے مگر یہ بھی مسلّم کہ ط۔ل۔ق تین حرفوں پر مشتمل لفظ طلق بھی لغۃً مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے متعدد ابواب الگ الگ مطالب کے نکلتے ہیں۔ اگر زن و شوہر کے قضیے میں لفظِ طلاق کو اس کے معروف، متعین اور اصطلاحی مفہوم سے ہٹانا جائز نہیں ہے تو رجوع اور رجعت کو ہٹانا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ لغت کو اصطلاح پر قاضی بنا کر ابن قیم کی طبّاعی نے جو کارنامہ انجام دیا اس سے اندازہ کر لیجئے کہ اپنی پسندیدہ آراء کی حمایت میں وہ کہاں تک جا پہنچے ہیں۔

دوسرا نمونہ:۔ انھوں نے ایک عقلی اصول وضع کیا ہے کہ جن اُمور سے اللہ نے روکا ہے اگر وہ غیر حسّی اُمور ہیں تو وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوتے اگر

واقع گئے [illegible] اصول کے تحت ان کا ارشاد ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دینے کو منع کیا گیا اور طلاق امرِ غیر حسّی ہے لہٰذا وہ واقع ہی نہیں ہو گی اگر کسی نے حیض میں دی۔

اس اصول کو چلئے بلا بحث مان لیا مگر اس کا تو تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں تو ایک بھی واقع نہ ہو لیکن ابن قیم ایک واقع مانتے ہیں — آخر کیوں ؟ یہاں بھی تو فاعل نے فعلِ ممنوع کا ارتکاب کیا پھر تین میں سے ایک کیسے پڑ گئی ؟

اگر کہا جائے کہ ایک وقت میں ایک کی اجازت چونکہ دی گئی ہے اس لئے اسے پڑ ہی جانا چاہیئے تو ہم کہیں گے کہ جو فعل فی نفسہٖ باطل ہو اس کا کوئی بھی جزو واقع اور ثابت نہیں ہوا کرتا جب کہ معاملہ غیر حسّی امور کا ہو۔ مثلاً نماز کا ہونا نہ ہونا ایک غیر حسّی اعتباری شے ہے۔ حسّی اعتبار سے تو نماز بلا وضو بھی ہو جاتی ہے۔ نماز ظاہراً چند حرکاتِ جسمانی کا نام ہے لیکن عند اللہ اس کا ہونا نہ ہونا اسی طرح غیر حسّی ہے جیسے نکاح اور طلاق کا وجود و عدم۔ چنانچہ وضو نہ کیجئے یا غسل جنابت نہ کیجئے اور ظاہری طور پر مکمل نماز پڑھ لیجئے تو اعتبارِ شرع میں وہ کالعدم اور باطل ہے۔ اب ایک شخص وضو کر کے پاک کپڑوں میں فجر کی چار رکعتیں پڑھ ڈالتا ہے۔ یہ فعل ممنوع ہے۔ کیا ابن قیم اب یہ کہیں گے کہ دو رکعت تو ہو گئیں کیونکہ ان کی تو مخالفت نہیں تھی البتہ باقی دو باطل ہوئیں اور پڑھنے والا صرف دو رکعت کی حد تک مرتکب گناہ ہوا۔ اب اسے نماز دہرانے کی ضرورت نہیں۔

یقین ہے کہ ابن قیم کا یہ جواب نہیں ہو سکتا حالانکہ جب وہ تین ممنوع طلاقوں کا وہ حصّہ واقع مان رہے ہیں جس کی اجازت ہے۔ تو یہاں بھی نماز کا وہ حصّہ واقع مان لینا چاہیئے جو ممنوع نہیں بلکہ مطلوب ہے۔

مزید یہ کہ متعدد صحیح و ثابت روایات سے معلوم ہے کہ کم سے کم عبد اللہ بن عمرؓ نے حضورؐ کا مطلب یہی سمجھا تھا کہ طلاق تو واقع ہو گئی اور وہ شمار بھی ہو گی لیکن اس سے رجوع کر لیا جائے کیونکہ زمانۂ حیض میں دی گئی ہے۔ وہ متعدد سائلین کو صراحۃً بتاتے تھے کہ شمار نہ ہونا کیا معنی۔ جب پڑ چکی تو شمار کیسے نہ ہو گی۔ لیکن محترم ابن قیم کا جواب حاصلاً یہ ہے کہ ابن عمرؓ کے سمجھنے سے کیا ہوتا ہے۔ وہ غیر معصوم تھے۔ انھوں نے سمجھنے میں غلطی کی۔ اس غلطی کی تقلید ہم پر ضروری نہیں۔ اصول وہی درست ہے جو ہم نے پیش کیا کہ جو غیر حسّی چیز ممنوع ہو وہ واقع ہی نہ ہو گی۔ ابن عمر کا ذہن اس اصول تک نہ پہنچا اور انھوں نے طلاق کو واقع مان لیا تو یہ ہمارے لئے حجت نہیں۔

انصاف کیا جائے کیا اجتہاد کی یہ شان اور بے تقلیدی کا یہ طنطنہ قابلِ فخر ہے ؟ ہم نہیں کہتے کہ ابن عمرؓ کی ذاتی رائے حجت ہو سکتی ہے لیکن یہاں صرف ذاتی رائے کا سوال نہیں — سوال اس بات کا ہے کہ کلامِ نبوت کو ابن عمرؓ سے زیادہ ابن قیم سمجھ رہے ہیں حالانکہ گذری سب کچھ ابن عمرؓ پر ہے۔ نورٌ علیٰ نور یہ کہ ابن قیم اس بلند بانگ دعوے کی عمارت محض ایک ایسے ضابطے پر اٹھا رہے ہیں جسے انھوں نے خود وضع کیا ہے۔ کوئی نقل اس کی صحت پر پیش نہیں کی۔

یہ ایک دو نمونے ہم نے ان لوگوں کے لئے پیش کئے جو ابن قیم کی ذہانت سے بے طرح مرعوب ہیں۔ مقصد ذہانت کا انکار نہیں البتہ یہ مقصد ضرور ہے کہ انھیں اتنا بڑا مجتہد نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ابو حنیفہؒ و شافعیؒ اور مالکؒ و احمدؒ کی ہوا بھی اکھڑ جائے۔ فنی لغزشیں بھی اس بحث میں ان سے کم نہیں ہوئیں۔ حد ہے کہ مسلم کی قوی ترین روایت کے مقابلے میں وہ ایک کم قوی روایت لا کر کہتے ہیں وھو اسناد صحیح کالشمس (اس کی سند کا صحیح ہونا سورج کی طرح عیاں ہے) حالانکہ ایک راوی اس میں ایسا موجود ہے جس کے بارے میں اربابِ فن نے نشاندہی کی ہے کہ قد کان تغیرہ فی آخرہ۔ یعنی اگرچہ وہ ثقہ ہیں لیکن آخر عمر میں ان میں کچھ تغیر واقع ہو گیا تھا۔

اب نہیں معلوم کہ یہ روایت کب کی ہے۔ یہ امکان بہرحال ہے کہ آخر عمر کی ہو۔ لہذا مسلم شریف کی سندِ قوی سے اس کا کیا مقابلہ۔ پھر مسلم کی حدیث کا متابع بھی موجود ہے سب سے بڑھکر یہ کہ مسلم کی حدیث صریح المعنی ہے اور یہ حدیث غیر صریح۔ اس کے جس لفظ سے ابن قیم استدلال کرتے ہیں وہ دو مفہوموں کا محتمل ہے۔ ایک مفہوم مسلم والی حدیث کے مطابق اور ایک خلاف۔ انھیں ضد ہے کہ ہم خلاف ہی مطلب نکال کر مسلم والی حدیث کو مشکوک و مبہم بنائیں گے۔ حالانکہ اِس تحکم اور زبردستی کی کوئی بنیاد نہیں۔

ایک اور عقلی استدلال کا جواب

لعان میں چار قسموں کی شرط ہے۔ اگر یوں کہے کہ میں چار قسمیں کھاتا ہوں تو شرط پوری نہیں ہوگی بلکہ الگ الگ چار کھانی ہوں گی۔

رمی جمار میں سات کنکریاں مارنے کا حکم ہے۔ ایک ہی بار میں سات ماردیں تو تعمیل حکم نہ ہوگی۔ الگ الگ سات بار مارنی ضروری ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ہزار بار سبحان اللہ۔ تو یہ ہزار بار شمار نہیں ہوگا بلکہ ایک ہی بار شمار ہوگا۔

بس اسی طرح تین طلاق کہنے سے تین واقع نہ ہوں گی۔ ان کا مَرَّۃً بعدَ مَرَّۃٍ یعنی ایک کے بعد ایک ہونا شرط ہے۔

اس معارضے کا بہت تفصیلی اور تسلی بخش جواب ہم دے آئے۔ گذارش کر آئے کہ بزرگو قیاس مع الفارق کی ایسی بھونڈی نظیر مت پیش کرو۔ لیکن اسی معارضے کی مضبوطی کے لئے ایک منطقی فارمولا پیش کیا گیا ہے اس کا جواب رہ گیا۔ یہ فارمولا مولانا شمس پیرزادہ نے تو ان الفاظ میں حوالۂ قلم کیا ہے کہ ـــــ "فعل میں زمانۂ واحد میں "مرتان" کا اجتماع ممکن نہیں"۔ مگر یہ کچھ اچھی ترجمانی نہیں۔ ابن قیم کا فارمولا زیادہ خوبصورت لفظوں میں یہ ہے کہ وقتِ واحد میں ایک ہی فعل واقع ہوسکتا ہے متعدد نہیں ہوسکتے۔ تم کہتے ہو تین طلاق۔ یہ ایک فعل ہے لہذا ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے۔ متعدد کیوں پڑیں جب کہ فعل واحد ہے۔

ہم عرض کرتے ہیں کہ آپ کا فارمولا سر آنکھوں پر لیکن آپ نے دو مختلف چیزوں کا فرق نہیں سمجھا۔ ایک ہے اَلتَّطلِیقَاتُ الثَّلٰثُ (تین طلاقیں ڈالنا) اور ایک ہے اَلطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ (تین طلاقیں) پہلی چیز افعال کے قبیل سے ہے اور دوسری مفاعیل کے۔ پہلی عمل ہے اور دوسری ثمرۂ عمل۔ اثرِ عمل۔ حاصلِ عمل۔ طلاق دینے کا فعل شوہر سے متعلق ہے مگر نفسِ طلاق جو اس فعل کا اثر ہے۔ بیوی سے متعلق اور اسی کے ساتھ قائم ہے۔ آپ کہتے ہیں انتِ طالقٌ۔ تو طلاق والی ہے۔ تو صاحبِ طلاق ہے۔ یہ کیسے کہتے اگر طلاق بیوی کے ساتھ قائم نہ ہوتی ـــــ شوہر کو طالق نہیں مطلِّق کہا جاتا ہے کیونکہ فعلِ طلاق اس کے ساتھ قائم ہے۔

اس قطعی اور بدیہی فرق کو نظر میں رکھتے ہوئے سنیئے کہ ہم ایک وقت میں فعل کے متعدد ہونے کا دعویٰ نہیں کر رہے ہیں بلکہ مفاعیل کے متعدد ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ "تجھ پر تین طلاق" کا زبان سے تلفظ کرنا بلاشبہ ایک ہی فعل ہے ہم نے کب کہا کہ اسے متعدد افعال مانیئے۔ لیکن اس فعل کے مفاعیل یا بہ الفاظِ دیگر مصادیق تین ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے زید دو مختلف عورتوں کا سرپرست ہو اور دو مختلف آدمیوں سے یوں کہے کہ انکحتکما ھاتین المرأتین (میں تم دونوں سے ان دونوں عورتوں کے نکاح کی اجازت دیتا ہوں) مسلم ہے کہ اس فقرے سے دونوں کے نکاح کی اجازت صادر ہوگئی۔ اب دیکھ لیجئے۔ زبان سے فقرہ ادا کرنے کا فعل ایک ہی ہے لیکن اجازت دو مختلف مردوں کو حاصل ہوئی اور دو مختلف عورتوں کے لئے حاصل ہوئی اسی کا نام ہے مفاعیل کا متعدد ہونا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے

کہ ایک ہی فائر سے کئی کئی مرغابیاں شکار ہو جاتی ہیں۔ فعل واحد مگر مفاعیل کئی۔

یہی حال ہے تین طلاقوں کا۔ صاف ظاہر ہے کہ فعلِ طلاق میں نفسِ فعل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کا اثر و حاصل مقصود ہوتا ہے۔ لفظِ طلاق مصری کی ڈلی نہیں ہے کہ شوہر اس کا مزا لینے کے لئے جگالی کرے۔ مقصود ہوتا ہے اس کا وہ اثر اور حاصل جو اس کے ساتھ شریعت نے وابستہ کر دیا ہے۔ مکتبی اصطلاح میں یوں کہئے کہ مقصود مفاعیل ہے فعل نہیں۔ مطلوب طلاق ہے تطلیق نہیں۔ پھر کیا معارضہ رہا اگر ہم مفاعیل کا تعدد ثابت کرتے ہیں نہ کہ فعل کا۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ آپ کا منطقی معارضہ بس "تین طلاق" کے فقرے تک تو جواب طلب ہو سکتا ہے مگر جب ایک شخص تین فقروں میں تین طلاقیں دے تو یہ معارضہ پیش ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ تین الگ الگ ساعتوں میں تین فعل واقع ہوئے ہیں نہ کہ ایک ساعت میں۔

ابن قیم بڑے ذہین تھے مگر ذہانت تو ایک تلوار ہے جو جہاد فی سبیل اللہ میں بھی کام آ سکتی ہے اور قتلِ ناحق میں بھی۔ ایک غلط مسلک اختیار کر کے انھوں نے اپنی ذہانت اس کے حق میں استعمال کر ڈالی اور بڑے بڑے نکتے پیدا کئے مگر الحمد للہ حق و صداقت کسی بھی حربے کے دفاع سے عاجز نہیں ہیں۔

افعال و اعیان

سنئے یہاں ایک اور نکتہ۔ ہم خاص طور پر مولانا اکبر آبادی کو سنانا چاہتے ہیں جو یہ خیال کئے بیٹھے ہیں کہ ابن قیم نے بڑی مدلل و مکمل گفتگو کی ہے اور جمہور امت کی ہر دلیل انھوں نے کاٹ کر رکھ دی ہے۔

نکتہ یہ ارشاد کیا گیا کہ دیکھئے قرآن میں آیا ہے نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ (انھیں دوہرا ثواب دیا جائے گا) یہاں مرتین کا مطلب ہے دگنا۔ دگنا اجر افعال کے قبیل سے نہیں اعیان کے قبیل سے ہے لہٰذا ایک ہی زمانے میں دگنے اجر کا تحقق ممکن ہے۔ مگر مرّتان کا جو لفظ قرآن میں آیا ہے وہ افعال کے قبیل سے ہے اور اس کا ایک وقت میں جمع ہونا اسی طرح محال ہے جس طرح ایک ہی وقت میں دو حرفوں کا تلفظ محالات میں سے ہے لہٰذا یہ بھی محال ہے کہ ایک دفعہ میں ایک سے زائد طلاق واقع ہو جائے۔

اب اس نکتے کو دائرۂ انتقاد میں لائیے۔

ابن قیم نے قبول لیا کہ ایک سے زائد اعیان کا ایک ہی وقت میں تحقق اور وقوع ممکن ہے جیسا کہ خود قرآن سے ثابت ہو رہا ہے۔ اب ان کی فکری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے لفظ مرّتان کو محورِ کلام بنا کر یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ افعال کے قبیل سے ہے حالانکہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ آیت میں محورِ کلام اور موضوعِ کلام طلاق ہے نہ کہ مرّتان۔ مرّتان تو بیان ہے طلاق کا۔ بالفاظِ دیگر مبتدا طلاق ہے نہ کہ مرّتان ہر اس جملہ اسمیہ میں جو مبتدا اور خبر سے مرکب ہو موضوعِ کلام ہمیشہ مبتدا ہوا کرتا ہے۔

"زید عالم ہے"

یہاں زید مبتدا ہے اور وہی موضوعِ کلام بھی۔ صفتِ علم کا اثبات اسی کے لئے کیا جا رہا ہے۔ علم بجائے خود موضوع نہیں۔ بہ الفاظِ دیگر موصوف ہی محورِ گفتگو ہوا کرتا ہے اور صفات کی حیثیت بیان کی ہوتی ہے۔

غرض آیتِ قرآنی میں لفظ طلاق کو چھوڑ کر توجہ بنانے کے بجائے ابن قیم غلط طور پر مرّتان کی تنقیح میں پڑ گئے ہیں مرّتان بے شک افعال کے قبیل سے ہے ہم اس سے کب انکاری ہیں لیکن طلاق تو افعال کے قبیل سے نہیں اعیان کے قبیل سے ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم واضح کر آئے طلاق ایک ایسا عین (مفہوم معنوی) ہے جو عورت کی صفت ہے اس پر فعل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ فعل ہے ایقاعِ طلاق یعنی طلاق واقع کرنا اور ظاہر ہے یہ مرد کا فعل ہے۔

ہم نے کب دعویٰ کیا کہ وقتِ واحد میں متعدد افعال واقع ہو سکتے ہیں ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ وقتِ واحد میں

متعدد اعیان اور مفاعیل واقع ہو سکتے ہیں۔ اس دعوے کو ابن قیّم بھی قبول کر چکے اور قرآن سے ثابت بھی ہو چکا لہٰذا ابن قیّم کے پاس خلاصی کی راہ اگر کوئی رہ جاتی ہے تو یہ رہ جاتی ہے کہ وہ طلاق کو عین نہ مانیں بلکہ فعل ثابت کریں۔ یہ ناممکن ہے۔ طلاق اور نکاح کا اعیان کے قبیل سے ہونا اتنا ہی قطعی ہے جتنا سر اور کمر کا جسم کے قبیل سے ہونا۔ طلاق و نکاح کو نہ ہاتھ سے چھو سکتے ہیں نہ آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں۔ نہ ناک سے سونگھ سکتے ہیں۔ وہ تو فقط معنی ہیں۔ محض اعتبارات ہیں جن کا دوسرا نام اعیان ہے۔

پھر آیت یوتون اجرھم مرّتین کے ذیل میں ابن قیّم نے بھی مان لیا کہ یہ لفظ اعیان کے سلسلے میں بھی بولا جا سکتا ہے۔ مانتے کیسے نہیں جب کہ قرآن بول ہی رہا ہے لہٰذا یہ اعتراض بھی وارد نہ ہو سکے گا کہ طلاق اگر اعیان کے قبیل سے ہے تو اللہ نے لفظ مرّتان کیوں بولا جو کہ افعال کے قبیل سے ہے۔ بھائی اسی طرح بولا جس طرح یوتون اجرھم مرّتین میں بولا۔

یہ تو ہوا منطقی نکتہ کا آپریشن۔ اب ایک اور بات بھی دیکھ لیجئے۔ ہمارے سادہ لوح مقالہ نگار اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ جب کوئی شخص "تجھ پر طلاق" کا فقرہ تین بار دہراتا ہے تو وہ گویا ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے رہا ہے۔ ہم اس غلط فہمی کا ازالہ کر آئے بتا آئے کہ بزرگو ایک وقت کہاں ہے۔ تین اوقات ہیں۔ پہلا وقت تو پہلے فقرے کا تلفظ کرتے ہی گذر گیا پھر اگلے دو فقرے الگ الگ وقتوں میں تلفظ ہوئے ہیں۔ اب یہاں دیکھ لیجئے کہ خود ابن قیم کی نکتہ سنجی نے ثابت کر دیا کہ یہ ایک وقت کے تین فعل نہیں بلکہ تین وقتوں کے تین فعل ہیں۔ اس طرح ثابت کر دیا کہ وہ ایک وقت میں متعدد افعال کا اجتماع بجا طور پر محال کہہ رہے ہیں۔ تمثیل میں انھوں نے حرفوں کی مثال پیش کی کہ کوئی بھی شخص ایک وقت میں دو حرف تلفظ نہیں کر سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ لفظ زید بولتے ہیں تو ابن قیّم کے نزدیک حرف زا کا تلفظ ایک وقت میں ہوا۔ حرف یا کا تلفظ دوسرے وقت میں اور حرف دال کا تلفظ تیسرے وقت میں۔

اب ابن قیم کے غالی مداح اور مقلدین ارشاد فرمائیں کہ "تجھ پر طلاق" جیسا نو حرفی فقرہ اگر کوئی شخص تین بار دہراتا ہے تو اسے "ایک ہی وقت" کا فعل قرار دینا منطق ناشناسی اور عقل دشمنی کا کتنا شاندار کارنامہ کہلائے گا۔ ابن قیّم کی منطق نے تو صراحتہً یہ بتا دیا کہ جب کوئی "تجھ" کا لفظ بولتا ہے تو اس کی تا ایک وقت میں بولی گئی، جیم دوسرے اور ہا تیسرے وقت میں۔ اسکے بعد "پر" کی پ چوتھے اور را پانچویں وقت میں۔

کاش ہمارے مقالہ نگار بزرگ کچھ علم الحدیث اور کچھ منطق بھی سیکھتے اگر انھیں حدیثِ رسول ؐ اور آثارِ صحابہ اور مذہب جمہور سے جنگ کرنی ہی تھی۔ یہ کیا کہ

لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

مولانا حفظ الرحمان متوجہ ہوں

ہم عرض کر آئے ہیں کہ ابوداؤد کے حوالے سے آپ نے ابنِ عباسؓ کی طرف ایک قول کی نسبت کی حالانکہ امام ابوداؤدؒ نے اسی جگہ نشاندہی کر دی ہے کہ یہ قول ابنِ عباسؓ کا نہیں ہے۔ اس خیانتِ نقل کا جواب تو آپ کے ذمّے ہے ہی۔ مزید خیانتوں کا جواب بھی عطا ہو۔

(۱) آنجناب نے یہ ثابت فرمانے کے لئے کہ تین طلاقوں کا زیر بحث مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اس میں شروع سے اختلاف چلا آ رہا ہے شرح معانی الآثار سے امام طحاوی کی عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کیا جس کا ترجمہ یہ ہے۔

— "ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ جب کوئی شخص بیوی کو اکھٹی تین طلاقیں دے تو ایک ہی پڑے گی۔"

واقعی اس ٹکڑے سے تو آپ کا مقالہ سننے اور پڑھنے والا ہر شخص یقین کر لے گا کہ امام طحاوی کسی ایسی ہی قوم (گروہ) کا ذکر کر رہے ہیں جو ہم اہلِ سنت ہی

میں سے ہے اور اس کا اختلاف کرنا ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع کا دعویٰ غلط ہے۔

لیکن کیا آپ نے امام طحاوی کا قول ادھورا نقل نہیں کیا اور کیا آپ کے نقل کردہ فقرہ کے متصل بعد ہی طحاوی کے یہ الفاظ موجود نہیں ہیں کہ اذا کان فی وقت السنۃ وذلک ان تکون طاھراً فی غیر جماع۔ آپ نے پورے فقرے سے یہ الفاظ حذف کر دیئے حالانکہ یہی وہ الفاظ ہیں جو پکار پکار کہہ رہے ہیں کہ آپ جان بوجھ کر فریب دے رہے ہیں۔

اہلِ علم تو سمجھ گئے ہوں گے۔ عام قارئین سمجھیں۔ امام طحاوی اس قوم (گروہ) کا ذکر کر رہے ہیں جس کی رائے یہ ہے کہ نہ تو حالتِ حیض میں طلاق پڑتی ہے نہ اُس طہر میں جس میں صحبت کر لی گئی ہو۔ ہاں اگر ایسے طہر میں جس میں صحبت نہ کی گئی ہو تین طلاقیں دی گئیں تو ایک واقع ہو گی۔ یہ مسلک شیعوں کے ایک فرقے کا ہے۔ اہلِ سنت کا کوئی گروہ اس کا قائل نہیں ہے۔ کیا اسے فریب نہیں کہیں گے کہ طحاوی شیعی مسلک کا ذکر کر رہے ہوں اور کوئی شخص نقل میں کاٹ چھانٹ کر کے یہ باور کرائے کہ اہلِ سنت کے کسی گروہ کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ شیعوں یا رافضیوں یا خارجیوں کے کسی گروہ کا اختلافِ رائے اہلِ سنت کی اجماعی رائے کو مشکوک نہیں بنا سکتا ورنہ ابوبکرؓ و عمرؓ کا خلیفۂ راشد ہونا اور حضرت علیؓ کا مسلمان ہونا بھی مشکوک ہو جائے گا۔

(۲) آپ نے اسی جگہ اجماع پر خاک اُڑاتے ہوئے مزید تحریر فرمایا:۔

"علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر روح المعانی میں تبلایا ہے کہ ابتداء سے یہ مسئلہ اجتہادی رہا اور کوئی واقعہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ یہ معاملہ حضورؐ تک پہنچا اور آپ نے اس کی ایک شکل متعین فرمادی۔"

یہ لکھ کر آپ نے روح المعانی سے ایک فقرہ نقل فرمادیا جو آپ کے اسی مفہوم کی ترجمانی کرتا نظر آرہا ہے۔ لیکن ہم بڑے افسوس کے ساتھ کہیں گے کہ یہاں بھی آپ صریح خیانت کے مرتکب ہوئے ہیں۔

روح المعانی جزو ۲ ص۱۳۵ کھولئے۔ دوسری ہی سطر سے اس طلاق کی گفتگو شروع ہوئی ہے جو منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی دیدی گئی۔ اس کے باب میں ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کیا گیا۔ پھر اسی طاؤس والی روایت کا ذکر کیا گیا جس میں صراحتہً یہ الفاظ موجود ہیں۔ اذا طلق امرأتہ ثلاثا قبل ان یدخل بھا جعلوھا واحدۃ علی عھد رسول اللہ الخ (جب کسی نے بیوی کو صحبت کی نوبت آنے سے قبل ہی تین طلاقیں دیں تو رسول اللہؐ اور عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی کے ابتدائی ایام میں وہ ایک مانی جاتی تھیں) پھر خود ابن عباس قبل ان یدخل بھا (اس سے پہلے کہ صحبت کی ہو) کی صراحت کے ساتھ اسی بات کی تصدیق کرتے ہیں۔

اس کے بعد آلوسی کہتے ہیں:۔

"اسی طلاقِ غیر مدخولہ کے بارے میں ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں نافذ کر دیا۔"

اور ٹھیک اس کے بعد وہ عبارت ہے جو آپ نے نقل کی ہے۔ وھذہ مسئلۃ اجتھادیۃ الخ (اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے)۔

اب آپ فرمائیے۔ کیا دو اور دو چار کی طرح یہ بات صاف نہیں ہے کہ ھذہ کا اشارہ کس طرف ہے۔ کیا کسی کو بھی اس میں شک ہو سکتا ہے کہ جس مسئلہ کو آلوسی اجتہادی کہہ رہے ہیں وہ تین طلاقوں کے وقوع کا مسئلہ نہیں ہے جس میں آپ بحث فرما رہے ہیں اور مقالہ لکھ رہے ہیں، بلکہ وہ مخصوص مسئلہ ہے جب کوئی مرد اپنی منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی طلاق دیدے۔ اسی لئے آلوسی نے یہ کہا بھی ہے کہ "کوئی واقعہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ یہ معاملہ

حضورؐ تک پہنچا ہو۔" ظاہر ہے یہ اسی قبل دخول والے مسئلے کے بارے میں کہا جاسکتا ہے ورنہ کون نہیں جانتا اور خود آپ بھی جانتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیس کی تین طلاقوں کا معاملہ اور رکانہ کی طلاق کا معاملہ حضورؐ کی خدمت میں پہنچا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد واقعات کتب حدیث میں موجود ہیں۔

تو بحث آپ فرما رہے ہیں ان تین طلاقوں میں جو صحبت کے بعد بیوی کو دی جائیں لیکن روح المعانی سے عبارت لا رہے ہیں وہ جو اس سے متعلق ہے ہی نہیں اور دھوکا دے رہے ہیں سادہ لوح عوام کو کہ جن تین طلاقوں کے واقع ہونے نہ ہونے کی بحث چل رہی ہے اس میں اجماع کا دعویٰ درست نہیں بلکہ صاحبِ روح المعانی اسے فقط ایک اجتہادی مسئلہ قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی بارگاہ میں ایسی تین طلاقوں کا مسئلہ کبھی آیا ہی نہیں!

حد ہے۔ منقولہ عبارت کے آگے بھی ابن ہمّام والی وہ روایت روح المعانی میں نظر آرہی ہے جس میں یہی قبل ان یدخل بہا کی قید موجود ہے یعنی وہ تین طلاقیں جو صحبت سے قبل دیدی جائیں۔ اور آپ بڑے اطمینان سے ھذہ مسئلۃ کا مشارٌ الیہ ان تین طلاقوں کے مسئلہ کو دیتے چلے جارہے ہیں جن پر آج گفتگو ہے۔ اسے علمی بددیانتی نہ کہیں تو آپ ہی بتائیے کیا کہیں؟

(۳) امام طحاویؒ کی روایت کے مطابق ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا تھا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے ڈالی ہیں۔ آپ نے اس روایت کا ذکر کرکے ابن عباسؓ کا فقط اتنا جواب نقل کیا:۔

"تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی اور گناہ کا
ارتکاب کیا اور شیطان کی پیروی کی۔"

لیکن یہ ٹکڑا چھوڑ دیا فلم یجعل لہ مخرجًا۔ (یعنی اب تیرے لئے اللہ نے کوئی راہ نہیں چھوڑی تین طلاقیں پڑ گئیں۔ بیوی حرام ہوگئی) اس ٹکڑے کو چھوڑ دینا ایمان داری کی کس قسم سے تعلق رکھتا ہے حالانکہ یہ فقرہ روایت کی جان تھا۔ یہی ڈنکے کی چوٹ یہ بتا رہا تھا کہ اکھٹی تین طلاقوں کا واقع ہوجانا ابن عباسؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کے کسی اعلان سے ہرگز تعلق نہیں رکھتا بلکہ ابن عباسؓ اسے اللہ جل شانہٗ کا فیصلہ تصور فرماتے ہیں۔ کیونکر ممکن تھا کہ ابن عباسؓ کے علم میں یہ بات بھی ہو کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اور وہ اس سائل سے یوں بھی کہدیں کہ اللہ نے تیرے چچا کے لئے اب کوئی رجوع کا دروازہ کھلا نہیں رکھا!

(۴) آپ نے ابن حجر کی عبارت روح المعانی کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے اس کا ترجمہ فرمایا:۔

"فاسق سے فاسق آدمی کا ارادہ تاکید معتبر
مانا جائے گا اور یہی ہمارا مذہب بھی ہے۔"

ابن حجر کے فقرے کا مطلب آپ نے صحیح نہیں سمجھا اسے واضح کرنے کے لئے ہمیں طول اختیار کرنا پڑیگا اسلئے نظر انداز کرتے ہیں لیکن یہ ضرور کہیں گے لفظ "بشرطہٖ" کا ترجمہ و مفہوم آپ نے غائب کردیا حالانکہ کسی مشروط قول کو شرط حذف کرکے پیش کرنا دیانت کے خلاف ہے۔ آپ شاید سمجھے ہی نہیں اس کا مطلب۔

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں شرط اگرچہ واحد آیا ہے لیکن جمع کے مفہوم میں ہے یعنی شرائط۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے عربی میں عام طریقہ ہے کہ کسی کی عبارت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ولفظہ (اور اس کا لفظ یہ ہے) ظاہر ہے عبارت تو الفاظ کا مجموعہ ہوتی ہے نہ کہ ایک لفظ کا۔

اب سنئیے۔ جب کوئی تین بار لفظ طلاق دہراتا چلا جائے تو ہر حال میں اس کے اس عذر کو قبول نہیں کیا جائے گا کہ میری نیت ایک کی تھی۔ اس کے لئے متعدد شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ معروف طور پر کذاب ہو۔ فسق کی بہت قسمیں اور نوعیتیں ہیں۔ جواری، شرابی،

بے نمازی سب فاسق ہیں۔ ان کا فسق بے شک قبولِ عذر میں مانع نہیں لیکن مسلّمہ اور معروف طور پر کسی کا جھوٹا ہونا ایسا فسق ہے جس کی موجودگی میں نیت کی بات نہیں مانی جائے گی۔

دوسرے یہ کہ کوئی ایسی وجہ موجود نہ ہونی چاہیے جس کی روشنی میں صاف نظر آرہا ہو کہ اس عورت کا تین طلاق پا جانا اس شخص کے لئے واضح خسارے کا موجب بن جائے گا۔ مثلاً عورت کافی دولت مند ہو تو اس کا ہاتھ سے نکل جانا مالی خسارے کا باعث بنے گا لہذا ایسی حالت میں فیصلہ ظاہر پر ہوگا اور نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تیسرے یہ کہ حلف لیا جائے گا۔ یہ نہیں کہ اس نے کہا اور قاضی نے مان لیا۔

حافظ ابن حجر نے لنشاط کہہ کر ایسی ہی قیود کی طرف اشارہ کیا ہے مگر آپ ترجمے میں اسے حذف ہی کر گئے ہیں۔

(۵) آپ نے کہا:۔

"اہلِ سنت والجماعت کا ایک طبقہ شروع سے ہی اس کے خلاف رہا ہے لہذا امت کا اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں ہمارے بعض علماء ائمہ اربعہ کا اجماع بتاتے ہیں مگر یہ بھی مخدوش ہے۔"

معاف کیجئے گا معلوم ہوتا ہے دار العلوم کا نصاب پورا کرنے کے بعد آپ کو مزید مطالعے کا موقعہ نہیں ملا اور یہ مقالہ لکھتے ہوئے آپ نے کچھ کتابوں کے ورق محض اپنے میلان ورجحان کی تائید تلاش کرنے کیلئے اُلٹے پلٹے ہیں۔

یہ آپ کی عبارت غلط در غلط ہے۔ طبقہ تو بڑی بات ہے آپ اسلام کے ابتدائی چھ سو برسوں میں دو چار بھی ایسے علماء نہیں دکھلا سکتے جن کی مجتہدانہ حیثیت جمہور نے تسلیم کی ہو اور وہ طلاقِ مجموع کے اجماعی مسلک کے خلاف زبان کھولتے ہوں۔ آپ سطحی اور ناقص مطالعے کی بنا پر دھوکا کھا گئے ہیں۔ ہمارا یہ پورا اعتقاد پڑھئے اور پھر آنکھ سے آنکھ ملا کر ان اہلِ سنت علماء کے نام گنوائیے جن کا خلاف اس مسئلہ میں ثابت ہو۔

نیز یہ کہنا بھی قصورِ علم ہے کہ اس مسئلہ میں چاروں ائمہ کے اتفاق کی خبر صرف "ہمارے بعض علماء" دیتے ہیں۔ لاحول ولا قوۃ۔ ہمارے محترم! یہ تو کم وبیش مسلّمات میں سے ہے اور سب سے بڑھ چڑھ کر اختلافی دلائل جمع کرنے والے حافظ ابن قیم بھی اس خبر کو قطعی ویقینی مانتے ہیں۔ مخدوش چہ معنی دارد! امام مالکؒ اور اصحاب احمدؒ کے ایک قول کی من گھڑت کہانی کا تجزیہ ہم کر آئے۔ اگر آپ ہمارے تجزیہ کو درست نہیں مانتے تو بسم اللہ۔ مالکؒ و احمدؒ دونوں اماموں کی اُمّہات کتب موجود ہیں ان میں دکھلائیے کہاں ہے ایسا کوئی قول۔

(۶) آپ نے تین فتوے بھی نقل کئے ہیں۔ مگر لاحاصل۔ مفتی کفایت اللہ صاحب نے صرف اس پر زور دیا ہے کہ کسی اہلِ حدیث کو اس مسلک کی بنا پر کافر کہنا یا اس کا مقاطعہ کرنا درست نہیں۔ صحیح زور دیا۔ ہم بھی اسی کو معقولیت تصور کرتے ہیں۔ یہ مفتی صاحب بھی کہہ رہے ہیں کہ ایک حنفی کا اہلِ حدیث سے فتویٰ لے کر مطلقہ ثلٰث سے رجوع کر لینا جائز نہیں تھا۔ ہاں یہ جو انھوں نے فرمایا کہ ـــــ "لیکن اگر وہ بھی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں اس کا مرتکب ہو تو قابلِ درگذر ہے۔"

تو دراصل وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ میاں جب وہ گاؤں والا اہلِ حدیث سے فتویٰ لے کر بیوی سے رجوع بھی کر چکا تو ختم کرو قصہ۔ کیوں پیچھے پڑتے ہو۔ آخرت میں جو کچھ باز پرس ہوگی اُس سے ہوگی۔ تمھیں یا مفتی کو بات بڑھانے کی کیا ضرورت۔

اگر ان کا یہ مطلب نہیں تو پھر آپ ہمیں سمجھا دیجئے کہ شرعی اضطرار کی کون سی قسم یہاں پائی جا رہی ہے۔ "اضطرار" تو عام اعتبار سے ایک نئے مجتہد کے نزدیک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کی بیوی شدید مریض ہونے کے

باعث مباشرت کے قابل نہ رہی ہو وہ کبھی کبھی طوائف کے کوٹھے پر ہو آیا کرے یا کوئی داشتہ رکھ لے۔ مجبوری اور اضطرار کے الفاظ کئی منہ والے سانپ جیسے ہیں قرآن نے فمن اضطرّ کے ساتھ لا باغٍ ولا عادٍ کی شرط لگائی ہے۔ یہ باغیانہ ذہن نہیں تو اور کیا ہے کہ طلاق دو تین اور کہو کہ پڑی ایک۔ ہم تو حضرت مفتی کفایت اللہ کے فتوے کا یہی مطلب سمجھے ہیں کہ جب دیہاتی رجوع ہی کر چکا تو جائے جہنم میں۔ کیوں اس کے پیچھے پڑ کر اپنا وقت برباد کرتے ہو۔

دوسرا فتویٰ مولانا فرنگی محلی کا ہے۔ اس میں انھوں نے یہی تو کہا ہے کہ "جب عورت کی علیحدگی دشوار ہو اور مفاسدِ زائدہ کا احتمال ہو تو کسی اور امام کی تقلید کر لے تو کچھ مضائقہ نہیں"۔

تو کیا آپ "اور امام" کا مصداق ابن تیمیہ اور ابن قیم کو بھی سمجھتے ہیں؟ —— نہیں کم سے کم مولانا موصوف کا یہ مطلب نہیں بلکہ مراد ہیں وہ چار امام جن کے مذاہب مقبولِ امت ہوئے۔ ثبوت ان کی مراد کا یہ ہے کہ بطور نظیر وہ نکاح زوجِ مفقود اور عدت ممتدۃ الطہر کو پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حنفیہ عند الضرورۃ قول امام مالکؒ پر عمل کر لینے کو درست سمجھتے ہیں۔ تین طلاقوں کے مسئلہ میں اگر مذکورہ چاروں اماموں میں سے کسی ایک بھی امام کا مذہب ایک پڑنے کا ہو تو بے شک یہ فتویٰ آپ کے لئے بامعنی ہوگا لیکن جب معلوم ہے کہ چاروں امام تین پڑ جانے پر متفق ہیں تو کیا ملا آپ کو اس فتوے سے؟

تیسرا فتویٰ کسی حبیب المرسلین صاحب کا ہے۔ ان صاحب نے اہلِ حدیث کو کافر کہنے یا مقاطعہ وغیرہ کرنے کو منع کیا ٹھیک کیا۔ لیکن ان کے دو دعوے سند اور ثبوت چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ "بعض سلف صالحین اور علماء متقدمین ہیں سے اس کے بھی (یعنی تین طلاق ایک ہیں کے) قائل ہیں"۔ یہ تو ہی ناقص مطالعے اور خام معلومات کا شاخسانہ ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ جیسا صحابی چونکہ اس کا قائل تھا کہ خرچ سے زائد جتنا مال ہو سب کا صدقہ کرنا واجب ہے لہٰذا یہ مسلک اختیار کرنا بھی مضائقہ سے خالی ہے۔ دو چار زاہد عابد قسم کے بزرگ اگر تلاشِ بسیار کے بعد اولین صدیوں میں ایسے مل بھی جائیں جو تین طلاق کو ایک سمجھتے ہوں تو انھیں علمی فریب خوردگی کا شکار سمجھا جائے گا۔ جھوٹی روایتوں کے نقد کی صلاحیت ان میں نہ تھی اس لئے دھوکا کھا گئے۔ زہد اور صالحیت قانون میں حجت نہیں۔ دو چار معروف و مسلم مجتہدین اور محدثین کا نام نامی پیش کر کے دکھائیے جب بات بن سکتی ہے۔

دوسرا یہ دعویٰ بھی سند اور نقل کا محتاج ہے کہ ائمہ اربعہ کو چھوڑ کر کسی بھی صالح عالم کی تقلید کر لو حنفی رہے جاؤ گے یہ محض زبان زوری ہے۔ لطف یہ ہے کہ مفتی صاحب اسی سانس میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ "فقہائے حنفیہ نے بوجہ شدت ضرورت کے دوسرے امام کے قول پر عمل کر لینے کو جائز رکھا ہے"۔ حنفیہ کے اس معروف قول میں تو "دوسرے امام" سے مراد چاروں معروف ائمہ میں سے کوئی نہ کوئی ہوا کرتا ہے۔ یہ قول بھلا اس کی دلیل کیسے بن گیا کہ چاروں ائمہ کو چھوڑ کر کسی بھی عالم کے قول پر عمل کر ڈالو کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔

فتووں کے بعد آپ نے مولانا اشرف علیؒ کا ذکر کیا ہے کہ انھوں نے "حیلۂ ناجزہ" میں نکاح مفقود الزوج کے سلسلے میں امام مالکؒ کے مسلک پر فتویٰ دیا اور معترضین کو جواب دیا کہ تم تقلید کو لئے پھرتے ہو یہاں سرے سے اسلام ہی جا رہا ہے۔ اس کے بعد آپ لکھتے ہیں:-

"درحقیقت ان کا اشارہ اس طرف تھا کہ شریعت کی مصلحت کلی کو باقی رکھنے کے لئے کسی خاص امام کی تقلید ترک کر کے دوسرے امام کی رائے

پر عمل درست ہے۔"

بڑی کوفت ہوتی ہے جب کوئی بحث کرنے والا بحث کے ابتدائی آداب تک کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ محترم بزرگ! دعویٰ آپ یہ کر رہے ہیں کہ ائمہ اربعہ کو چھوڑ بھی کسی اور غیر معروف و غیر مسلّم عالم و زاہد کے فتوے پر بوقتِ ضرورت عمل جائز ہے مگر دلائل وہ لا رہے ہیں جن سے صراحتہً یہ ثابت ہوتا ہے کہ دوسرے جس امام کے فتوے پر عمل جائز ہوگا وہ معروف چاروں اماموں ہی میں سے کوئی ہونا چاہیئے۔ یہ نہیں کہ چاروں امام تو کسی مسئلے میں متفق الرائے ہوں اور آپ بوقتِ ضرورت ان چاروں کے خلاف رائے عمل کریں۔ ایک بھی دلیل آپنے دعوے کے مطابق نہیں دی۔

ہماری عاجزانہ نصیحت بہت غور سے سنیئے۔ طلباء کو پڑھا دینا یا نجی طور پر کچھ فتوے دیدینا تو الگ بات ہے۔ جو چاہے اُڑا دیجئے کون پکڑتا ہے لیکن جب کسی معرکۃ الآراء مسئلہ میں اجتہاد کا تاج سر پر رکھ کر میدان میں تشریف لائیں تو تفقہ، تبحرِ علمی، تحقیق اور معقولیت کے ہتھیار ساتھ لائیں یہ نہیں کہ دس پانچ کتابوں کے ورق اُلٹے اور کاٹ چھانٹ کے عبارتیں اٹھا لیں۔

آنجناب کچھ دلائل کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ ان کی صریحات سے معلوم ہوا —— "تین طلاق بیک وقت معصیت ہے تو کیوں نہ ایسی معصیت کے روکنے کا انتظام کیا جائے اور اس کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے۔"

جزاک اللہ! — یہ ہے سمجھداری کی بات کہ غلط کام کو روکنے کی تدبیریں کی جائیں۔ مگر سمجھداری میں آپنے عقل دشمنی بھی شامل کر دی۔ بہت ہی محترم دوست! جرائم کو روکنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ارتکاب ہی نہ ہو سکے۔ ضرور کوئی ایسی ترکیب کیجئے کہ بیہودے لوگ بیک وقت تین طلاقیں نہ دے سکیں۔ لیکن روکنے کا یہ مطلب لینا کہ جرم واقعی ہو جائے تو اس کے وقوع اور اثر سے انکار کر دو حیرت خیز منطق ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہوا کہ لوگ کثرت سے وہسکی اور بیئر وغیرہ پینے لگیں تو اصلاح کی ترکیب آپ یہ بتائیں کہ ان مشروبات کو شراب ہی نہ مانو۔ یا سود کے بارے میں یہ مشورہ دیں کہ اس کا نام نفع رکھ دو ربوٰا ہرگز مت کہو۔ دینے والے نے تین طلاقیں دیدیں۔ آپ مشورہ دے رہے ہیں کہ تین مانو ہی مت — ایک مانو یہی ترکیب ہے معصیت سے روکنے کی! —— کیسی مضحکہ خیز ہے یہ نکتہ سنجی! آدمی پہلے تولے پھر بولے۔

اور عجیب بات ہے کہ بعض احکام کو بدلنے اور زمانے کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنے کے سلسلے میں تو آپ کو علامہ شامیؒ فوراً یاد آتے ہیں اور آپ ان کی بعض ایسی عبارتیں نقل کر دیتے ہیں جو عام اصولی انداز کی ہیں مگر طلاقِ ثلٰث کی بحث میں انھوں نے صریحاً اور جزماً جو کچھ کہا ہے اس پر ذرا توجہ نہیں کرتے۔ ردالمحتار جلد ۲ صفحہ ۵۷۷ کھول کر دیکھئے علامہ شامی کیا فرما رہے ہیں۔ وہ فرما رہے ہیں:—

"وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم —— فهو خلاف لا اختلاف (از راہِ اختصار عربی عبارت حذف ہے) یعنی جملہ صحابہ، تمام تابعین اور ان کے بعد کے ائمۃ المسلمین اس پر متفق ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں ...... اجماع تو بالکل ظاہر ہے۔ ایک یوں کہ جب حضرت عمرؓ نے تین طلاق کے حکم کو نشر کیا تو کسی بھی صحابی نے اس سے مطلق اختلاف نہیں ظاہر کیا اور ایک لاکھ صحابہؓ میں سے کسی ایک کا بھی اختلاف ثابت نہیں لہٰذا اجماعِ سکوتی متحقق ہو گیا۔ دوسرے یوں کہ اجماع میں مجتہدین کی آراء کا اعتبار ہے۔ ایک لاکھ صحابہؓ میں مجتہد صحابہؓ کی تعداد بیس سے اوپر نہیں پہنچتی مثلاً فلاں اور فلاں (یہاں شامی نے نام دیئے

ہیں) دیگر صحابہؓ فتوے کے لئے ان ہی کی طرف رجوع کرتے تھے اور ان میں سے اکثر کا فتویٰ تین طلاق کے وقوع کا صاف صاف موجود ہے اور اس کے خلاف ایک بھی فتویٰ موجود نہیں تو اب حق کے بعد گمراہی کے سوا کیا رہ جاتا ہے اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ حاکم و قاضی اگر تین طلاق کے ایک ہونے کا فیصلہ دے گا تو شرعاً یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ اجماعی مسائل میں کسی کے اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ ایسا اجتہاد اختلاف رائے نہیں کہلائے گا بلکہ حکم شرعی کی مخالفت کا ہم معنی سمجھا جائے گا۔"

تو محترم! یہ ہے ابن عابدین شامی کی دو ٹوک رائے زیر بحث مسئلہ میں۔ اب اگر دوسری طرح کے مسائل کے سلسلہ میں وہ اختلاف رائے اور تغیر و تبدل کے کچھ قواعد بیان کرتے ہیں تو انھیں اٹکل پچو طلاقِ ثلث پر چسپاں کر دینا تفقہ کی وہ قسم ہے جسے گستاخی معاف مسخراپن یا دھینگا مشتی ہی کہا جا سکتا ہے۔ علامہ شامی اگر واقعی آپ کی نگاہ میں اس درجے کے آدمی تھے کہ ان کے قول کو بطور حجت لایا جائے اور ان سے رہنمائی حاصل کی جائے تو پھر ان کی غیر متعلق بحثوں کو کھینچ تان کر اپنے مفید مطلب بنانے کے بجائے دیانت دار طالبینِ حق کی طرح ان کے دو ٹوک فیصلوں اور فتووں کو مرکزِ توجہ بنایا جائے۔ جی چاہتا ہے کہ خود آپ ہی کے الفاظ علامہ شامی کے بارے میں نقل کر دیئے جائیں:۔

"فقہ کی دنیا میں علامہ شامی کو کون نہیں جانتا۔ عالم اسلامی میں جو شہرت اور مقبولیت ان کو حاصل ہوئی اس سے شاید کوئی دوسرا بہرہ ور ہو۔ انھوں نے خاص اسی عنوان پر (یعنی وقتی و زمانی ضرورتوں کے پیش نظر بعض مجتہدین کو چھوڑ کر دوسرے مجتہدین کی رائے پر فتوے دینا) ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا عنوان ہے نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔ اس میں علامہ نے بڑی تفصیل سے ان مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں عرف اور مصلحت نیز زمانے کے تقاضوں کا خصوصی لحاظ رکھا گیا ہے اور ان مسائل کا بھی تذکرہ کیا ہے جو ایک زمانے میں حرام اور ممنوع تھے مگر دوسرے زمانے میں وہ ایک شاید ضرورت بن گئے لہذا ان کا حکم بدل گیا۔"

ٹھیرئیے۔ کیا اس کتاب میں شامی نے زیر بحث طلاقِ ثلث کا بھی ذکر کیا ہے؟ —— ہرگز نہیں کیا۔ اس مسئلے میں ان کی جو قطعی رائے ہے وہ یہی ہے جو ہم ردالمحتار سے نقل کی۔ اب آپ سوچئے۔ جو علامہ شامی خود آپ کے نزدیک اصولِ فقہ کے ماہر ہوں، عرف و مصلحت کی بنا پر فتووں تبدیل کرنے کو نہ صرف جائز بلکہ بعض حالتوں میں ضروری سمجھتے ہوں اور خوب جانتے ہوں کہ کس قسم کے مسائل تبدیلی کی گنجائش رکھتے ہیں، اور کس قسم کے نہیں۔ وہی اگر تین طلاق کے مسئلہ کو اس حد تک طے شدہ قرار دے رہے ہوں کہ اس کے خلاف قول کرنا گمراہی قرار پائے اور حاکم کا فیصلہ تک اس کے خلاف نافذ و مقبول نہ ہو تو کیا اس سے بداہۃً یہ ثابت نہیں ہو گیا کہ ایک اتنے بڑے ماہرِ فن اور استادِ اصول کے نزدیک بھی تین طلاقوں کے وقوع کا اجماعی فیصلہ اُن فیصلوں میں نہیں ہے جنھیں عرف و مصلحت کے تحت بدلا جا سکے۔ اب یہ تو بڑی عجیب بات ہوگی کہ آپ یا کوئی بھی بزرگ علامہ شامی کی قبر پر کھڑے ہو کر یوں فرمائیں کہ اے فقیہ شام! تو نے تغیر و تبدل کے جو قواعد بیان کئے وہ تو ہمیں دل و جان سے قبول اور ان کی حد تک ہم تجھے استاد اور مقتدا مانتے ہیں لیکن انکے اطلاق سے طلاقِ ثلث والے مسئلے کو خارج کر دینا تیرا وہ غیر دانشمندانہ فعل ہے جس کی ہم مذمت کرتے ہیں —— اور بلا تکلف تیرے ہی قواعد کی تلوار سے اس کا سر

قلم کر دیتے ہیں!

صدرِ اول میں تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں۔ اس کے تعلق سے آپ نے فرمایا :-

"ہمارے احناف بھی مثلاً قہستانی اور طحطاوی ' درمختار صفحہ ۱۰۵ جلد دوم کے حاشیہ میں اس کو نقل فرماتے ہیں۔ جامع الرموز صفحہ ۳۲۱ اور مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر صفحہ ۳۲۸ میں قریب قریب وہی الفاظ ہیں۔"

گرامی قدر! اس طرح کی رعب انگیز مرشگافیاں عوام کو تو بے شک مغالطہ دے سکتی ہیں لیکن اہلِ علم کے لئے ان کی حیثیت کچھ بھی نہیں۔ عام پڑھنے والے سمجھیں گے کہ دو نام تو آپ نے علمائے احناف کے لئے۔ قہستانی اور طحطاوی۔ اور تین کتابوں کے حوالے دیئے۔ درمختار۔ جامع الرموز اور مجمع الانہر۔ اس طرح پانچ شہادتیں اپنے حق میں لے آئے۔ لیکن کیا واقعی یہ گنتی درست ہے؟

آپ خوب جانتے ہیں کہ جامع الرموز جس کا اصلی نام شرح مختصر الوقایہ ہے قہستانی ہی کی ہے لہذا قہستانی کا نام اگر بطور گواہ پیش کرنا ہی تھا تو مصنف جامع الرموز کی حیثیت سے کرتے۔ طحطاوی کے دوش بدوش ذکر کرنا دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ درِ مختار کے حاشیہ نگار نہیں ہیں حالانکہ آپ کی عبارت سے قاری یہ سمجھے گا کہ طحطاوی کی طرح قہستانی بھی درمختار کے حاشیہ نگار ہیں۔ دوسرے یہ کہ الگ ذکر کرنے سے گواہوں میں خواہ مخواہ ایک نام بڑھ گیا۔

پھر آپ نے یہ بھی تحقیق نہ کی کہ قہستانی چیز کیا ہیں۔ حالانکہ جس اونچی سطح کی بحث ہے اس کا تقاضا تھا کہ غیر فقیہوں کا ذکر تک نہ کیا جاتا۔ آپ اپنے مقالہ میں مولانا عبدالحی کی عمدۃ الرعایۃ سے ایک عبارت نقل فرما رہے ہیں۔ ذرا اسی کتاب کا مقدمہ صفحہ ۱۱ بھی ملاحظہ ہو۔ مولانا عبدالحی قہستانی کی جامع الرموز کو غیر معتبر کتابوں میں شامل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ والقہستانی کجارفِ سیلٍ وحاطبِ لیلٍ خصوصًا استنادہ الی کتب الزاھد المعتزلی۔ یعنی قہستانی کی مثال اس شخص کی سی ہے جو الا بلا سب سے واسطہ رکھتا اور اندھیرے میں لکڑیاں جمع کرتا ہے۔ خصوصاً اس کی یہ حرکت تو بہت ہی رسوا کن ہے کہ وہ زاہد معتزلی کی کتابوں سے حجت پکڑتا ہے۔

اور یہ بھی یہیں دیکھ لیجئے کہ یہ بات انھوں نے علامہ شامی کی تنقیح الفتاوی الحامدیہ سے نقل کی۔ یہ وہی علامہ شامی ہیں جن کی عظمت و فقاہت پر خود آپ نے گواہی دی ہے۔

اور مشہور حنفی عالم ملا علی قاریؒ نے شم العوارض فی ذم الروافض میں کیا فرمایا ہے اس پر بھی نگاہِ عبرت ڈال لیجئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "عصام الدین نے قہستانی کے بارے میں یہ بات صحیح کہی کہ وہ شیخ الاسلام ہروی کے ادنیٰ شاگردوں میں بھی شامل نہیں چہ جائیکہ اعلیٰ شاگردوں میں شمولیت کا دعویٰ قابل التفات ہو وانما کان دلال الکتب فی زمانہ۔ اسے مصنف بھی مت کہو وہ تو کتابوں کا دلال ہے۔ ولا کان یُعرف بالفقہ الخ اپنے ہم چشموں میں اسے کوئی بھی فقیہ نہیں سمجھتا تھا۔ اور اس حقیقتِ حال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے اپنی اسی شرح میں (یعنی شرح مختصر الوقایہ میں جو جامع الرموز کے نام سے مشہور ہے) فاسد و غیر فاسد اور صحیح و ضعیف سبھی کچھ بغیر تحقیق کے جمع کر دیا ہے۔ فھو کحاطب اللیل الجامع بین الرطب والیابس فی اللیل (پس وہ تو حاطب اللیل ہے۔ اندھیرے میں الا بلا جمع کرنے والا)"

کیا کسی بالغ نظر عالم کو زیب دے سکتا ہے کہ وہ اس طرح کے کھوٹے سکے بازارِ علم و تحقیق میں لائے اور طحطاوی کے برابر اس شخص کو احناف کے نمائندے کی حیثیت سے کھڑا کرے جو کسی بھی شمار قطار میں نہیں ہے۔

اب آئیے طحطاوی کی طرف۔ بے شک انھوں نے طاؤس والی روایت سپرد قلم کی ہے لیکن کس سیاق میں۔ کیا آپ نہیں دیکھ سکتے کہ وہ شیعوں اور ظاہریوں کے مسلک کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ لوگ اس روایت سے حجت پکڑتے ہیں۔ اور کیا آپ نہیں دیکھ سکتے کہ چند ہی سطور بعد انھوں نے بحر سے وہی اجماع والی بات نقل کی ہے جو ہم ردالمحتار سے نقل کر آئے یعنی تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ہے اس سے اختلاف رائے جائز نہیں۔

صورتِ واقعہ کی یہ تصویر اور آنجناب کی اپنی کھینچی ہوئی لفظی تصویر کس قدر مختلف ہے۔ رہی مجمع الانہر۔ تو مکرم دوست! یہ کوئی مستقل بالذات اصل تو ہے نہیں بلکہ مختلف متون کا مجموعہ کہئے۔ اسکی گواہی کم و بیش ایسی ہی ہے جیسے آپ ایک دستاویز بطور شہادت پیش کرکے اسی کی کاربن کاپی (مثنیٰ) دوسری شہادت کی حیثیت سے پیش فرمادیں۔ بتائیے کیا یہ دو شہادتیں ہوں گی؟

سب سے بڑا ستم یہ کہ آپ مسئلہ کی نوعیت ہی کو نہیں سمجھ رہے ہیں۔ گفتگو ہے احادیث کی۔ اجماع صحابہؓ کی۔ پہلی اور دوسری صدی ہجری کے ائمہ اور فقہاء کی۔ آپ لا رہے ہیں آٹھ سو اور نو سو اور دس سو برس بعد کی نقلیں۔ یہ قہستانی نویں صدی کے آدمی ہیں۔ طحطاوی اور درمختار کے مصنف حصکفی اور علامہ شامی سب بعد کی شخصیتیں ہیں۔ یہ حضرات اگر واقعۃً اختلاف بھی کرتے تو اجماع صحابہؓ پر اس کا کوئی اثر نہ پڑتا لیکن لطف تو یہ ہے کہ یہ سب ٹھیک وہی اجماعی مسلک رکھتے ہیں جس کی آپ جڑ کھود رہے ہیں۔ پھر اسے شعبدہ بازی کے سوا اور کیا کہیں گے کہ ان کے فیصلے اور حاصل کو تو آپ چھپا جائیں اور دورانِ بحث کے چند فقرے اکھیٹر لائیں۔

مولانا شمس پیرزادہ توجہ فرمائیں

(۱) قرآن نے کہا:— "اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دو تو عدت کیلئے طلاق دو اور عدت کو شمار کرو۔"

اسے پیش کرکے آپ فرماتے ہیں:—

"عدت کے لئے طلاق دینے کا مطلب یہ ہے کہ ایسے وقت طلاق دی جائے جب کہ عدت کا آغاز ہو سکے۔ جو شخص ایک وقت تین طلاقیں دیتا ہے وہ عدت کا لحاظ نہیں کرتا کیونکہ پہلی طلاق دیتے ہی عدت شروع ہو گئی لیکن دوسری اور تیسری طلاق میں عدت کا لحاظ نہیں رہا۔ حالانکہ ہر طلاق کے لئے عدت کا لحاظ ضروری ہے۔"

ہمارا خیال ہے آپ آیت کا مدعا سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔ غور کیجئے ایک شخص طہر میں بیوی سے ہم بستر ہوتا ہے پھر طلاق دے ڈالتا ہے۔ عدت کا آغاز اسی وقت ہو جائے گا۔ آغاز میں کسی بھی طرح کا ابہام نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس آیت کی رو سے یہ فعل مطلق گناہ نہ ہوا حالانکہ آیت کا صحیح مدعا سمجھا جائے تو یہ فعل بھی گناہ قرار پاتا ہے اور گناہ سے خالی فقط یہ طریقۂ طلاق ہے کہ جس طہر میں مباشرت نہ کرے اس میں طلاق دے۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر حیض میں طلاق دو گے تو عورت غریب کو غیر ضروری طور پر نسبتاً زیادہ عدت گذارنی ہوگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گذر چکا ہے۔ عدت کا زمانہ از روئے قرآن تین حیض ہے۔ اگر اس حیض کو عدت میں شمار کرکے مزید دو حیضوں پر عدت تمام کر دی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پورے تین حیض نہ ہو سکے۔ لہٰذا اس حیض کو اور اس کے بعد کے طہر کو چھوڑ کر اگلے حیض سے عدت شمار ہوگی۔ اس طرح عورت پر عدت طویل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر طہر میں صحبت کے بعد طلاق دی تو یہ بات مشکوک رہے گی کہ عورت کو کتنی عدت گذارنی ہے۔ کون جانے کہ اس صحبت سے حمل کی بنیاد پڑ چکی ہو،

اور بجائے تین حیض کے عورت کو بچے کی پیدائش تک عدّت گذارنی پڑے۔ لہٰذا اس وقت طلاق دینا کچھ نہ کچھ عرصہ تک عدت کو مشکوک رکھے گا اور آیت کے تحت یہ شکل بھی ناپسندیدہ قرار پائے گی۔ دیکھ لیجئے اس میں عدّت کا آغاز تو ذرا بھی مشتبہ نہیں پھر بھی آیت نے اس سے منع فرمایا۔

خوب سمجھ لیجئے آیت کے دو مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ طلاق کے وقت عدّت کا معاملہ مشکوک نہ رہے دوسرے یہ کہ عورت غریب کو مشروع وقت سے زیادہ عدّت نہ گذارنی پڑے۔

اب غور کیجئے اپنے ارشادِ گرامی پر۔ اول تو آپ نے خواہ مخواہ تین طلاقوں کی ایک ہی صورت متعین کرلی یعنی یہ کہ تین الگ الگ طلاقیں۔ حالانکہ اگر تین طلاقیں بیک فقرہ صراحتِ عدد کے ساتھ دی جائیں تو یہ سوال ہی نہیں اُٹھتا کہ پہلی طلاق سے عدت شروع ہوگئی اور دوسری تیسری میں عدّت کا لحاظ نہ رہا۔ یہاں تینوں ایک ساتھ واقع ہوئی ہیں اور ان تین کی بنا پر نہ تو عدت میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا نہ اس کی مدت بڑھی۔ پھر مذکورہ آیت سے اس کا ٹکراؤ کیسے ہوسکتا ہے۔

رہی آپ کی فرض کردہ صورت۔ یعنی تین طلاقیں تین الگ الگ فقروں میں دیں۔ تو یہ بھی آیت سے متصادم نہیں۔ پہلا ہی فقرہ ادا ہونے کے بعد عدت کا زمانہ شروع ہوگیا۔ اب دوسرا اور تیسرا فقرہ طلاق کی نوعیت میں تو تبدیلی کر رہا ہے لیکن عدت پر اس کا کیا اثر پڑا۔ عدت کا زمانہ تو وہی رہا جو پہلے فقرے سے شروع ہوا تھا۔ اور اشتباہ بھی کسی نوع کا پیدا نہیں ہوا۔ فی الحقیقت آپ کا یہ فقرہ بے معنی ہے کہ "دوسری اور تیسری طلاق میں عدت کا لحاظ نہیں رہا۔" کیا آپ یہ سمجھتے ہیں کہ ایک طلاق کے بعد جب دوسری دی جاتی ہے تو عدت کا زمانہ دوسری سے شروع ہوتا ہے اور پہلی کے بعد جو زمانہ دوسری تک گذرا ہے وہ سوختہ ہوجاتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو اس غلط فہمی ک
اصلاح کرلیجئے۔ ایک دینے کے بعد اگر رجوع کرلیا
پھر کچھ دن بعد دوسری دی تو بے شک دوسری سے عد
کا آغاز ہوگا لیکن رجوع کئے بغیر دوسری اور تیسری د
ہے تو چاہے کم وقفہ سے دے چاہے زیادہ وقفے
عدت کا شمار بہرحال پہلی ہی طلاق سے ہوگا اور تی
حیض گذرنے پر عورت آزاد ہوجائے گی۔

اچھی طرح سمجھ لیجئے۔ مذکورہ آیت کی مخالفت اُ
صورت میں ہوتی ہے جب طلاق حیض میں دی جائے
یا اُس طہر میں جس میں صحبت کرلی گئی۔ یہ طلاق ایک
ہو یا تین ہوں عدت کے رُخ سے یکساں بات ہے
ایک دو تین کے فرق سے اس آیت کا کوئی تعلق نہ
اور یہ بھی سمجھ لیجئے کہ حکم عدولی کرے گا جب بھی طلا
پڑ جائے گی کیونکہ عبداللہ ابن عمرؓ نے حیض میں طلا
دی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اسے واقع مانا تھا۔

(۲) اللہ نے فرمایا ــــ " جب تم عورتوں کو طلا
دو اور ان کی عدت پوری ہونے کو آجائے تو بھلے طر
سے انھیں روک لو یا بھلے طریقے سے رخصت کردو۔"

اس آیت کو نقل کرکے آپ نے فرمایا:-

" یہ آیت صراحت کرتی ہے کہ جب مدت پوری ہورہی ہو تو بھلے طریقے پر روکا جاسکتا ہے یعنی عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کیا جاسکتا ہے سوال یہ ہے کہ عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کا یہ حق جو اللہ تعالیٰ نے مرد کو دیا ہے کس نے ساقط کیا؟ اگر کوئی نص ساقط کرنے کے لئے موجود ہے تو کوئی مسئلہ باقی نہیں رہتا لیکن اگر ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ تیسری دفعہ کی طلاق سے پہلے عدت کے اندر مرد کو رجوع کا حق ہے لہٰذا بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کے بعد بھی رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔"

آپ یہ تو مانتے ہی ہیں کہ کلام الٰہی کے علاوہ رسول اللہؐ کے فیصلے بھی "نص" کہلاتے ہیں۔ ہم پچھلے اوراق میں متعدد احادیث ان فیصلوں کی پیش کر آئے ہیں اور آخر میں انھیں یکجا بھی پیش کریں گے۔ مگر ٹھہریئے۔ نص تو آپ کے لئے قرآن ہی میں موجود ہے۔ خود آنجناب نے سورۂ بقرہ کی جو آیت نقل کی ہے اس کا ترجمہ خود آپ کا پیش کردہ یہ ہے:

"طلاق دو مرتبہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ پھر اگر تیسری مرتبہ
طلاق دے دی تو اس کے بعد عورت اس کیلئے
حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح
نہ کرے۔" (زندگی صفحہ ۶۲)

فرمایا جائے۔ زید نے یکم جون ۶۸ء کی صبح چھ بجے بیوی کو ایک طلاق دی۔ دوسری دوپہر کو بارہ بجے دی تیسری شام کو سات بجے دی۔ کیا یہ تین مرتبہ میں تین طلاقیں نہیں ہوئیں؟ کیا قرآن نے یہ بھی قید لگائی ہے کہ ہر طلاق ایک ماہ کے فصل سے دو ورنہ نہیں پڑے گی اگر لگائی ہے تو انگلی رکھ کر بتایئے کہاں لگائی ہے اور اگر نہیں لگائی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ صبح، دوپہر اور شام کے تین اوقات میں اتنا کافی فاصلہ ہے کہ بغیر منطق کے بھی اسے ہر شخص سمجھ اور محسوس کر سکتا ہے۔ ان تین اوقات میں تین طلاقیں ایک ایک کر کے دینا بلا ریب تین مرتبہ طلاق دینا ہے اور حکم قرآنی کے مطابق مرد کو حق رجوع باقی نہیں رہا۔ حلالہ کے بغیر یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ تو فرمایئے عدت ابھی کتنی گذری محض بارہ گھنٹے۔ انھیں گھٹا کر تین ماہ باقی پڑے ہیں لیکن رجوع کا حق چھن گیا۔ کیا یہ حق کسی فقیہ یا مجتہد یا مفتی نے چھینا یا خدا نے؟ کیا یہ نص نہیں نعوذ باللہ فص ہے؟ یا کیا آپ بہ نفسِ نفیس جبریل سے سنے بغیر قرآن کو نہیں ماننا چاہتے؟

اے بہت ہی اچھے دوست! فقہاء پر مت بگڑیئے وہ کسی سے نہ کوئی حق چھینتے ہیں نہ کوئی نیا حق کسی کو دینے کی پوزیشن میں ہیں۔ وہ بیچارے تو اللہ اور رسولؐ کے ترجمان ہیں۔ خوب غور سے دیکھ کر بتایئے ایک یا دو یا تین دن کی الگ الگ تین طلاقوں کے بعد عین شروع عدت میں رجوع کا حق کوئی ابو حنیفہؒ یا مالکؒ یا شافعیؒ ساقط کر رہا ہے یا ہم سب کا رب اور احکم الحاکمین ساقط کر رہا ہے۔ الطلاق مرتان کا بار بار حوالہ دے کر آپ نہ جانے کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں چلئے مان لیا اس کا مطلب ہے، دو بار طلاق۔ اور یہ بھی مان لیا کہ دو بار کا اطلاق دو الگ الگ وقتوں پر ہوگا لیکن کیا آپ یہ بھی کہیں گے کہ صبح، دوپہر اور شام الگ الگ اوقات نہیں ہیں۔ کیا آپ یہ بھی فرمائیں گے کہ یکم جون اور ۲ جون پر ایک ہی وقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں ایک ایک طلاق دی گئی تو یہ ایک ہی وقت کی طلاق ہوئی۔ مرتان اس پر صادق نہیں آیا؟

اگر ایسا کہیں گے تو یقین کیجئے اہلِ نظر آپ کے توازنِ ذہنی پر شبہ کرنے لگیں گے اور نہیں کہیں گے تو پھر یہ مانے بغیر آخر کیا چارہ ہے کہ دورانِ عدت میں حق رجوع کا لازماً باقی رہنا محض مفروضہ ہے۔ خود اللہ تعالیٰ رجوع کا دروازہ بند کر دیتا ہے اگر آپ ایک ایک دن یا ایک ایک گھنٹے کے فصل سے تین طلاق دے بیٹھیں۔

یہ گھنٹے اور تاریخ کی بات ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ سکنڈ اور منٹ کی باریکی آپ کی سمجھ میں نہیں آتی ورنہ جیسا کہ پیچھے ہم ابن قیم کے ایک عقلی استدلال کی تنقید میں دکھلا چکے ابن قیم تو ایک وقت میں دو حرفوں کے تلفظ کو بھی محال قرار دیتے ہیں اور بجا دیتے ہیں۔ گویا "تجھ پر طلاق" کا فقرہ دوبارہ دہرایا جب بھی یہ دو الگ الگ اوقات کی دو طلاقیں ہیں نہ کہ ایک وقت کی۔

جب قرآن ہی سے معلوم ہوگیا کہ عدت میں رجوع کا استحقاق مرد کو صرف اسی صورت میں ہے کہ وہ طلاقیں دینے میں جلد بازی نہ کرے۔ اگر جلد بازی کرے گا تو عین زمانِ عدت میں استحقاق سلب ہو جائے گا تو کیا آپ کا نص کا مطالبہ اب یہ معنی رکھتا ہے کہ کوئی اور قرآن آسمان سے نازل کرایا جائے؟ اگر ایسا ہے تو

بے شک فقہاء ہار گئے۔ ان کے تو فرشتے بھی قرآن کیا معنی ایک آیت تک نئی نازل نہیں کرا سکتے۔

جامع الفضائل دوست! عین طریقِ قرآنی سے تین بار طلاق دینا حق رجوع کو عدت ہی میں ختم کر دیتا ہے تو فقہاء کیا غلط کہتے ہیں اگر کہتے ہیں کہ بیک لفظ تین طلاق دیدینے سے بھی حق رجوع ختم ہو جائے گا۔ آپ کا خانہ زاد معارضہ اس شرعی فیصلے میں آخر کیسے حائل ہو سکتا ہے۔

---

(۴) آپ بخاری سے رفاعۃُ القرظی والی روایت نقل کرتے ہیں جس میں رفاعہ کی بیوی نے حضورؐ سے کہا ہے کہ شوہر نے مجھے طلاقِ بتّہ دے ڈالی ہے اور حضورؐ نے تین طلاقوں کا فیصلہ دیدیا۔ اس پر ہم بحث کر چکے۔ یہاں مزید کہنا یہ ہے کہ اس روایت کو آپ نے اس لئے مجمل قرار دیا ہے کہ اس میں طلاقِ بتّہ کی بات کہی گئی ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ اس سے مراد تین الگ الگ طلاقیں ہیں کیونکہ مسلم شریف میں اسکی وضاحت آگئی ہے۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"صحیح مسلم کی حدیث طلاق کی نوعیت کو واضح کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ وطلقھا آخر ثلٰث تطلیقات۔ (مسلم کتاب الطلاق)۔"

ہم بڑی دردمندی کے ساتھ آپ سے ایک بات پوچھتے ہیں۔ کیا واقعی آپ کو پیارے رسولؐ کی حدیثوں سے محبت ہے؟ کیا واقعی آپ چاہتے ہیں کہ فن حدیث زندہ رہے اور اس میں حماقت و جہالت کو دراندازی کا موقع نہ ملے؟

اگر جواب اثبات میں ہے تو ایک اور سوال کا جواب عطا فرمائیں کہ کیا علم حدیث اسی طرح زندہ رہ سکتا ہے کہ آپ جیسا حدیث کا شیدائی جب ایک تحقیقی مقالہ لکھنے بیٹھے اور اس میں حدیثِ رسولؐ کی دیانتدارانہ ترجمانی و تشریح کا مرحلہ آئے تو آپ اصل کتاب دیکھے بغیر ادھر ادھر سے جو جی چاہے حوالہ قلم فرما دیں؟ کھول کر بھی نہ دیکھیں کہ اُس کتاب میں کیا لکھا ہے جس کا آپ حوالہ دے رہے ہیں۔

سنیئے محترم دوست! آپ کے ارشادِ گرامی کا مطلب یہی تو ہوا کہ بخاری کی روایت میں رفاعہ کی بیوی نے اگرچہ حضورؐ سے یہ عرض کیا ہے کہ میرے شوہر نے مجھے طلاقِ بتّہ دی تھی۔ لیکن مسلم شریف کی روایت میں یہ وضاحت آگئی ہے کہ رفاعہ کی بیوی کو تین طلاقوں میں کی آخری طلاق دی گئی تھی جس سے پتا چلا کہ اکھٹی تین طلاقیں نہیں دی گئیں تھیں لہذا یہ استدلال صحیح نہیں کہ رسول اللہؐ نے تین اکھٹی طلاقوں کو مغلّظہ قرار دیا۔!

اب مسلم شریف کھول کر بغور ملاحظہ فرمائیے۔ اس میں امام مسلم نے سرے سے رفاعہ کی بیوی کا قصہ لیا ہی نہیں ہے۔ اس قضیہ کی کوئی اچھی بری روایت ہی مسلم شریف میں موجود نہیں کہ اس کے الفاظ کی بحث پیدا ہو۔ قصہ ہے تو فاطمہ بنت قیس کی طلاق ہے۔ اس کی ہی ۲۴ روایتوں میں ایک روایت کے اندر راوی نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں جنھیں آپ نے نقل فرمایا ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی تعلق رفاعہ قرظی والے قصے سے ہو ہی نہیں سکتا لہذا خود انصاف فرمایا جائے کہ بہ ایں شانِ ذمہ داری آپ جیسے نکو نام محبانِ حدیث فنِ حدیث میں گفتگو کریں گے تو اس غریب فن کا کیا حلیہ بنے گا؟ یعنی حد ہے کہ مسلم میں سرے سے کوئی روایت ہی زیرِ بحث قصے کی موجود نہیں اور آپ استدلال کر رہے ہیں اس کے ایک خاص جملہ سے!

پھر یہ جو آپ نے مزید تحریر فرمایا کہ ـــ "ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس حدیث سے تین یکجائی طلاقوں پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔" یہ بھی اس اعتبار سے غلط ہے کہ ابن حجر کی تمامتر گفتگو صرف بخاری کے تعلق سے ہے مسلم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ہم بتائیں ابن حجر نے کہاں کیا لکھا ہے جسے آپ

نہ جانے کہاں سے بے جوڑ نقل فرما رہے ہیں۔ بخاری کا باب ہے "اذا طلقها ثلاثاً ثم تزوجت" (الخ) (کتاب الطلاق) اس کے ذیل میں یہی رفاعہ کی بیوی والی حدیث بیان ہوئی ہے۔ اس میں اس عورت کا حضورؐ کی بارگاہ میں یہ بیان منقول ہے کہ "مجھے میرے شوہر رفاعہ نے طلاقِ بتّہ دیدی تھی اس پر میں نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا۔ وہ نامرد نکلا۔ اب میں کیا کروں۔ حضورؐ جواب دیتے ہیں کہ جب تک دوسرے شوہر سے تمہارا جنسی تعلق قائم نہ ہوجائے رفاعہ سے نکاح نہیں کرسکتیں۔"

اس روایت کو جمہور امت نے بجا طور پر اس بات کی دلیل بنایا کہ ایک وقت اور مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں نہ کہ ایک۔ ابن حجر کو آپ لوگ فرشتہ یا پیغمبر نہ سمجھیں۔ ان سے استدلال کی جوہری نوعیت سمجھنے میں غلطی ہوئی اور انھوں نے تحریر فرمایا:۔

وھو عجیب ممن استدل به فان البتّة بمعنى القطع والمراد به قطع العصمة واعم من ان یکون بالثلاث مجموعة او لوقوع الثالث التی ھی آخر تطلیقات (فتح الباری جلد ۹، ص ۳۱۲)

عجیب بات ہے کہ کچھ لوگ اس روایت سے تین طلاقوں کا استدلال کرتے ہیں حالانکہ لفظِ بتّہ کے معنی کاٹنے کے ہیں اور طلاقِ بتّہ سے مراد ہے عصمت کا کٹ جانا اور اس کا اطلاق دونوں ہی شکلوں پر ہوسکتا ہے یہ کہ اکھٹی تین طلاقیں دی گئی ہوں یا دو دیکر تیسری بعد میں ڈالی گئی ہو۔

❊ ❊ ❊ ❊ ❊ ❊

یہاں ابن حجر کا ایک سہو تو یہ ہے کہ وہ محاورے کو نظر انداز کرکے ڈکشنری کھول بیٹھے۔ طلاقِ بتّہ خود ان کے علم میں ہے کہ تین بدعی طلاقوں کو کہا جاتا تھا یعنی جو خلافِ سنت طریقے پر دی گئی ہوں اور طریقِ سنت پر دی ہوئی تین طلاقیں طلاقِ لِلسُّنّة کہلاتی تھیں۔ چنانچہ احادیثِ صحیحہ کی قدیم ترین کتاب موطا امام مالکؒ اٹھا کر دیکھ لیجئے اس میں باب طلاقِ البتّہ کے تحت آپ کو ایک بھی روایت طلاقِ سنّت کی نہیں ملے گی بلکہ ساری آیتیں طلاقِ بدعی کی نظر آئیں گی۔ یہی حال ترمذی اور بعض دیگر کتب کا ہے۔ لہذا یہ مانتے ہوئے بھی کہ طلاقِ بتّہ کا اطلاق اکھٹی تین طلاقوں پر بھی ہوسکتا ہے اور الگ الگ فقروں یا وقتوں میں دی ہوئی طلاقوں پر بھی جمہور امت کا استدلال اپنی جگہ بے غبار ہے۔ اس پر ابن حجر کا حیرت کرنا غلط فہمی کے سوا کچھ نہیں۔ رفاعہ نے تین طلاق ایک فقرے میں دی ہوں یا متعدد فقروں میں۔ ایک مجلس میں دی ہوں یا چند مجلسوں میں یہ بہرحال طلاقِ سنت نہیں تھی طلاقِ بدعی تھی اور حضورؐ نے اسے مغلظہ ہی قرار دیا لہذا جمہور کا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ تین بدعی طلاقیں بھی تین ہی ہوتی ہیں۔

دوسرا سہو ابن حجر کا یہ ہے کہ بخاری کی بتّہ والی روایت میں خود عورت کا بیان ضمیر متکلم میں ہے۔ اس نے حضورؐ سے عرض کیا ان رفاعة طلقنی فبتّ طلاقی (مجھے میرے شوہر رفاعہ نے طلاقِ بتّہ دی تھی) اب ابن حجر ہی کی تصریح کے مطابق اس کے دونوں مطلب ہوسکتے ہیں۔ یہ کہ اکھٹی تین دی ہوں یا الگ الگ دی ہوں۔ حضورؐ بالکل نہیں پوچھتے کہ تمہارا مطلب کیا ہے۔ نہیں مطالبہ کرتے کہ اس دو مفہوم والے لفظ کا ایک مفہوم متعین کرو۔ اس مجمل اور ذومعنی لفظ ہی پر تین کے وقوع کا فیصلہ صادر فرما دینا کھلا ثبوت ہے اس حقیقت کا کہ تین پڑنے کیلئے اکٹھے اور الگ الگ کا فرق کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ اہمیت تین کی ہے۔ وہ پڑ کر رہیں گی خواہ اکھٹی دو یا الگ الگ۔

رہی بخاری کی دوسری روایت جس میں خود عورت کا بیان نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے اپنے الفاظ میں یوں کہا ہے کہ وطلقها آخر ثلث تطلیقات تو صاف ظاہر ہے کہ راوی نے اپنے دماغ سے عورت کے استعمال کردہ لفظِ بتّہ کی شرح کردی ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس شرعی فقرے کا مطلب یہ ہے کہ "اس نے آخر تک تین طلاقیں دیدیں"۔ یہ نہیں کہ دو پہلے دی تھیں اور ایک بعد میں۔ لیکن ابن حجر یا آپ اس مطلب کو نہ مانیں اور جو چاہے مطلب نکالتے

رہیں مگر یہ تو کھلی بات ہے کہ یہ مطلب اور یہ الفاظ حضورؐ کی بارگاہ میں نہیں پہنچے تھے۔ حضورؐ سے تو طلاق بتہ کی بات کہی گئی تھی اور اسی پر حضورؐ نے تشریح طلب کئے بغیر تین کا فیصلہ سنا دیا تھا۔ حیرت یہاں ابن حجر کا حق نہیں ہمارا حق ہے۔ ہمیں حیرت کرنے دیجئے کہ جمہور امت کے اس قدر مضبوط اور بے غبار استدلال کی لطافت کو ابن حجر اتفاقاً نہ سمجھ سکے اور بدگمانی کر بیٹھے کہ استدلال کا مدار گویا بس اس بات پر ہے کہ لفظِ بتہ کے معنی اکھٹی تین طلاقیں لے لئے جائیں۔

آپ لوگ بظاہر غیر مقلد ہیں۔ ذاتی اجتہاد کا بڑا زور شور آپ لوگوں کے یہاں ہے مگر ہمیں تو بار ہا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم مقلدوں سے بھی بڑھ کر آپ بعض شخصیتوں کے رعب میں آجاتے ہیں۔ مثلاً یہی ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ اور شوکانیؒ جیسے حضرات۔ اور ضرورت پڑنے پر ابن حجر بھی آپ کے یہاں حرفِ آخر بن جاتے ہیں۔

---

(۴) آپ نے رقم فرمایا:۔ "علماء و فقہا کی ایک تعداد صرف ایک طلاق کے وقوع کی قائل ہے مثلاً حضرت ابن عباسؓ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، ابن اسحاقؒ، امام رازیؒ، امام ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ۔"

پہلا ہی نام آپ نے اس صحابیِ رسولؐ ابن عباس کا لے دیا جس کے ایک دو نہیں متعدد فتوے تین واقع ہونے کے احادیثِ صحیحہ میں موجود ہیں اور جیسا کہ ہم نے نقل کیا خود امام قیمؒ برملا تسلیم کرتے ہیں کہ تین واقع ہونے کا فتویٰ دیگر صحابہؓ کی طرح حضرت ابن عباسؓ سے بھی بلاشک ثابت ہے۔ آپ تمام ذخیرۂ احادیث میں کمزور سند سے بھی ابنِ عباسؓ کا کوئی فتویٰ ایسا نہیں دکھلا سکتے نہ اور کوئی آجتک دکھلا سکا ہے کہ ایک وقت کی تین صریح طلاقوں کو انھوں نے ایک قرار دیا ہو۔

اس کے باوجود ابن عباسؓ کو ڈنکے کی چوٹ ان فقہاء کی فہرست میں گنوا دینا جو ایک کے وقوع کے قائل ہیں ایسی غلط بیانی ہے جس کے بارے میں کوئی اچھی تاویل ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ کیا واقعی غلط بیانیوں سے بھی علم الحدیث اور قانونِ شریعت کی کوئی خدمت ہو سکتی ہے؟

امام رازیؒ، ابن تیمیہ اور ابن قیم کو ایک طرف رکھئے۔ یہ دورِ رسالتؐ سے سات آٹھ سو برس بعد تشریف لانے والے حضرات ہیں۔ گفتگو خیر القرون کے اجماع میں ہے۔ طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحاق — ان تینوں کے سلسلہ میں فرداً فرداً ہماری معروضات سنیئے۔ اگر واقعی وہ تین اکھٹی طلاقوں کو ایک مانتے تھے تو ان کے دو چار فتوے اس سلسلہ میں بھی موجود ہونے چاہئیں۔ آپ اگر اپنے دعوے میں سچے ہیں تو دو چار نہیں صرف ایک فتویٰ ان کا سندِ صحیح سے ایسا نقل کر دیجئے جس میں ان کی یہ رائے صاف صاف موجود ہو۔ جہاں تک روایتِ حدیث کا تعلق ہے تو ہم ثابت کر چکے کہ مسلم کی روایت سند اور متن دونوں اعتبار سے مضطرب ہے، لہٰذا اس کا حوالہ قطعاً بیکار رہیگا۔ علاوہ ازیں آپ حضرات ابن قیم سمیت یہ استدلال دانتوں سے پکڑے ہوئے ہیں کہ ابن عباسؓ کا فتویٰ اگرچہ تین طلاق واقع ہو جانے کا ہے لیکن ان کی روایت تو ایک واقع ہونے کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خود آپ کے نزدیک روایت اور فتویٰ دو مختلف چیزیں ہوتی ہیں۔ راوی کی روایت کو اس کا فتویٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لہٰذا مسلم والی روایت کو قبول کر لینے پر بھی آپ اسے طاؤس کا فتویٰ قرار نہیں دے سکتے۔ ہم طاؤس کا فتویٰ چاہتے ہیں تاکہ آپ کے دعوے میں کچھ تو جان پڑے۔

رہے عکرمہ تو بے شک وہ ذی مرتبہ تابعی تھے لیکن آپ کو شاید علم نہیں ان کے بارے میں متعدد اہلِ نظر نے یہ انکشاف کیا ہے کہ طرزِ فکر میں وہ خوارج سے مطابقت رکھتے تھے۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام مسلمؒ ان سے کافی بدگمان ہیں۔ خوارج کو روایتِ حدیث میں تو بہت سے اساتذۂ فن نے معتبر مانا ہے اور ماننا بھی

چاہئے۔ جن لوگوں کا عقیدہ یہ ہو کہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتے ہی آدمی کافر ہو جاتا ہے وہ بھلا جھوٹ کیوں بولیں گے جب کہ جھوٹ کبیرہ گناہ ہے۔ نقل اور خبر کے معاملے میں انھیں سچا تصور کر لینا معقولیت سے بعید نہیں لیکن فقہ اور فتوے کا تعلق اندازِ فکر سے ہوا کرتا ہے خوارج کا اندازِ فکر آپ کو معلوم ہی ہے کہ حضرت علیؓ نے جب تحکیم منظور کی تو اِن لوگوں نے قرآن کی آیت اِنِ الحُکمُ اِلّا لِلّٰہ کے تحت حضرت علیؓ کو کافر قرار دیدیا۔ اسی طرح ان کے بہتیرے واہی عقائد ہیں جنکی بنا پر جمہورِ امت انھیں باطل فرقہ قرار دیتے ہیں اور ان کی فقہ یا فتوے کو لائقِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ عکرمہ کے بارے میں جو کچھ ہم نے کہا دل سے گھڑ کر نہیں کہا آپ ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۹۶ (قدیم ایڈیشن) ملاحظہ فرمالیں۔ جب یہ صورتِ حال ہے تو روایت کی حد تک مستند ہونے کے باوجود عکرمہ کی کوئی فقہی رائے اور فتویٰ اگر اہلِ سنت اساتذہ اور معروف مجتہدین و ائمہ کی رائے اور فیصلے کے صریحاً خلاف ہو تو اس کی آخر کیا اہمیت ہو سکتی ہے اس حجت پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ کل آپ متعہ کی حرمت کو بھی اجماعی نہیں مانیں گے۔ ابوبکرؓ و عمرؓ کے خلیفۂ راشد ہونے کو بھی مشکوک و مختلف فیہ قرار دیں گے اور ختمِ نبوت میں بھی شبہ ڈالیں گے۔

بایں ہمہ ہمارے بہت ہی عزیز دوست! آپ عکرمہ کا کوئی واضح فتویٰ نقل کریں تاکہ یہ تو ثابت ہو کہ آپ کے دعووں کی کوئی اچھی بری بنیاد موجود ہے۔

تیسرے بزرگ ہیں ابن اسحاق جنھیں آپ نے اپنا ہم مسلک شمار کرایا۔ کیا آن جناب نے کبھی کسی اسماء الرجال کی کتاب میں ان کا ترجمہ ملاحظہ فرمایا؟ کیا آپ کو نہیں معلوم کہ امام فقہ ہونا تو بعد کی بات ہے سچے اور جھوٹے ہونے کے رُخ سے بھی ان کی شخصیت متفق علیہ نہیں۔ ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام مالکؒ انھیں دجالوں میں کا ایک دجال کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر میں بیت اللہ میں بھی ان کے جھوٹے ہونے کا حلف اٹھاؤں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی طرح بعض اور اکابر ان پر بڑی جرحیں کرتے ہیں اور ان کی اصل ممتاز حیثیت صرف داستان سرائی کی حد تک ہے یعنی "امام المغازی" —— قانونِ شریعت میں ان کی رائے اور فتوے کی ہرگز یہ حیثیت نہیں مانی گئی کہ صحابہؓ اور اجلّ تابعین کے مقابلے میں یہ لائقِ ذکر سمجھے جائیں۔

خوب سمجھ لیجئے۔ طاؤس کا بھی —— باوجود اپنے زہد و ورع اور کثرتِ تحدیث کے —— اور اجتہاد میں یہ درجہ تسلیم نہیں کیا گیا کہ جب ایک طرف صحابہؓ اور فقیہ تابعین کی آراء ہوں تو ان کے بالمقابل ان کی کسی فقہی رائے اور اجتہاد کا ذکر بھی کیا جائے چہ جائیکہ اس کی کوئی قابلِ لحاظ اہمیت ہو۔

حاصل یہ کہ اول تو طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحٰق کے ایسے صریح فتوے ہمارے علم کی حد تک سندِ صحیح سے منقول ہیں ہی نہیں جن کی بنا پر دعویٰ کیا جا سکے کہ یہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا فتویٰ صادر کیا کرتے تھے لیکن اگر آپ کھود کر کہیں سے ایک آدہ فتویٰ اٹھا ہی لائیں تو آپ کو کسی مسلّم استادِ فن کی یہ تصدیق بھی دکھلانی ہوگی کہ یہ فتویٰ اجماع کا قاطع بن سکتا ہے۔ علمی و فنی مسائل میں محض زہد یا کثرتِ تحدیث کا اعتبار نہیں یہاں مجتہدین لائقِ التفات ہوتے ہیں۔ اجتہاد مذاق نہیں ہر مجتہد اپنا ایک الگ مکتبِ فکر (اسکول آف تھاٹ) بناتا ہے۔ اس کے اپنے کچھ اصول و مبانی ہوتے ہیں۔ طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحاق کے تفقہ اور اجتہاد نے کوئی مکتبِ فکر پیدا نہیں کیا۔ ان کی حیثیتیں فقہ اور فتوے میں ناقل کی ہیں مجتہد کی نہیں۔ ان کی نقل اگر جانے پہچانے مجتہدین اور ائمہ و اساتذہ کے خلاف ہو تو جمہور علمائے امت اسے شاذ و منکر کہہ کر رد کر دیتے ہیں۔

اب آئیے اُس آخری نام کی طرف جو آپ نے لیا یعنی داؤد ظاہری۔

اے بہت ہی پیارے دوست! یہ آپ نے بہت ہی بھول پن کا مظاہرہ کیا۔ داؤد ظاہری اور ان علماء کی صف میں جن کی تقلید کی جاتی ہے!۔۔۔ یہ تو عجوبہ ہوا۔ کاش آپ اس شخص داؤد الاصبہانی کے حالات اور عقائد جاننے کے لئے کتابیں دیکھتے۔ یہ شخص قیاس کا منکر تھا اور اس کا خیال تھا کہ زمین و آسمان اور انفس و آفاق میں توحید باری کی کوئی دلیل نہیں۔ ابوبکر رازی الفصول فی الاصول میں اس کے متعلق جو کچھ لکھتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کا شمار ان بر خود غلط اور بدعقل لوگوں میں ہے جنھیں نہ اصولِ شریعت کا ادراک نہ اجتہاد کے طریقوں کی خبر بعض علومِ عقلیہ میں اس کی شہرت کے باوجود فقہ اور احکامِ شریعت میں اس کی حیثیت عالم کی نہیں عامی کی ہے۔

محمد بن معین کی دراسات اللبیب سے بھی مختصراً اس کی تصدیق ہو سکتی ہے حالانکہ انھوں نے ظاہریہ کی طرف سے دفاع کیا ہے حملہ نہیں کیا۔

علامہ سیوطیؒ کہتے ہیں کہ کتاب و سنت کی روشنی میں داؤد کا مذہب مردود ہے اس کے اقوال کسی بھی اجماعِ اہلِ سنت کے قاطع نہیں ہو سکتے۔ بعض اہلِ اصول کے نزدیک ظاہریہ کے اختلافِ خیال کی حیثیت اختلاف کی نہیں بغاوت کی ہے۔ انحراف کی ہے۔

امام الحرمین ابوبکر بن العربی العواصم والقواصم میں ظاہریہ کے بارے میں اظہارِ خیال فرماتے ہیں کہ یہ لوگ جہلِ مرکب میں گرفتار ہیں۔ ایسی فضول باتیں کرتے ہیں جو سمجھ سے بالاتر ہیں۔ خوارج کی طرح آیات و احادیث کو غلط محمل پر اتارتے ہیں۔

ابن حزم ظاہری (صاحبِ محلّٰی) نے اگرچہ اپنے آپ کو نسبتاً سنبھال لیا اور بجائے داؤد کی تقلید جامد کے خود مجتہد بن بیٹھے لیکن وسعتِ علمی اور ذہانت کے باوجود ان کے قلم سے بے شمار اغلاط کا ترشح ہوا ہے۔ پھر بھی وہ طلاق ثلٰثہ کے مسئلے میں معلوم ہی ہے کہ آپ کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ اکھٹی تین طلاقوں کو سنت مانتے ہیں۔ اس طرح بات یہ بنی کہ آپ نے پہلے تو حضرت ابن عباسؓ کا نام غلط طور پر لیا پھر چند غیر ضروری نام شمار کرائے پھر داؤد ظاہری کو یہ جانے بغیر گواہ بنا لائے کہ یہ ہیں کون ذات شریف۔ آخر یہ کونسا طرزِ استدلال ہے جو آپ دن کی روشنی میں استعمال فرما رہے ہیں۔ فنِ حدیث اور قانونِ شریعت کو اتنا بے وقعت تو نہ کیجئے کہ فرشتوں کی آنکھوں میں آنسو آجائیں۔

مولانا اکبرآبادی توجہ فرمائیں

(۱) آنجناب نے سورۂ بقرہ کی آیت نقل کرنے کے بعد ارشاد فرمایا ہے:۔

"ان آیات کا صاف مطلب یہ ہے کہ طلاقِ مغلظہ اس وقت واقع ہوگی جبکہ مرد آگے پیچھے دو طلاق دینے کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ اسے اب عورت کو اپنی زوجیت میں نہیں لینا ہے اور اس فیصلہ کے مطابق وہ ایک طلاق اور واقع کردے۔" (ص۲۱)

پہلا طالب علمانہ سوال یہ ہے کہ فیصلہ کرنے نہ کرنے کی بات آیت میں آخر کہاں گئی ہے۔ کوئی ایک حرف ایسا نظر نہیں آتا جس سے اس کے لئے اشارہ ملے۔ یہ تو بالکل سامنے کی بات ہے کہ انسان جو بھی فعل کرتا ہے ذہنی میلان اور ارادے ہی کے تحت کرتا ہے اسی لئے آیت ارادے اور فیصلے سے کوئی بحث نہیں کرتی بلکہ صاف و سادہ انداز میں بتاتی ہے کہ دو طلاقوں تک حقِ رجوع ہے۔ تیسری بھی دیدی تو یہ حق ختم۔ دینے والے نے بہت سوچ سمجھ کر فیصلہ کیا ہو یا فوری طور پر ارادہ پیدا ہوا ہو اس سے قانونِ الٰہی کو آخر کیا سروکار ہے!

دوسرا سوال یہ ہے کہ فیصلہ کو آپ نے دو طلاقوں کے بعد پر منحصر کیا حالانکہ ایک شخص پہلی طلاق دیتے ہوئے ہی اگر یہ ارادہ رکھتا ہو کہ تین دوں گا تو آیت میں ایسا کوئی

لفظ نہیں جو اس ارادے کو غیر معتبر ٹھیرا دے۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ زید نے یوں کہا۔ "تجھ پر طلاق۔ تجھ پر طلاق۔" کیا یہ آگے پیچھے دو طلاقیں نہیں ؟ پھر اسی منٹ اس نے تیسری کا فیصلہ کرتے ہوئے تیسری بار بھی فقرہ بولدیا تو خود آپ کی تصریح کے مطابق تین طلاقیں پڑ جانے میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ پھر آخر آپ کا یہ رجحان کیوں ہے کہ امتِ مسلمہ قرآن کی اس صراحت کو نظر انداز کر کے شیخ شلتوت یا ابن قیم یا شوکانی یا نواب صدیق حسن کے پیچھے چل کھڑی ہو۔

(۲) آپ نے تحریر فرمایا:۔

"اجماع صحابہؓ کی نسبت حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ کے متعلق دونوں طرح کی روایات ہیں بعض میں ہے کہ وہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کے ایک ہونے کا فتویٰ دیتے تھے اور بعض روایات میں اس کے برعکس یہ ہے کہ وہ طلاقِ مغلظہ ہونے کا فتویٰ دیتے تھے لیکن زبیر بن عوامؓ عبد الرحمٰن بن عوفؓ، عکرمہ، طاؤس، محمد بن اسحاق، خلاس بن عمرو حارث عکلی، داؤد بن علی اور ان کے اکثر اصحاب، بعض اصحاب مالک بعض اصحاب حنفیہ، بعض اصحاب احمد ابن حنبل۔ ان سب کا فیصلہ یہ تھا کہ طلاقِ ثلٰثہ کا حکم ایک طلاق کا ہے۔"

اس کے لئے آپ نے اعلام الموقعین جلد ۲ صفحہ ۲۱ ۔۔۔ تا ۲۴ کا حوالہ دیا۔ گویا آپ نے جو کچھ ابن قیم کی طرف منسوب کیا وہ ان کی کسی متعین عبارت کا مفہوم نہیں ہے بلکہ تقریباً ۱۹ صفحات کو پڑھ کر آپ نے یہ مطالب اخذ کئے ہیں۔ یہ نالائق طالب علم آپ سے دست بستہ عرض کرتا ہے کہ اعلام الموقعین اور اغاثۃ اللہفان اور زاد المعاد کے متعلقہ صفحات کو ایک بار پھر پڑھئے اور اپنی رائے کی وکالت کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ حق و صداقت کی وکالت کے نقطۂ نظر سے پڑھئے پھر انشاء اللہ آپ خود محسوس فرمالیں گے کہ ابن قیم کا مطلب سمجھنے میں آپ سے صریح غلطی ہوئی ہے۔

اغاثۃ اٹھائیے۔ اس کے صفحہ ۱۷۹ پر آپ کو ابن قیم کے یہ الفاظ ملیں گے :۔

"فقد صح بلا شك عن ابن مسعودؓ و علیؓ وابن عباسؓ الالزام بالثلاث ان اوقعها جملة۔

(پس بلا کسی ریب و شک کے یہ بات تو قطعی طور پر مسلم ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ اکٹھی دی ہوئی تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیتے تھے۔"

اب فرمائیے۔ اگر عبد اللہ ابن مسعودؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ سے ابن قیم کی دانست میں دونوں طرح کی روایات ثابت ہوتیں تو وہ کس طرح یہ فقرہ لکھتے۔ آپ دیکھ رہے ہیں صحّ پر حرفِ قد بھی داخل ہے جو علامت ہے جزم و یقین کی۔ پھر بلا شك کے اضافہ نے اس یقین میں اور بھی چار چاند لگا دیئے۔

اِن دو صحابہ کے علاوہ آپ نے دو مزید صحابیوں کا ذکر کیا۔ زبیر بن عوامؓ اور عبد الرحمٰن بن عوفؓ۔ مگر ابن قیم تو اسی صفحہ پر مزید یہ بھی لکھ رہے ہیں کہ سوائے ابن عباسؓ کے اور کسی بھی صحابی سے اس قول (یعنی تین اکھٹی طلاقیں ایک ہوتی ہیں) کی صحیح نقل ہمیں ڈھونڈنے پر بھی نہ مل سکی اسی لئے ہم نے اختلاف کے اسباب میں اِس سبب کو شامل نہیں کیا۔

گویا خود ابن قیم معترف ہیں کہ فتویٰ تو بلا شبہ ابن عباسؓ کا بھی یہی رہا ہے کہ تین تین ہی ہوتی ہیں مگر ایک قول ان کا اس کے خلاف احادیث میں موجود ہے۔ رہے دوسرے صحابہؓ تو ان میں سے کسی کا قول بھی قابل اعتماد ذریعہ سے مخالفت میں نہیں ملتا۔

بتائیے۔ اس واضح اعتراف کے بعد آپ نے ان کے

کس فقرے سے یہ مطلب اخذ فرمالیا ہے کہ حضرت زبیرؓ اور حضرت ابن عوفؓ کا فیصلہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا تھا۔

حالانکہ ابن قیم اگر ایسا دعویٰ کرتے بھی تو بغیر قوی ثبوت کے وہ قابلِ تسلیم نہ ہوتا لیکن وہ تو اس دعوے کے برخلاف صاف الفاظ میں مذکورہ بالا اعترافات فرما رہے ہیں۔ اس کے باوجود آپ کے قلم سے منقولہ بالا عبارت نکلنا آپ ہی بتائیے علم و تحقیق اور دیانتِ نقل کے کس خانے میں رکھا جائے گا؟

مزید یہ کہ آپ نے اصحاب مالک، اصحاب حنفیہ اور بعض اصحاب احمد کا تانتا باندھ دیا۔ بچارے عوام اس لمبی قطار کو دیکھ کر یہی سمجھیں گے کہ یہ تو بے شمار لوگ تین کو ایک کہنے والے ہیں۔ اے فقیہِ مکرم! دو ورق پیچھے اُلٹ کر اغاثہ کا صفحہ ۱۷ کھول لیں۔ کیا ابن قیم نے یہاں خود یہ تصریح نہیں کردی ہے کہ مالکیہ میں سے تلمسانی وغیرہ اس کو امام مالکؒ کے دو قولوں میں سے ایک قرار دیتے ہیں دوسرے مالکیہ واضح کرتے ہیں کہ یہ قول امام مالکؒ کا ہرگز نہیں۔ صرف بعض مشائخ کا ہے اور شاذ ہے، شاذ کیسے نہ ہو جب کہ مؤطا امام مالک میں خود امام مالکؒ شد و مد سے تین کے تین ہونے کا مسلک ظاہر کر رہے ہیں اور حدیثوں پہ حدیثیں اس کے ثبوت میں لا رہے ہیں۔

اغاثہ کے اسی صفحہ پر اصحاب احمد کے بارے میں بھی ابن قیم کا اپنا اعتراف یہ ملاحظہ فرمائیں کہ اصحاب احمد ابن حنبل کا مصداق ابن تیمیہ کے دادا ہوں تو ہوں باقی کسی حنبلی کا قول مجھے نہیں مل سکا۔

پھر اے محترم! ابن تیمیہ کے دادے کی تو منتقی الاخبار اور المحرر موجود ہے۔ ان میں دیکھ لیجئے وہ جمہورِ امت کی طرح اس مسئلہ پر اجماع کے قائل ہیں اور تین ہی کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں۔ تو آخر آپ کا ابن قیم کی طرف نسبت کر کے اصحاب مالک اور اصحاب احمد کو قطار میں کھڑا کر دینا ستم ظریفی کے سوا کیا کہلائے گا۔

رہے اصحاب حنفیہ۔ تو یہ بھی مغالطہ انگیزی ہے لے دے کے ایک بزرگ محمد بن مقاتل رازیؒ ملتے ہیں جن کے بارے میں کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ تین کو ایک مانتے تھے۔ اوّل تو یہ کہنا ہی بحث طلب ہے۔ اصولِ روایت کی معیاری سطح پر مقاتل کی طرف ایسا انتساب مشکوک ہے۔ دوسرے وہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد نہیں شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ ہزاروں شاگردوں میں اگر کوئی ایک شاگردوں کا شاگرد کسی مسئلہ میں اپنی ایک اینٹ کی مسجد الگ بنالے تو اسے کون اہمیت دے گا۔ مقاتل امامت اجتہاد کی مسند پر فائز نہیں تھے۔ ان کی ذاتی رائے کی کیا قیمت ہے اگر وہ حنفی مدارکِ اجتہاد اور مناہج فکر سے ہٹی ہوئی ہو۔ ان کا نام ذہن میں رکھ کر یہ کہنا کہ بعض اصحابِ حنفیہ ایسا کہتے ہیں پروپیگنڈے کی تکنک تو ہوسکتی ہے حق پسندانہ علم و تحقیق سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔

عکرمہ، طاؤس اور محمد بن اسحاق کے سلسلے میں ہم کافی شافی گفتگو کر چکے۔ زبان تو کسی کی نہیں پکڑی جاسکتی مگر ان حضرات کے ناموں کی گردان کئے جانا دھاندلی ہی کہلا سکتا ہے۔

اور یہ حارث عکلی اور داؤد بن علی! — یا جامعُ الفضائل! دین سے تمسخر آپ جیسے ذمہ داروں کو زیب نہیں دیتا۔ کیا یہ نام اس قابل ہیں کہ اجماعِ صحابہؓ و تابعین کے مقابلے پر پیش کئے جائیں۔ اس ترکیب سے تو اسلام کے سارے ہی قوانین کا تیا پانچا کیا جاسکتا ہے۔ آخر کون نہیں جانتا کہ امت میں کیسے کیسے ضال و مضل فرقے اور کیسے کیسے بلیدُ العقل اور مریضُ الفہم افراد گذر چکے ہیں اور آج بھی موجود ہیں۔ ہماری یہ ذمہ داری نہیں کہ کونے آنترے میں سے اٹھا کر جو بھی نام کوئی پیش کردے اس کے جغرافیہ کی تلاش میں کتب رجال میں سر مارتے پھریں۔ ذمہ داری نام لینے والوں کی ہے۔ وہ پہلے ثابت کریں کہ یہ حضرات

واقعی ان اساتذہ میں تھے جن کی رائے اجتہاد و تفقہ کے میدان میں قابلِ لحاظ سمجھی گئی ہے۔ اس کے بعد ہی گفتگو آگے بڑھ سکتی ہے۔ بحالتِ موجودہ یہ صرف شعبدہ بازی ہے۔

مولانا حامد علی توجہ فرمائیں

آپ نے تحریر فرمایا ہے:۔ "خلال کی کتاب العلل میں اثرمؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابوعبداللہؒ سے رکانہ کی حدیث البتہ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے اس کی تضعیف کی۔"

حدیث رکانہ کے سلسلے میں ابوعبداللہ (امام احمدؒ) اور بخاری وغیرہ کے موقف پر تو ہم مفصل گفتگو کر آئے یہاں ایک اور بات عرض کرنی ہے۔ اثرم کون ہیں' یہ آپ شاید نہ جانتے ہوں۔ مگر اس نقل سے یہ تو بہرحال ظاہر ہوا کہ ان کی شہادت آپ کے نزدیک کچھ معتبر ہے۔ تو اب سنیئے۔ حافظ الجمال بن عبد الہادی الحنبلی اپنی کتاب السیر الحاث فی علم الطلاق الثلاث میں اپنے یعنی امام احمد ابن حنبلؒ کے مذہب کے تعلق سے لکھتے ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں جن کے بعد حلالہ کے بغیر حرمت دور نہیں ہو سکتی۔ یہی ہمارا صحیح مذہب ہے۔ اور اسی مذہب کو اصحابِ امام احمدؒ نے اکثر کتابوں میں جزم و یقین کے ساتھ بیان کیا ہے جیسے خرقی مقنع۔ محرر۔ ہدایہ وغیرہ۔ اس کے بعد موصوف لکھتے ہیں کہ اثرم نے بیان کیا کہ میں نے ابوعبداللہ احمد ابن حنبلؒ سے ابن عباسؓ والی اس حدیث کے بارے میں جس میں انھوں نے کہا ہے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں عرض کیا کہ آپ جو اس کے خلاف مذہب رکھتے ہیں تو آپ کے پاس اس حدیث سے گلو خلاصی کا کیا ذریعہ ہے؟ امام احمدؒ نے جواب دیا کہ یہی بہتیرے مستند آدمیوں سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خود ابن عباسؓ تین اکھٹی طلاقوں کو تین ہی مانتے تھے (پھر ہم کیسے مان لیں کہ وہ ایسا مان سکتے تھے اگر واقعی یہ روایت ان سے ثابت ہوتی)

دیکھا آپ نے۔ اثرم ہی کے ذریعے امام احمدؒ کا طرزِ فکر اور فیصلہ کیا ظاہر ہوا؟۔ اور نوٹ کیجئے امام ترمذیؒ کے شیخ اسحٰق بن احمدؒ بھی اپنے مسائل احمدیہ میں ایسی ہی بات امام احمدؒ سے نقل کرتے ہیں جیسی اثرم نے کی۔ بلکہ یہ بھی نوٹ کیجئے امام احمدؒ یہ رائے بھی رکھتے تھے کہ جو شخص تین اکھٹی طلاقوں کے وقوع سے انکار کرے وہ اہلِ سنت سے خارج ہوا۔ مسدد بن مرھد کو امام صاحب نے یہ تحریر فرمایا تھا کہ من طلق ثلثا فی لفظ واحد فقد جھل وحرمت علیہ زوجتہ ولا تحل لہ ابدا حتی تنکح زوجا غیرہ (جس شخص نے ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دیں اس نے جہالت کا مظاہرہ کیا اور اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی۔ اب کبھی بھی حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کرلے)

اطمینان کے لئے آپ طبقات الحنابلہ میں مسدد بن مرھد کا ترجمہ ملاحظہ فرمالیں۔ وہاں آپ کو یہ بھی مل جائے گا کہ قاضی ابوالحسین حنبلی نے بھی اسی جواب کو امام احمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

مزید برآں یہیں ابوالوفاء ابن عقیل حنبلی کے تذکرہ میں آپ کو یہ مسئلہ ملے گا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے یوں کہا انتِ طالقٌ ثلثا الا طلقتین (تجھ پر دو کم تین طلاق) تب بھی تین طلاقیں پڑجائیں گی کیونکہ لم یصح استثناء الاکثر۔

سمجھے آپ:۔ ؟۔ زید نے بیوی سے کہا تو تین طلاق والی ہے مگر فوراً ہی بلا توقف ان تین میں سے دو طلاقوں کا استثناء بھی کردیا۔ اب ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ فقط ایک طلاق پڑے۔ تین میں سے دو گئیں تو ایک ہی بچی۔ لیکن حنبلی بزرگ فتویٰ دیتے ہیں کہ ایک نہیں تین پڑیں کیونکہ مستثنیٰ منہ میں سے استثناء اکثر کا کردیا گیا (دو کا) جو مابقی (ایک) سے زائد ہے لہذا وہ قبول نہ ہوگا اور تین ہی پڑیں گی۔

آپ اور وہ لوگ جو مسند احمد سے حدیثِ رکانہ نقل کرکے عوام کو مغالطہ میں ڈالتے ہیں سوچیں کہ امام احمدؒ کے پیرو کس شدومد سے جمہور امت کے ساتھ ہیں اور کتنی بڑی علمی بددیانتی ہے کہ صاحبِ مسند کا مذہب بالائے طاق رکھ کر مسند سے وہ روایت اٹھالائی جائے جو اس مذہب سے متصادم ہے اور جس کی بے اساسی اہلِ علم میں معروف ہے۔

آنجناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "امام ابن قیم نے بھی اعلام الموقعین میں متعدد صحابہؓ، تابعین، تبع تابعین اور بعد کے علماء کا ذکر کیا ہے جو اس قول کے قائل ہیں۔"

بڑی مہربانی ہوگی اگر آپ اعلام کی وہ عبارت نقل فرمادیں جس سے اس دعوے کی تصدیق ہوسکے۔ ہمیں تو ابن قیم کی تمام بحث میں سوائے ابن عباسؓ کے کوئی صحابی نہیں مل سکا جس کے متعلق ابن قیم توثیق سے کہتے ہوں کہ وہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا قائل تھا۔ اس کے برخلاف ہم ابن قیم کا وہ قول نقل کر آئے ہیں کہ سوائے ابن عباسؓ کے کسی بھی صحابی کی طرف اس قول کی نسبت نقلِ صحیح سے ثابت نہیں۔ اور ابن عباسؓ کے بارے میں بھی وہ بلاابہام تسلیم کرتے ہیں کہ فتویٰ ان کا تین ہی واقع ہونے کا تھا۔

نیز ان تابعینؒ وغیرہ کے بھی اسمائے گرامی ہم ضرور سُننا چاہیں گے جن کا سراغ آپ کو اعلام الموقعین میں لگا ہے۔ کاش آپ اپنے ہی تخیلات کی رو میں بہنے کے عوض علمی بردباری سے کام لیتے اور ایسے دعوے نہ کرتے جن کی کوئی اصل نہ ہو۔

عینی سے آپ نے جو چند نام گنوائے ان کے بارے میں بھی آپ نے مطلق تحقیق نہیں کی کہ کون لوگ ہیں، کس مقام وحیثیت کے مالک ہیں، اسماء الرجال کے اساتذہ ان کے بارے میں کیا کہہ رہے ہیں اور اجماع کے بالمقابل ان کا نام خم ٹھونک کر لینا کتنی غیر ذمہ دارانہ

بات ہے۔ کیا آپ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ کسی بھی فن میں اہمیت اساتذہ اور ماہرین کی ہوتی ہے عوام اور اطفالِ مکتب کی۔ جو بھی چند نام آپ لو دہرانے ہیں ان میں سے ایک بھی تو ایسا نہیں متفق علیہ اساتذہ نے مجتہد کا درجہ دیا ہو۔ یہ ارطاۃ یہ ابن اسحٰق یہ ابن مقاتل اور یہ طاؤس تو ان کی طرف خلافِ اجماع رائے کا انتساب ہی ثبوت ہے۔ عینی ہوں، ابن حجر ہوں، ابن تیمیہ ابن قیم ہوں، یہ صدیوں بعد کے حضرات ہیں۔ اگر شہرۂ عام سے متاثر ہوکر کچھ نام لے ہی د تو قواعدِ معروفہ کے مطابق لائقِ اعتماد سندوں سے تصدیق ہونی چاہئے اور معلوم ہونا چاہئے کہ ان حضرات کے کیا الفاظ تھے جنھیں ان کی رائے کا درجہ دیا گیا ہماری تحقیق کی حد تک تو نہ طاؤس کی طرف انتساب نہ ابن اسحاق کی طرف۔

دوسرے اس دعوۂ انتساب کو مان ہی لیا تو آپ ہمیں بتائیں ان میں کون ہے جس کی حیثیت احکامِ شرعی کے میدان میں مجتہد کی ہو۔ ہر اہلِ علم جانتا ہے کہ ابن اسحاق سچے اور جھوٹے ہونے ہی اعتبار سے سخت مختلف فیہ شخصیت ہیں چہ جائے کہ فقیہ ہوں۔ اور جو لوگ ان کے طرف دار ہیں وہ انھیں بس صاحب المغازی مانتے ہیں یعنی غزوات تاریخ بیان کرنے میں ممتاز۔ فقیہ اور مجتہد تو نہیں حجاج بن ارطاۃ کا حال یہ ہے کہ اساتذہ کے نزدیک ان میں تدلیس کا عیب ہے۔ ان کی روایت تک غیر مشہور طور پر مقبول نہیں۔ بصرے کے قاضی کی حیثیت سے ان کی طرف رشوت خوری کا بھی انتساب ہے۔ تکبر کے م تھے۔ محلّی اٹھا کر دیکھئے ابن حزم تو یہاں تک کہتے کہ یہ صاحب ساقط الاعتبار رہیں ان کا حال یہ ہے کہ ا روایتوں سے پرہیز نہیں کرتے اور غلط روایات سہارے حقائقِ ثابتہ پر خاک اڑاتے ہیں۔ زہد

بھی ان میں نہیں جو دین میں اجتہاد کی بنیادی شرط ہے۔ ابن مقاتل بھی کوئی مجتہد نہیں۔ بڑے فقیہ نہیں۔ رہے ظاہریہ تو ان کے باطل عقائد معروف و مشہور ہیں۔ آپ زیادہ نہیں چند کتابیں دیکھیں:۔ دراسات اللبیب۔ العواصم والقواصم۔ الفصول فی الاصول۔ یہ آسانی سے مل جاتی ہیں۔ ان سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ صحابہؓ اور اجل تابعینؒ اور ائمہ مشہورہ کے اجماع و اتفاق کے مقابلے میں کس درجے اور سطح کے نام پیش کئے جاسکتے ہیں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کے لوگوں کو چوٹی کے اساتذہ اور ائمہ کے بالمقابل لاکھڑا کرنا علم و تفقہ سے استہزا ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم بے شک ایسی قابلیت کے لوگ تھے کہ اگر دورِ تابعین میں ہوتے تو ان کی رائے قابلِ لحاظ سمجھی جاتی اور ان کا اختلاف اجماع کو مشکوک بناتا لیکن آٹھ سو برس بعد کے ان مجتہدین کا کوئی بھی اختلافِ رائے بھلا صحابہؓ اور تابعین وغیرہ کے اجماع کا قاطع کیسے ہوسکتا ہے۔ اختلاف کے جو دلائل ان کے پاس ہیں ان میں سے نمایاں اور بنیادی دلائل کی کمزوری ہمارے اس انتقاد میں آپ بغور ملاحظہ فرمائیں اور اگر کوئی اور مضبوط دلیل بچی رہ گئی ہو تو اسے بھی سامنے لائیں۔ حق یہ ہے کہ ان کے بہتیرے تفردات میں یہ بدترین تفرد ہے جسے قابلِ تقلید نہیں سمجھنا چاہیے۔ خصوصاً ایسے دور میں جبکہ بہتیرے پڑھے لکھے جاہل کتنے ہی اجماعی مسائل کے پیچھے لاٹھی اٹھائے پھر رہے ہیں۔

ابن قیم نے تو یہ شوشہ نکالا تھا کہ رکانہ والا قصہ ایک نہیں دو ہیں۔ ایک رکانہ کا ایک ان کے باپ عبد یزید کا۔ آپ ان سے بھی دو قدم آگے بڑھ کر یہ فرما رہے ہیں کہ رکانہ ہی کے دو واقعے ہیں۔ ایک میں انھوں نے طلاقِ بتہ دی۔ دوسرے میں تین طلاقیں۔

یقین کیجئے محترم دوست! یہ علم و تحقیق نہیں مکابرہ اور چرب زبانی ہے۔ جہالتِ فن کا بھونڈا مظاہرہ ہے۔ یہ اس قابل بھی نہیں کہ فن حدیث کا کوئی واقف کار اس کی تردید پر وقت ضائع کرے۔

ہاں اس مقام پر آپ نے مسند احمد والی روایت کے لئے ابن تیمیہؒ کی جو تحسین و تصحیح نقل کی ہے اس پر چند لفظ سن لیں۔ اگرچہ پچھلے نقدِ مفصل کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی لیکن تسکینِ دوست کی خاطر چند ساعتوں کا زیاں اور سہی۔

ابن تیمیہؒ کا محض یہ کہہ دینا کہ داؤد بن الحصین (اس روایت کے ایک راوی) امام مالکؒ کے شیوخ میں سے اور بخاری کے رواۃ میں سے ہیں آخری فیصلہ نہیں کر دیتا۔ ہم پیچھے لکھ آئے ہیں کہ امام بخاریؒ کے استاد مدینی بھی اور امام ابوداؤدؒ بھی تنبیہ کر چکے ہیں نیز بعض اور اساتذہ بھی اس تنبیہ میں ان کے ساتھ ہیں کہ داؤد بن الحصین جب عکرمہ سے روایت کریں تو اعتماد ہرگز مت کرو۔ یہ داؤد بن الحصین خارجی تھے۔ کھلم کھلا اپنے مسلک کی دعوت دیتے تھے۔ ابو حاتم کا کہنا ہے کہ اگر امام مالکؒ ان سے روایت نہ کرتے تو کوئی بھی ان سے روایت نہ کرتا یہ قوی نہیں ہیں۔ خود امام مالکؒ ان سے روایت کرنے کی بنا پر کتنے ہی محدثین کے یہاں نشانۂ اعتراض بنے ہیں۔ ابن عُیینہ ان کی روایات سے پرہیز کیا کرتے تھے۔ یہ سب ذہبی کی میزان الاعتدال میں دیکھ لیجئے۔ عکرمہ تک کے بارے میں بدعات کا الزام شہرۂ دوام ہو چکا ہے۔ اسی سند کے ایک راوی ابن اسحٰق کا تذکرہ ہم کر چکے۔ وہ قاضی شوکانی بھی جو زیرِ بحث مسئلہ میں آپ کے ساتھی ہیں ان ہی ابن اسحاق کی وجہ سے اس روایت کو نیل الاوطار میں معلول قرار دیتے ہیں۔

یہ سب ہوتے ہوئے ابن تیمیہؒ کی تصحیح و تحسین آخر کس منصف مزاج کے نزدیک لائقِ التفات ہوسکتی ہے خصوصاً جب کہ خود امام احمد اپنی نوٹ کردہ[1] اس روایت کو ضعیف و غیر مستند قرار دے کر اس کے خلاف مذہب اختیار کئے ہوئے ہیں۔

آپ نے "اجماع" کے زیرِ عنوان ابن حجر کی وہ عبارت نقل

---

[1] "نوٹ کردہ" سے مراد یہ ہے کہ اسے انھوں نے اپنی بیاض میں لکھ لیا تھا۔ "مسند احمد" میں اسے شامل کرنے کی ذمہ داری ان کے بیٹے پر ہے

کی جس کا آغاز اس فقرے سے ہوا ہے کہ :-

" ایک مجلس میں تین طلاق کے ایک ہونے کی بات
شاذ ہے ۔" (یعنی ناقابلِ قبول)

یہ ابن حجر کا اپنا خیال و عقیدہ ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بتاتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے اس خیال کی تردید میں فلاں فلاں باتیں کہی ہیں۔ کن لوگوں نے کہیں اس کی وضاحت نہیں۔ وَ اُجیبَ بانّہٗ یعنی صیغۂ مجہول سے جواب شروع کیا گیا ہے۔ اگر آپ کا مطالعہ اس موضوع پر وسیع نہیں تھا جب بھی خود اس جواب سے ہی سمجھ سکتے تھے کہ یہ شیعوں اور رافضیوں کا جواب ہے، اور آپ جیسے صحیح العقیدہ سنی کا اسے اپنے حق میں استعمال کرنا انتہائی مضحکہ خیز بات ہے۔ اندازہ کیجئے اس جواب میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابنِ عوفؓ اور حضرت زبیرؓ جیسے صحابہ کی طرف اس رائے کی نسبت کردی گئی ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک مانتے تھے۔ حالانکہ جس شخص کے منہ پر آنکھیں ہیں اور حدیث کی معروف کتابیں اس نے دیکھی ہیں وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ یہ افترا پردازی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ان صحابہؓ کے متعدد فتوے صحیح و قوی سندوں سے اس کے برعکس موجود و محفوظ ہیں اور ابن تیمیہ یا ابن قیم یا قاضی شوکانی میں سے بھی کوئی اس من گھڑت انتساب کی صحت کا مدعی نہیں ہے۔

اس کے بعد اس جواب میں ابن مغیث اور محمد بن وضاح جیسے بے عیار اور ناقابلِ التفات ناموں کا اندراج ہے (جن کی کچھ حقیقت آگے ہم کھولیں گے) اس کے بعد یہ خلافِ واقعہ بات کہی گئی ہے کہ تین کے ایک ہونے کا قول حضرت ابن عباسؓ سے ان کے متعدد شاگردوں نے نقل کیا ہے حالانکہ امام ابوداؤد اور ابن عبدالبر اور ابنِ رجب اور امام احمدؒ اور نہ جانے کتنے اکابر کی تصدیق سامنے آچکی ہے کہ سوائے طاؤس کے ابن عباسؓ کا کوئی بھی شاگرد ان سے ایسا نقل نہیں کرتا بلکہ جملہ شاگرد اس کے خلاف نقل کرتے ہیں۔

اس کے بعد محدث ابن التین کا یہ قول نقل کرتے ہوئے کہ ۔۔ "تین طلاقوں کے پڑجانے میں کوئی اختلاف نہیں البتہ ان کے گناہ ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔" کہا گیا ہے کہ "تعجب ہے، ابن التین پر وہ ایسا کہتے ہیں جبکہ تم دیکھ ہی رہے ہو کہ اختلاف موجود ہے۔"

آپ نے اے محترم دوست! یہ تصور فرمالیا کہ تعجب کا اظہار خود ابن حجر کر رہے ہیں اور اسی تصور کے تحت آپ نے یہ عبارت نقل بھی فرمائی ہے کہ دیکھو اجماع کہاں ہے خود ابن حجر جیسے استادِ فن اختلاف کو ایک حقیقتِ ثابتہ مان رہے ہیں اور اجماع کے دعوے پر حیرت کر رہے ہیں۔

لیکن فہم سلیم استعمال کرتے تو بہ آسانی ادراک فرمالیتے کہ یہ اظہارِ حیرت بھی شیعوں اور رافضیوں ہی کے قول کا ایک حصّہ ہے نہ کہ ابن حجر کا اپنا ریمارک۔ اول تو اس لئے کہ ابن حجر نے جو جواب نقل کیا ہے اس کے مندرجات کو وہ خود بھی واہی تصور کرتے ہیں جن کا ثبوت فتح الباری کے اس مقام پر ورق ورق میں موجود ہے۔ وہ کسی ایک بھی صحابی کی طرف اختلاف کی نسبت درست نہیں سمجھتے نہ ابن مغیث اور ابن وضاح اور عنوی اور خشنی وغیرہ کی ان کے نزدیک کوئی حیثیت ہے۔ نہ اکیلے طاؤس کے سوا ابن عباسؓ کے کسی بھی شاگرد سے انھوں نے اس روایت کی نقل تسلیم کی ہے اور خاتمۂ کلام پر اجماع کا دعویٰ شدومد سے ثبتِ قرطاس کیا ہے جسے ہم نقل کر آئے۔ فرمائیے اگر وہ خود ابن التین کے قول پر تعجب کرتے تو اجماع کے مدعی کیوں ہوتے تعجب کا تو مطلب ہی یہ ہے کہ اختلاف کا انکار غلط ہے۔ اختلاف موجود رہا ہے۔ یہ بات شیعہ اور رافضی ہی کہتے ہیں۔ ابن حجر کہتے تو اجماع کی بات ہی زبان سے نہ نکالتے۔

اب گویا بات یہ بنی کہ آپ فتح الباری کو سمجھے بغیر یا پھر خدانخواستہ قصداً اس کی غلط ترجمانی کر کے اجماعِ صحابہؓ اور اتفاقِ ائمہ کو روافض و شیعہ کے علم کلام سے توڑنا چاہتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہوا جیسے کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ابوبکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کا خلیفۂ راشد ہونا

جماعی مسئلہ نہیں ہے اور ثبوت میں اہلِ سنت کی کسی
تاب سے وہ عبارت اکھیڑ کر لائیں جس میں صاحبِ کتاب نے
شیعوں کا یہ خیال بیان کیا ہو کہ ابوبکرؓ و عمرؓ غاصب تھے
خلافت پر حضرت علیؓ کا حق تھا۔ انھوں نے حق تلفی کر کے
تختِ خلافت پر قبضہ کرلیا۔

اگر اس فنکاری سے ابوبکرؓ و عمرؓ کا رُشد تباہ کیا
جاسکتا ہے تو بے شک آپ فتح الباری کی مذکورہ عبارت
نقل کر کے صحابہؓ اور ائمہؒ پر خاک اڑا سکتے ہیں۔ لیکن
اگر یہ طرزِ عمل مذموم ہے تو پھر سن لیجئے کہ ابن التین نے
غلط نہیں کہا تھا تین طلاقوں کے تین ہی ہونے میں صحابہؓ
اور ائمہ سلف اور قدیم مجتہدین و محدثین کے مابین
کوئی بھی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اختلاف ہے تو روافض
شیعہ سے ہے اور انھوں ہی نے غلط سلط پروپیگنڈہ کر کے
بعض غیر محقق سنّی علماء کو بھی اس غلط فہمی میں مبتلا کردیا
ہے کہ ہو نہ ہو اختلاف تھا ضرور۔

ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے ـــــ آپ' دوسرے
مقالہ نگار' مصر و شام کے دیگر نوبیاہ المجتہدین اور جامعہ
ازہر مصر کے محققینِ کرام سب کو یہ ادنیٰ اور ناچیز طالبعلم
دعوت دیتا ہے کہ آپ فقط ایک ہی صحابی کا کوئی ذہنی
قولِ صحیح سے پیش کردیں یا ابتدائی دو سو سالوں کے
جانے پہچانے فقہائے مجتہدین اور ثقہ محدثین و مفسرین میں سے
کسی ایک کا بھی قولِ صریح دکھلا دیں۔ تب یقیناً آپ کا
دعویٰ قابلِ قبول ہوسکتا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں
اختلافی ہے۔ لیکن یہ رطب و یابس جمع کرنا' یہ افسانوی
روایات سے کم علموں کو مغالطے دینا' یہ لنگڑے لولے
بیہوں کو بانس کے پیروں پر کھڑا کر کے مخالفین کی صفیں
آراستہ کرنا' یہ کاٹ چھانٹ کے عبارتیں اٹھانا' یہ
عبارتوں کی غلط ترجمانی کرنا اور فن کے متفق علیہ اصول و
معانی سے لاپرواہ ہو کر جو چاہے کہہ گذرنا حق پرستی نہیں حق
تلفی ہے۔ اجتہاد نہیں سرکشی ہے۔ فقاہت نہیں زندقہ
ہے۔ قانونِ اسلامی بے چارہ آج تلوار سے محروم یتیم و

یسیر پڑا ہے تو اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ اپنے ہی اس
سے تمسخر کریں اور کند چھری سے اس کے اعضاء کاٹیں۔

ابھی ماہ مئی میں ہماری ملاقات مدیر زندگی سے
ہوئی تھی معلوم ہوا کہ بعض اہل حدیث بزرگوں کے کچھ
خیالات چھپنے سے رہ گئے جس پر انھیں شکایت بھی
ہے ـــــ ہم مدیر زندگی سے گذارش کریں گے کہ وہ
یہ مقالے بھی ضرور چھاپیں۔ ہم دیکھنا چاہتے ہیں کہ زیر
بحث موضوع پر کیا واقعی کسی کی جھولی میں چند اصلی
ہیرے بھی ہیں یا سب کانچ کے ٹکڑے لئے پھر رہے ہیں

انتِ طالقٌ ثلٰثاً بفمٍ واحدٍ

ابوداؤد کی ایک روایت میں ایک راوی عکرمہ کے
حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول بیان کرتے ہیں:۔

اذا قال انت طالقٌ	جب کسی شخص نے ایک منھ سے
ثلٰثاً بفم واحد فھی	تین بار انتِ طالق کہا تو
واحدۃ۔	یہ ایک طلاق ہوگی۔

اس کے بارے میں ہم بتا آئے ہیں کہ خود امام ابوداؤدؒ
نے اسی جگہ یہ تصریح کردی ہے کہ یہ قول ابن عباسؓ
کا نہیں ہے بلکہ عکرمہ کا اپنا ہے۔ لیکن لطف یہ ہے
کہ مولانا محفوظ الرحمان بھی اور مولانا حامد علی بھی ابو
داؤد کی تصریح سے نظر بچا کر اسے قولِ ابن عباسؓ ہی
کی حیثیت سے بیان کرتے چلے جا رہے ہیں۔

اچھا چلئے مان لیا یہ قول ابنِ عباسؓ ہے لیکن اس کا
صحیح مفہوم سمجھنے میں یہ دونوں حضرات ناکام رہے ہیں۔
ناکام اس لئے رہے ہیں کہ یہ حضرات احادیث کو بے لاگ
طریقے پر سمجھنا ہی نہیں چاہتے بلکہ اپنے موقف کی وکالت
ان کا مقصود ہے ورنہ اتنے کم سمجھ تو نہ تھے کہ کلام کی
باریکیوں کا ادراک ہی نہ کرسکیں۔

اس قول کا جو ترجمہ ابھی ہم نے کیا وہ دراصل مولانا
حامد علی کا کیا ہوا ہے (زندگی ص۱۳۱) اور صحیح ترجمہ ہے۔

مولانا محفوظ نے بھی ترجمہ غلط نہیں کیا لیکن دونوں محترم یہ ادراک نہیں کرسکے ہیں کہ اس قولِ ابن عباسؓ سے ان کے موقف کی تائید نہیں تردید ہو رہی ہے اور جمہور کے مسلک کی تردید نہیں تائید نکل رہی ہے۔ ان دونوں حضرات نے اس قول کو اپنی دانست میں ابن عباسؓ کے اس قول کا مؤید اور مرادف سمجھا ہے کہ زمانِ رسالتؐ اور زمانِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں۔ نیز انھوں نے سمجھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جہاں تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے وہیں تین کے ایک ہونے کا بھی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس قول کو نقل کرنے سے قبل مولانا حامد علی نے یہ تحریر فرمایا۔

"حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا معروف مسلک تو یہی بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاق کو وہ تین طلاق مانتے تھے مگر ان کی طرف یہ قول بھی منسوب ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک طلاق مانتے تھے۔"

جس فقرے پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے وہ اس وکیلانہ ذہنیت کا بہترین ترجمان ہے جس کی ہم نشاندہی کرتے چلے آرہے ہیں یعنی جو واقعہ اپنے خلاف جارہا ہو اسے خواہ مخواہ بھی مشتبہ بنانے کی کوشش کرنا۔ ابن عباسؓ تین کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے یہ بات اتنے حتمی دلائل سے ثابت ہے کہ کسی کے لئے اس میں مجالِ انکار نہیں اور ابنِ قیم تک اس سے انکار نہیں کرسکے ہیں مگر اس حقیقت کو ایک دیانت دار طالبِ حق کی طرح تسلیم کرنے کے بجائے ہمارے دوست الفاظ ایسے استعمال کر رہے ہیں گویا یہ حقیقت مسلّم نہیں ہے۔ "یہی بیان کیا جاتا ہے" کہکر انھوں نے شبہ پیدا کرنے کی نامسعود کوشش کی حالانکہ وہ سو برس بھی کوشش کریں تو یہ حقیقت مشتبہ نہیں ہوسکتی کہ ابن عباسؓ نے ہمیشہ تین طلاق کے تین ہونے کا فتویٰ دیا۔ ہمارے دور میں شاید اسی کا نام ہے چاند پر خاک اڑانا۔

خیر یہ تو ضمنی بات تھی۔ ہم اپنے دوستوں کو یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ قولِ ابن عباسؓ کا مطلب کیا ہے اور اس سے کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ جن تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے وہ وہی تین طلاقیں تھیں جو بعض لوگ اپنی بیویوں کو دیا کرتے ہیں یعنی ان بیویوں کو جو ان کے تصرف میں ہیں۔ جن سے وہ نہ جانے کتنی بار مباشرت کر چکے ہیں اور یہی طلاقیں آج ہم سب کا موضوعِ بحث بنی ہیں۔ جمہورِ امت کے جس اجماع کی بحث چل رہی ہے اس کا تعلق اُس خاص شکل سے نہیں ہے جب کوئی شوہر اپنی منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی طلاق دے ڈالے۔ جب یہ بات طے اور مسلّم ہے تو اب غور یہ کرنا چاہئیے کہ کیا مذکورہ قولِ ابنِ عباسؓ میں ان ہی زیرِ بحث تین طلاقوں کے ایک ہونے کی بات کہی گئی ہے یا اِس قول کا تعلق اُس خاص شکل سے ہے جب شوہر منکوحہ کو قبل از صحبت طلاق دیدیتا ہے۔ اگر پہلی شکل ہو تب تو ہمارے دوستوں کا یہ دعویٰ صحیح ہوسکتا ہے کہ ابن عباسؓ کبھی تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیتے تھے اور کبھی تین کے ایک ہونے کا۔ لیکن اگر دوسری شکل ہو تو یہ دعویٰ غلط ہوجاتا ہے اور بات یہ بنتی ہے کہ زیرِ بحث تین طلاقوں کے لئے تو ان کا فتویٰ ہمیشہ تین ہی کا رہا البتہ باکرہ کی طلاق کے سلسلہ میں ان کا مسلک یہ تھا کہ اگر "فمٍ واحد" میں تین طلاقیں دی گئیں تو وہ ایک ہوں گی۔ "فمٍ واحد" کا مطلب کیا ہے یہ ابھی ہم عرض کرتے ہیں۔ ذرا یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے کہ باکرہ کی طلاق کے سلسلے میں بھی حضرت ابن عباسؓ کا ایک فتویٰ یہ منقول ہے کہ تین پڑ جائیں گی اور حلالہ کے بغیر تجدیدِ تعلق نہ ہوسکے گی۔ یہیں ابوداؤد باب بقیۃ نسخ المراجعۃ میں دیکھئے۔ ابن ایاس بن بکیر فرماتے ہیں:۔

"ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ اور ابن عمرو بن العاصؓ تینوں سے اُس باکرہ عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جسے اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیدیں تو ان تینوں حضرات نے قرآن کی وہی آیت دہرا دی کہ اب یہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں

ہو سکتی جب تک کہ یہ دوسرے مرد سے نکاح کر کے پھر طلاق نہ پا جائے۔"

ابن عباسؓ کا یہی فتویٰ بعض اور روایات میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا جو لوگ احادیث کو محض اپنی ہوا و خواہش کا آلۂ کار نہ بنانا چاہتے ہوں بلکہ صحیح بات سمجھنا ان کے پیشِ نظر ہو انھیں غور کرنا چاہیئے کہ یہ سب معاملہ ہے کیا۔ کیا حبرُ الامۃ حضرت ابن عباسؓ جیسا صحابی اس قدر غیر ذمہ دار تھا کہ خود ہی تو یہ بتاتا ہے کہ دورِ رسالتؐ و دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں اور خود ہی اس کے خلاف تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیئے چلا جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ کبھی تو باکرہ کی تین طلاق کے سلسلے میں یوں کہتا ہے کہ وہ ایک ہو گی کبھی کہتا ہے کہ تین ہوں گی۔

ابن قیمؒ پر اللہ کی رحمتیں ہوں — وہ بھی اس معاملہ میں ٹھوکر کھا گئے اور خواہ مخواہ کی نکتہ سنجیاں کر کے ایک صاف و سادہ حقیقت کو مشتبہ اور ناقابلِ فہم بنانے کی سعیِ نامشکور فرمائی۔ بے کم و کاست حقیقت ہم پیچھے بیان کر آئے۔ یہاں پھر تفہیم مزید کی کوشش کرتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ واضح تین طلاقیں دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین ہی تھیں ایک نہیں تھیں۔ البتہ مبہم طلاقوں میں نیت کی تحقیق کر لی جاتی تھی جیسا کہ حدیثِ رکانہؓ میں آپ دیکھ چکے۔ نیز باکرہ کی طلاق میں ایک شکل ایسی تھی کہ تین طلاقوں کو ایک کے حکم میں مانا جاتا تھا۔ جیسا کہ ابو داؤد میں طاؤس، ابو الصہبا کے حوالہ سے ابن عباسؓ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں:۔

"کوئی آدمی جب منکوحہ کو خلوت سے قبل تین طلاق دیدیتا تھا تو عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صدیقی اور عہدِ عمرؓ کے ابتدائی ایام میں وہ ایک ہی مانی جاتی تھی مگر جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ بار بار یہ حرکت کرنے لگے ہیں تو انھوں نے حکم جاری کیا کہ اب یہ تین تین ہی مانی جائیں گی۔"

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ باکرہ کی تین طلاقوں کا ایک ہونا مسلّمات میں سے ہے لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کس طرح ممکن تھا کہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور ابن العاصؓ جیسے وسیع العلم صحابہ کسی بھی حالت میں یہ فتویٰ دے سکتے کہ باکرہ کی تین طلاقیں مغلظہ ہوتی ہیں۔ بدعقلی تو اس نکتہ کو نظر انداز کر سکتی ہے لیکن عقلِ سلیم ہرگز نظر انداز نہیں کر سکتی۔ عقلِ سلیم کو صاف نظر آ رہا ہے کہ تین طلاق دینے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ شوہر نے کہا۔ "تجھ پر تین طلاق" — دوسری یہ کہ اس نے کہا "تجھ پر طلاق تجھ پر طلاق تجھ پر طلاق۔"

پھر اس دوسری شکل کی بھی دو نوعیتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مسلسل بغیر رُکے یہ فقرہ کہا گیا ہو اور دوسری یہ کہ ایک بار انتِ طالقٌ (تجھ پر طلاق) کہا پھر رُک گیا منٹ بھر بعد پھر کہا اور رُک گیا منٹ بھر بعد تیسری بار کہہ دیا۔ "منٹ" تمثیلاً عرض کیا گیا ورنہ مقصد یہ ہے کہ انتِ طالقٌ کو تین بار کہنے میں تھوڑا سا زمانی فصل واقع ہوا۔ اب سمجھئے۔ باکرہ کے سلسلہ میں جہاں کہیں ابن عباسؓ یا دیگر صحابہؓ نے تین واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے وہاں پہلی شکل درپیش ہے جب کہ شوہر نے تین کے عدد سے بیک فقرہ تین طلاقیں دیدی ہیں۔ اس شکل میں یہ حضرات تین واقع ہو جانے پر متفق ہیں۔ اور جہاں ابن عباسؓ یا دیگر صحابہؓ یہ کہتے ہیں کہ ایک واقع ہو گی وہاں دوسری شکل درپیش ہے کہ شوہر نے تین کا عدد نہیں بولا ہے بلکہ باکرہ بیوی کو انتِ طالقٌ تین بار کہا ہے۔ اس شکل میں ایک واقع ہونے کی وجہ یہ ہے (جیسا کہ ہم پیچھے بھی بیان کر آئے) کہ غیر باکرہ پہلی ہی طلاق سے جدا نہیں ہوتی بلکہ رجوع کا حق شوہر کو رہتا ہے لیکن باکرہ سے ایک کے بعد رجوع نہیں نہ اسے عدت گذارنی ہے لہٰذا اب ایک طلاق کے بعد وہ اجنبیہ ہو گئی۔ شوہر کی مِلک سے نکل گئی اور حدیث سے ثابت ہے کہ طلاق کے لئے مِلک شرط ہے۔ لہٰذا بعد میں جو دو بار انتِ طالقٌ کہا گیا وہ فضول ہوا۔ اس کا کوئی

دت پر نہیں پڑے گا اور وہ حرمت پیدا نہیں ہوگی
ن طلاقوں سے ہوتی ہے۔ عورت راضی ہو تو یہ طلاق
والا پھر اس سے نکاح کر سکتا ہے۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ صحابہؓ کے فتاویٰ
نہ کوئی تضاد ہے نہ اضطراب نہ ابہام بلکہ قصور ان
کے فہم کا ہے جو ایک دل سے گھڑے ہوئے مسلک
رأ حدیثوں کے منھ میں ڈالنا چاہتے ہیں۔

اب ذرا غور کیجئے ابن عباسؓ کے منقولہ بالا قول
وہ فرما رہے ہیں کہ "جب کوئی شخص ایک منھ سے
بار انتِ طالقٌ کہے۔" صاف ظاہر ہے یہاں اُس
ں کا ذکر نہیں ہے جو عدد کے ساتھ یوں کہتا ہے کہ
پر تین طلاق" بلکہ اس شخص کا ذکر ہے جو "تجھ پر طلاق"
رہ ایک منھ میں تین بار کہتا ہے۔ (ایک منھ کا مطلب
کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس نے درمیان میں وقفہ
کیا بلکہ ٹھیرے بغیر تہراتا چلا گیا۔ یہ ایسا ہی محاورہ ہے
اردو میں کہا جاتا ہے کہ "فلاں شخص ایک ہی سانس
فلاں فلاں بات کہتا چلا گیا۔" معلوم ہے کہ آدمی کے
نہیں ہوتے لہذا ایک منھ سے کہنے کا کم و بیش وہی
ہے جو ایک سانس میں کہنے کا ہے۔ ابن عباسؓ
مسلک یہ ہے کہ کوئی شخص اگر غیر مدخولہ کو تین بار ٹھیر
ٹھیر انتِ طالقٌ کہے جب تو طلاق ایک پڑے ہی گی
اگر وہ ٹھیرے بغیر ایک ہی منھ میں بلا توقف کہے چلا
ہے جب بھی ایک ہی پڑے گی۔ کیونکہ پہلی بار انتِ
کہنے سے عورت ملک سے نکل گئی۔ اس پر طلاقِ
یعنی ایسی طلاق پڑ گئی جس سے رجوع نہیں ہو سکتا لہذا
رہ اس جملہ کو خواہ کتنی ہی سرعت سے بلا توقف دہرایا
ے وہ بہرحال بعد ہی میں دہرا گیا اور ملکیت پہلے ہی
ہو چکی ہے جس کے ختم ہو جانے پر عورت طلاق کا محل
رہتی۔

کتنی کھلی بات ہے کہ ابن عباسؓ کا یہ قول صرف
کی طلاق سے متعلق ہے اور وہ لوگ کم فہمی یا کج فہمی کا
مظاہرہ کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ قول ابن عباسؓ کے
اس عام فتوے کے خلاف ہے جو وہ غیر باکرہ اور مدخولہ عورتوں
کی تین طلاقوں کے سلسلہ میں دیا کرتے تھے۔ فم واحد
(ایک منھ) کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا اگر یہ خیال کیا جائے
کہ اس قول کا تعلق عام عورتوں کی طلاق سے ہے۔ ابن
عباسؓ کے فتاویٰ میں کوئی ٹکراؤ اور تخالف نہیں۔ ہر
فتویٰ الگ الگ حالتوں اور صورتوں سے متعلق ہے۔

نیز مولانا حامد علی نے متصل بعد جو "عون المعبود"
کے حوالے سے یہ فرمایا:۔

"ایک اور صحیح روایت میں حضرت طاؤسؒ سے مروی
ہے کہ بخدا ابن عباسؓ اسے ایک ہی شمار کرتے
تھے۔"

تو ہم عون المعبود ہی کے حوالہ سے پیچھے بتا آئے ہیں کہ
طاؤس نے یہ بات عام طلاقوں کی بحث میں نہیں کہی تھی
بلکہ طلاقِ باکرہ کا مسئلہ در پیش تھا۔ امام زہری سے دریافت
کیا گیا تھا کہ باکرہ کی تین طلاقوں کے بارے میں آپ کی کیا
رائے ہے اور امام زہری نے جواب دیا تھا کہ اصحابِ
رسولؐ (ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور عمرو بن العاصؓ سے
بھی یہی بات پوچھی گئی تھی تو انھوں نے جواب دیا تھا کہ
لا تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ (یعنی اس پر طلاقِ مغلظہ
پڑ گئی) اس پر امام زہری سے مسئلہ پوچھنے والے حکم
بن عُیینہ مسجد میں طاؤس کے پاس پہنچے تھے کہ لو جناب
زہری تو باکرہ کی طلاقِ ثلاث کے سلسلے میں ابن عباسؓ
کا یہ فتویٰ بیان کرتے ہیں اور تم تو کہو تم کیا بیان کرتے
ہو۔ اس پر طاؤس نے تعجب سے ہاتھ اٹھائے اور کہا کہ بخدا
ابن عباسؓ تو اسے ایک ہی شمار کرتے تھے۔

اہل انصاف فیصلہ فرمائیں یہاں "اسے" کا مصداق
کیا ہے۔ کوئی بھی حق پسند یہ غلط بات نہیں کہہ سکتا کہ
یہاں "اسے" سے مراد وہ تین طلاقیں ہیں جو مدخولہ غیر
باکرہ بیویوں کو دی جاتی ہیں اور جن میں مقالہ نگار حضرات
بحث فرما رہے ہیں بلکہ صریح طور پر "اسے" کا مصداق

باکرہ کی تین طلاقیں ہیں لہذا واضح ہوگیا کہ ہمارے دوست یا تو حدیث کا فہم ہی نہیں رکھتے یا خواہ مخواہ دھینگا مشتی کئے چلے جارہے ہیں۔

اور یہ بھی سن لیجئے طاؤس نے بھی جھوٹی قسم نہیں کھائی۔ امام زہری نے ابن عباسؓ وغیرہ کے جس فتوے کا ذکر کیا وہ دراصل اُس شکل سے متعلق تھا جب باکرہ کو عدد کی صراحت سے بیک فقرہ تین طلاقیں دی جائیں۔ آپ معلوم ہی کر چکے کہ اس شکل میں تینوں واقع ہوجاتی ہیں۔ لیکن یہ صراحت اُس وقت طاؤس کے سامنے نہیں آئی تھی اور انھیں معلوم تھا کہ اگر کوئی شخص باکرہ بیوی سے تین بار انتِ طالقٌ کہے تو چاہے ایک ہی منہ میں کہے مگر ابن عباسؓ اسے ایک طلاق مانتے تھے لہذا قسمیہ انھوں نے اس بات کو دہرایا۔ وہ بھی سچے تھے اور امام زہری بھی سچے تھے۔ فرق سمجھنے کا رہا۔ جن حضرات کا مطالعہ وسیع ہے وہ جانتے ہیں کہ مدخولہ کی طلاق کے بارے میں جملہ صحابہؓ کا اس پر اتفاق تھا کہ تین چاہے اکھٹی دو چاہے الگ الگ تین ہی پڑیں گی اور غیر مدخولہ کے بارے میں وہ کہتے تھے کہ اکھٹی دو تو تین پڑیں گی۔ الگ الگ دو تو ایک ہی پڑے گی۔ مدخولہ کے مسئلہ میں تو کسی بھی قابلِ ذکر شخصیت نے اختلاف نہیں کیا البتہ غیر مدخولہ کے سلسلے میں کچھ اختلاف منقول ہے۔ بعض کہتے ہیں غیر مدخولہ پر ہر صورت میں ایک ہی پڑیگی بعض کہتے ہیں ہر صورت میں تین پڑیں گی۔ اہل مدینہ اور ربیعہ اور اوزاعی اور ابن ابی لیلیٰ کی یہ رائے منقول ہے کہ باکرہ کو انتِ طالقٌ تین بار ایک ہی منھ میں کہا تب بھی تین ہی پڑیں گی البتہ ایک منھ میں نہ کہے بلکہ درمیان میں کچھ رک جائے تب ایک پڑے گی۔

اس تفصیل سے بتانا یہ مقصود ہے کہ باکرہ کے سلسلہ میں شروع ہی سے یہ صورت چلی آرہی ہے کہ تین طلاقیں ایک شکل میں تین مانی جاتی ہیں اور ایک شکل میں ایک۔ اب اس بے خبری کا کیا علاج ہے کہ لوگ فراروا قعی مطالعہ تو کریں نہیں اور جو باتیں ابن عباسؓ یا طاؤس یا کسی اور نے طلاقِ باکرہ کے سلسلہ میں کہیں ہوں انھیں غیر باکرہ کے زیرِ بحث مسئلے سے جوڑ دیں اور خود بھی گمراہ ہوں اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں۔ غضب یہ ہے کہ مسلم اور ابوداؤد دونوں میں طاؤس کی مفصّل روایت میں وضاحت بھی آگئی ہے کہ ابن عباس ان تین طلاقوں کا ذکر کر رہے ہیں جو باکرہ کو دی گئی ہوں (قبل ان یدخل بھا۔ اس سے پہلے کہ بیوی سے صحبت کی گئی ہو) لیکن یہ لوگ آنکھوں پر پٹی باندھ کر یا پھر تجاہلِ عارفانہ سے کام لیتے ہوئے اس مفصل روایت کو چھپا جاتے ہیں اور اسی واقعے کی مجمل و مختصر روایات سے فقرے اٹھا کر یہ غلط دعویٰ کرتے ہیں کہ دیکھئے ابن عباسؓ نے بھی تین طلاقوں کو ایک مان لیا۔ حالانکہ دنیا بھر کا مسلّم قاعدہ ہے کہ مجمل کا حال مفصّل سے معلوم کرنا چاہئے۔ صحیح بات مفصّل ہی سے معلوم ہوگی اور مجمل کا کوئی ایسا مفہوم اخذ کرنا غلط ہوگا جو مفصل کے خلاف ہو۔

دلیلِ مزید

اور تھوڑا سنئے!۔

ابوداؤد میں بہ سندِ صحیح یہ روایت موجود ہے اور اسے ہم پیچھے بھی بیان کر آئے ہیں اور مولانا مودودی نے بھی اسے تفہیم میں لیا ہے کہ ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے بیوی کو تین طلاقیں دیدی ہیں۔ ابن عباسؓ نے اس پر فرمایا کہ کیا تماشا ہے تم میں سے ایک شخص حماقت کے گھوڑے پر سوار ہوجاتا ہے اور پھر چیختا ہے کہ یا ابن عباسؓ یا ابن عباس! حالانکہ وہ اللہ سے نہیں ڈرا، اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اسی کے لئے اللہ خلاصی کا دروازہ کھولتا ہے۔ میں تیرے لئے یہ دروازہ کہاں سے کھولوں جب کہ تو اللہ سے ڈرا ہی نہیں۔ تیری بیوی تجھ سے چھٹ گئی اور تو گناہگار بھی ہوا۔

اب ذرا ابن قیم کے مقلّد مقالہ نگار حضرات جواب تو دیں کہ اگر واقعی ابن عباسؓ کے علم میں یہ بات تھی کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی مانی جاتی

تھیں تو ابن عباسؓ نے یہ جواب کیسے دیا۔ انھیں تو قدرتاً یہ جواب دینا چاہیئے تھا کہ اگرچہ تو نے بیک وقت تین دے کر اللہ کی نافرمانی کی ہے لیکن شکر کر کہ تیرے لئے اللہ اور رسولؐ نے دروازہ کھلا رکھا ہے۔ رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ تین کو ایک ہی مانا کرتے تھے لہذا جا بیوی سے رجوع کرلے۔ ایک ہی طلاق پڑی ہے تین نہیں۔

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص صحبت سے پہلے بیوی کو تین طلاقیں دے بیٹھا اور مسئلہ پوچھنے ابن عباس کے پاس آیا۔ ابن عباسؓ نے خود فتویٰ دینے کے بجائے اسے ابوہریرہؓ کے سامنے کر دیا اور ابوہریرہؓ سے کہا کہ جناب یہ شخص ایک بڑی پیچیدگی میں پھنس گیا ہے آپ اسے فتویٰ دیجئے۔ (یا اباھریرۃ قد جاءتک معضلۃ)

بتایا جائے کہ اگر ابن عباسؓ کے علم میں یہ بات تھی کہ دورِ رسالت میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں تو پھر انھیں فتویٰ دینے میں تامل کیوں ہوا اور کونسی پیچیدگی نظر آگئی تھی جس کا حوالہ انھوں نے دیا۔ اس صورت میں تو ان کا سیدھا اور صاف جواب یہی ہونا چاہیئے تھا کہ "میاں اللہ کے رسولؐ کسی بھی شکل میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین مانتے ہی نہیں تھے ایک مانتے تھے لہذا تمھاری زوجہ پر بھی ایک ہی پڑی۔ جاؤ اسے راضی کرکے دوبارہ نکاح کرلو۔" ــــ موٹی سی بات ہے کہ ابوہریرہؓ سے تو یہ منقول ہے ہی نہیں کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں۔ یہ تو بقول فریقِ ثانی صرف ابن عباسؓ سے منقول ہے لہذا اور بھی ضروری اور قدرتی تھا کہ ابن عباسؓ سائل کو ابوہریرہؓ پر معلق نہ کرتے بلکہ خود فتویٰ دیتے۔

اسی طرح مؤطا میں بیان شدہ عبداللہ ابن مسعودؓ کا فتویٰ ہے (جس کا ذکر آچکا) یہ کہ سو طلاقیں دے کر ایک شخص نے ان سے فتویٰ پوچھا۔ انھوں نے کہا دوسرے لوگ کیا کہتے ہیں۔ سائل بولا دوسرے تو یوں کہتے ہیں کہ تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی۔ ابن مسعودؓ نے جواب دیا "لوگ سچ کہتے ہیں مسئلہ یوں ہی ہے اور یہ بھی فرمایا کہ جس شخص نے اللہ کے ہدایت کردہ طریقے پر طلاق دی اس کا تو حکم اللہ نے بیان کر دیا لیکن جس شخص نے خود اپنے کو اشتباہ میں پھانس لیا ہم اسے اسی اشتباہ کے حوالہ کریں گے یہ نہیں ہو سکتا کہ اشتباہ میں تو پڑو تم اور اسے لادیں ہم اپنے اوپر۔

ہمارے دوست بتائیں اگر واقعی دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں تو کیا یہ کوئی ایسا راز تھا جس سے نہ تو ابوہریرہؓ جیسا کثیر الصحبت بلکہ محاورۃً یوں کہیئے کہ دم سے لگا ہوا صحابی واقف نہ ابن مسعودؓ واقف۔ ابوہریرہؓ کا فتویٰ آپ سن ہی چکے تین واقع ہونے کا ہے۔ اب عبداللہ ابن مسعودؓ بھی یہی کہہ رہے ہیں حالانکہ اگر دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی والا مفروضہ صحیح ہوتا تو یقیناً ابن مسعودؓ کا جواب سائل کو یہ ہونا چاہیئے تھا کہ لوگوں نے تجھے غلط مسئلہ بتایا۔ اللہ کے رسولؐ ایک وقت کی تین اور چار سب طلاقوں کو ایک ہی مانا کرتے تھے اور تو نے جو حرکت کی ہے اس سے کسی بھی طرح کا اشتباہ پیدا نہیں ہوا۔ جا ایک طلاق پڑی ہے بیوی سے رجوع کرلے۔

اسی طرح حدیث کا یہ واقعہ ہے کہ ایک ایسے شخص کے سلسلے میں جس نے قبل صحبت بیوی کو بیک فقرہ تین طلاقیں دیدی تھیں عطاء بن یسار نے یہ فتویٰ دیا کہ ایک پڑی ہے۔ صحابیِ رسول ابن عمرو بن العاصؓ نے سنا تو اسے رد کر دیا اور فرمایا کہ اے عطاء تم تو قصہ گو ہو (یعنی افسانہ طراز ہو) مفتی نہیں ہو۔ غیر مدخولہ کے حق میں ایک طلاق طلاقِ بائن ہے اور تین طلاقیں مغلظہ۔ تین کے بعد بغیر حلالہ کے گنجائشِ نکاح نہیں۔ (سنن سعید بن منصور)

ہمارے مقالہ نگار دوست بتائیں ابن عمروؓ نے یہ کیا کہدیا؟ ــــ اگر واقعی دورِ رسالتؐ میں تین ایک وقت میں پڑا ہی نہیں کرتی تھیں تو عطاء افسانہ طراز کہاں ہوئے انھوں نے تو ٹھیک فتوۂ رسولؐ اور فتوۂ

صدیقی کے مطابق فیصلہ دیا پھر کیا صاف ثابت نہیں ہورہا ہے کہ دورِ رسالتؐ و دورِ صدیقی میں ایسا نہیں تھا طاؤس والی روایت یا تو وہم و خطا ہے یا پھر اس کا تعلق بہت ہی مخصوص صورتوں سے ہے نہ کہ عام طور پر دی جانے والی تین طلاقوں سے۔

اسی طرح حضرت ابن زبیرؓ سے جب پوچھا گیا کہ باکرہ کی تین طلاقوں کے بارے میں ان کی کیا رائے ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ بھائی مجھے تو اس بارے میں کوئی بات معلوم نہیں (لم یبلغنا فیہ قول) فرمایا جائے کہ اگر ہمارے دوستوں کا مفروضہ درست ہے تو پھر ابن زبیرؓ نے یہ جواب کیوں دیا۔ وہ تو صاف کہتے کہ رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ کے زمانوں میں ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہوتی ہی نہیں تھیں لہٰذا تم کیوں تشویش میں پڑے ہو۔ طلاق ایک ہی واقع ہوئی۔ جاکر دوبارہ نکاح کر لو۔

کہاں تک طول دیں۔ کیا کسی ہوش مند کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ کے زمانوں میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک مانی جاتی ہوں اور محض ابن عباسؓ تو اس سے واقف ہوں اور ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ اور ابن عمروؓ اور ابن مسعودؓ اور انسؓ اور مغیرہؓ اور علیؓ اور عثمانؓ اور عائشہؓ اور عمران بن حصینؓ رضی اللہ عنہم اجمعین سب ناواقف ہوں اور بلا تکلف تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیئے چلے جائیں اور ایسی باتیں کئے چلے جائیں جن سے صاف ظاہر ہو کہ ان کے فرشتوں کو بھی دورِ رسالتؐ و دورِ صدیقی کے ایسے معمول کی خبر نہیں۔

ناممکن ! ــــ ایسا گمان کرنا محالات سے رشتہ جوڑنا ہے۔ ابن قیمؒ و ابن تیمیہ رحمہما اللہ کی معاملہ فہمی اور ذکاوت پر ان کے غلو فی الرائے نے چھاپہ مارا اور بعد والے کچھ تقلیداً اور کچھ کم فہمی کی بنا پر اس بھول بھلیاں میں پھنس گئے۔ حدیث ہے ہی ایسا فن کہ اس میں جہاں کوئی بال برابر بہکا بس پھر بہکتا ہی چلا گیا۔ دلائل ہم نے پیش کر دیئے۔ کسی کے پاس کچھ اور سرمایہ ہو تو لائے اور ہم اسے نقد کی بھٹی میں تپائیں۔

ابن قیمؒ کی منطق

اس موقعہ پر ابن قیمؒ نے اغاثہ میں جو منطق استعمال کی ہے وہ حیرت ناک ہے۔ ذرا سنیئے۔ ہم عرض کر آئے ہیں کہ وہ روایت جس میں ابن عباسؓ کا ایک بیان دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کے بارے میں پایا جاتا ہے امام مسلمؒ نے تین سندوں سے روایت کی ہے۔ دو سندوں میں طاؤس ابوالصہباء سے اور ابوالصہباء ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں لیکن ایک سند میں ابوالصہباء کا ذکر نہیں بلکہ طاؤس براہِ راست ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ قصہ ایک ہی ہے وہی کہ زمانِ رسالتؐ اور زمانِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک تھیں لیکن دو روایتوں میں تو یہ وضاحت ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ بات ابوالصہباء کے کسی سوال کے جواب میں فرمائی تھی مگر ایک روایت میں یہ وضاحت نہیں اور یہی وہ روایت ہے جس میں ابوالصہباء کا نام غائب ہے۔ اب معقول اور منصفانہ رائے وہی تھی جو ہم ظاہر کر چکے یعنی یہاں یا تو امام مسلمؒ سے اجتہادی غلطی ہوئی یا ان سے اوپر والے کسی راوی سے۔ قصہ جب ایک ہی ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ طاؤس ایک آدمی سے تو یوں کہیں کہ میں نے براہ راست ابن عباسؓ سے سُنا اور دوسرے یوں کہیں کہ ابوالصہباء کے واسطے سے سُنا۔ طاؤس نے جس طرح بھی سنا ہو یہ بہرحال طے ہے کہ ابن عباسؓ نے گذشتہ زمانے کا معمول ابوالصہباء ہی کے جواب میں بیان کیا تھا اور ابوالصہباء کا سوال کیا تھا یہ تحقیق کئے بغیر صحیح طور پر ابن عباسؓ کی بات کا مصداق و مفہوم نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہم بتا ہی چکے ہیں کہ دوسری روایات نے منکشف کر دیا ہے کہ ابوالصہباء کا سوال غیر مدخولہ عورت کی طلاق سے متعلق تھا اور ابن عباسؓ کا جواب بھی قدرتاً اسی سے منسلک۔

لیکن ابن قیم عجیب و غریب بات کہتے ہیں کہ واقعہ ایک نہیں بلکہ دو ہوں گے۔ ایک واقعہ میں تو ابن عباس نے ابو الصہباء کے جواب میں وہ بات کہی ہوگی اور اس کا تعلق غیر مدخولہ ہی سے ہوگا مگر دوسرے واقعے میں ابو الصہباء کا ذکر نہیں لہٰذا اس وقت ابن عباس نے جو بات کہی وہ ہر طرح کی طلاقوں سے متعلق ہوگی نہ کہ صرف غیر مدخولہ کی طلاق سے متعلق۔ اس کی دلیل ان کے نزدیک وہی مسلم کی روایت ہے جس میں ابو الصہباء کا ذکر حذف ہوگیا ہے۔

اہلِ علم تدبر فرمائیں۔ کیا مجمل اور مفصل یا مبہم اور مفسّر روایات کے درمیان اس طرح کی منطق علم الحدیث سے مطابقت رکھتی ہے۔ یہ تو ایک ناواقفِ فن کی موشگافی ہوئی نہ کہ صاحبِ فن کی توجیہ و تاویل۔

پھر ایک اور لطیفہ دیکھئے۔ اس تنہا روایت کو جس میں ابو الصہباء کا نام حذف ہے قوی سے قوی تر ثابت کرنے کے لئے ابن قیّم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ابن عباسؓ ایک نہیں تین آدمیوں نے نقل کیا ہے۔ کون تین آدمی؟ — طاؤسؒ۔ ابو الصہباءؒ اور ابو الجوزاءؒ پھر مزید زور باندھنے کے لئے یہ بھی فرمایا گیا کہ ابو الجوزاء کی روایت حاکم نے مستدرک میں بیان کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

یہ لطیفہ کس لحاظ سے ہے اسے اہلِ علم سمجھ گئے ہوں گے۔ ایک تو یوں کہ شیعی طرزِ فکر کے دلدادہ حاکم کی المستدرک کے بارے میں سب جانتے ہیں کہ اس میں بےشمار روایات انتہائی ضعیف حتیٰ کہ موضوع تک ہیں اور حاکم روایات پر "صحیح" کا عنوان لگانے میں بےحد فراخ دل اور سیر چشم واقع ہوئے ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ نے جتنی کچھ اس کی نشاندہی کی ہے وہ اساتذہ کے علم میں ہے۔ ایسے شخص کی تصحیح کو بطور حجت پیش کرنا صاف بتا رہا ہے کہ ابنِ قیّم وکالت کے موڈ میں آئے ہوئے ہیں۔ دوسرے یوں کہ ابو الجوزاء کوئی بھی تیسرا آدمی نہیں بلکہ ابو الصہباء ہی کو ایک راوی عبداللہ بن المؤمل نے جن کا حافظہ نہایت خراب تھا بجائے ابو الصہباء کے ابو الجوزاء کہدیا۔ یہ بات خود ابن قیّم کے علم میں ہے لیکن شاباش کہ ناقلین کی گنتی میں اضافہ کرنے کے لئے انھوں نے یہ نام بھی لے ہی دیا اور اس طرح ابن عباسؓ سے نقل کرنے والے دو سے تین بن گئے۔ ابن قیم کے مقلدین ارشاد فرمائیں اس طرزِ عمل کا کیا نام ہے؟ کیا یہ طرزِ عمل صاف طور پر اس ذہنی کیفیت کا غماز نہیں ہے کہ جس روایت کو ہم اپنے مفیدِ مطلب سمجھ رہے ہیں اسے قوی تر ثابت کرنے کے لئے ایسے شوشے بھی چھوڑیں جن کے متعلق خود ہم ایمانداری سے جانتے ہیں کہ وہ ہوائی ہیں!

حاصل یہ کہ ابن عباسؓ سے نقل کرنے والوں میں صرف دو ہی نام لئے جا سکتے ہیں۔ طاؤس اور ابو الصہباء اب ابو الصہباء کا جہاں تک تعلق ہے معلوم ہی ہو چکا کہ اس نے غیر مدخولہ کی طلاق کے بارے میں سوال کیا تھا نہ کہ ہر طرح کی طلاق کے بارے میں۔ لہٰذا اس کی نقل کا حوالہ بھی ابن قیّم کے لئے شمہ برابر مفید نہیں بلکہ مضر ہے۔

رہے طاؤس تو انھوں نے ابن عباسؓ سے اور روایتیں چاہے کتنی ہی نقل کی ہوں لیکن یہ زیرِ بحث روایت بالکل نقل نہیں کی۔ محدثین اور اساتذہ میں یہ اصول جانا پہچانا ہے کہ الثقۃ قد یخطی (یعنی بڑے سے بڑا قابلِ اعتماد آدمی بھی خطا و نسیان سے بالا نہیں کبھی نہ کبھی وہ وہم و خطا کا شکار ہو ہی جاتا ہے) امام مسلم کو یہاں غلط فہمی ہوئی یا کسی اور راوی سے چوک ہوئی کہ اس نے طاؤس کی روایت کو براہِ راست ابن عباسؓ سے جوڑ دیا حالانکہ دوسرے طُرق کہہ رہے ہیں کہ یہ قصہ طاؤس نے براہِ راست نہیں بلکہ ابو الصہباء کے واسطے سے سنا تھا۔

صحیح محدثانہ تاویل روایات کی یوں ہے کہ طاؤس سے متعدد افراد اس واقعے کی روایت کرتے ہیں۔ ان میں ایک ان کا بیٹا بھی ہے اور دوسرے صاحب ابراہیم بن میسرہ ہیں۔ ان بیٹے سے دو بزرگوں نے روایت لی۔ ایک معمر دوسرے

ابن جریج نے۔

معمر نے بے شک ابو الصہبار کا ذکر نہیں کیا بلکہ یا تو قیاساً یہ تصور کر لیا کہ طاؤس چونکہ ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں اس لئے براہِ راست انھوں نے ابن عباسؓ سے سنا ہوگا یا سہواً ابو الصہبار کا نام رہ گیا۔ یا کوئی ایسا موقعہ ہوگا جہاں اختصار کو مناسب خیال کیا ہوگا اور ابو الصہبا کے سوال کا ذکر کئے بغیر ابن عباسؓ کی بات نقل کر دی ہوگی۔ یہ سب صورتیں بداہتہً ممکن ہیں اور روزمرہ ایسی شکلیں پیش آتی رہتی ہیں۔ ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ بہتیری دوسری حدیثوں میں ایسی شکلوں کا وقوع حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرؓ وغیرہ سے منقول ہے۔

ابن جریج جب اسے طاؤس کے بیٹے سے روایت کرتے ہیں تو وہ مختصراً ابو الصہبار کے سوال کا بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ اسی طرح ابراہیم بن میسرہ بھی طاؤس کے اس بیٹے ہی سے نقل کرتے ہوئے ابو الصہبار کے سوال کا ذکر کرتے ہیں (ملاحظہ ہو مسلم باب طلاق الثلٰث کی دوسری اور تیسری حدیث) اس سے برملا ثابت ہوتا ہے کہ واقعات مختلف نہیں ہیں۔ ایک ہی واقعے کی نقل ہیں طاؤس کے بیٹے سے معمر نے جو اجمال اختیار کیا تھا اسکی بارے تفصیل ابن جریج اور ابن میسرہ نے پیش کر دی۔ البتہ ذرا سا اجمال ان دونوں کے بھی بیانوں میں یہ رہا کہ ابو الصہبار کے سوال میں غیر مدخولہ کی جو قید پائی جاتی تھی وہ ذکر سے رہ گئی۔ اس کی کسر ایوب اور بعض دیگر راویوں نے پوری کر دی جن کی روایت ابوداؤد میں موجود ہے۔ امام ابوداؤدؒ کے الفاظ یہ ہیں:۔

حماد بن زید عن ایوب عن غیر واحدٍ عن طاؤس۔ یعنی یہ بات کہ ابو الصہبار کا سوال غیر مدخولہ کی طلاق کے بارے میں تھا اور ابن عباسؓ نے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کا جو معمول بتایا وہ اسی سے مربوط تھا، طاؤس سے متعدد آدمیوں نے اور ان سے ایوب نے اور ان سے حماد بن زید نے نقل کی۔

اس طرح گویا ترتیب یوں بنی کہ معمر کی روایت کے لئے ابن جریج اور ابن میسرہ کی روایتیں مفسر بنیں اور ان دونوں کی روایتوں کے لئے بعض اور راویوں کی روایات نے تفسیر و تفصیل کا کام انجام دیا۔ اس طرح پورا واقعہ یوں کھل کر سامنے آیا کہ ابن عباسؓ نے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی اور دورِ عمرؓ کے ابتدائی دو تین سالوں کا جو معمول بتایا تھا اس کا تعلق غیر مدخولہ کی طلاق سے تھا۔

پھر غیر مدخولہ کی طلاق میں دو شکلوں کی وضاحت ہم کر ہی آئے۔ اور بتا آئے کہ ابن عباسؓ بھی غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے ہیں اگر عدد کی صراحت سے بیک فقرہ دی جائیں۔ ہاں "تجھ پر طلاق" کا فقرہ اگر تین بار دہرایا جاتا ہے تو جا ہے ایک ہی منھ اور سانس میں دہرایا جائے اسے وہ ایک طلاق کہتے ہیں جیسا کہ دیگر صحابہؓ سے بھی منقول ہے۔ تو بات یہ بن گئی کہ ابن عباسؓ کے جواب کا تعلق یقینی طور پر غیر مدخولہ کی اس طلاق سے تھا جو تین بار انتِ طالق کہہ کر دی جائے عدد کے ساتھ نہ دی جائے۔

کہنا ہی پڑے گا

ہم کہنا تو نہیں چاہتے تھے لیکن احقاقِ حق کیلئے کہنا ہی پڑے گا کہ طاؤس کی یہ روایت جس میں دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کا معمول بیان کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تین طلاقوں کے تین نافذ کرنے کی ابتدا کی دراصل ہے ہی سرے سے غلط اور بے بنیاد۔ ہم نے اگرچہ معقول طور پر اسکی توجیہ پیش کر دی ہے جس کے بعد اس سے جمہور کے اجماعی مسلک پر حرف نہیں آتا لیکن یہ ہم نے صرف تنزلاً کیا اور بہت سے اہلِ علم اسی طرح اس کی توجیہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اب ہم جو یہ کہہ رہے ہیں کہ فی الاصل یہ روایت ہے ہی وہم و خطا تو اس کہنے میں ہم بعض دیگر اکابر اساتذہ کی پیروی کر رہے ہیں جن میں سے کچھ نام یہ ہیں:۔

(۱) حنابلہ کے بلند پایہ عالم ابن رجب حنبلی۔ ذیل تذکرۃ الحفاظ صہ۱۸۰ میں ان کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے —
الامام الحافظ الحجۃ والفقیہ العمدہ احد العلماء الزہاد والائمۃ العباد مفید المحدثین واعظ المسلمین۔ آٹھویں صدی ہجری کی معروف ترین شخصیت ہیں۔

(۲) امام احمد ابن حنبل۔ انھیں کسی تعارف کی ضرورت نہیں۔ یہ بھی اس حدیث کو کم سے کم شاذ یا منکر قرار دیتے ہوئے مطلق لائق استناد نہیں سمجھتے۔

(۳) امام شافعیؒ۔ یہ بھی تعارف سے بے نیاز ہیں۔ ابن قدامہ نے المغنی میں امام شافعیؒ کی بھی رائے اس حدیث کے بارے میں یہی نقل کی ہے کہ یہ معلول ہے یعنی علّت سے آلودہ لہذا قابلِ احتجاج نہیں۔

(۴) جوزجانی مشہور صاحب الجرح۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے بہت تحقیق کی لیکن اس حدیث کی قطعاً کوئی اصل نہیں ملی۔ یہ بنیاداً ہی وہم و خطا ہے۔

(۵) ابو عمر و حافظ ابن عبد البرؒ۔ شہرۂ آفاق استاذِ فن اور اہلِ علم کے معتمد۔ ان کا بھی یہی خیال ہے کہ اس حدیث کی معنوی تاویل ضروری نہیں۔ یہ شاذ ہے اسے ایک ہی طرف رکھو۔

(۶) حسین بن علی الکرابیسیؒ "ادب القضاء" میں بیان کرتے ہیں کہ ہمیں خبر دی علی بن عبد اللہ (وہو ابن المدینی) نے بواسطۂ عبد الرزاق، انھوں نے معمر سے، معمر نے طاؤس کے بیٹے سے اور اس بیٹے نے اپنے باپ طاؤس سے یہ بات نقل کی۔ من حدثک عن طاؤس انہ کان یروی طلاق الثلٰث واحدۃ فکذّبہ (تم سے جس شخص نے میرا نام لے کر یہ کہا کہ طاؤس تین طلاقوں کے ایک ہونے کی روایت بیان کرتا تھا اسے سچا مت سمجھو)۔

(اعلاء السنن جلد ۱۱ صہ۵۲۴)

یہ تو ہوئیں اس روایت کے قابلِ رد ہونے کی شخصی شہادتیں۔ اگر غیر جانب داری کے ساتھ عقل و درایت اور اصولِ فن کا استعمال کیا جائے تو مندرجہ ذیل وجوہ بھی اس کے وہم و غلط ہونے پر شاہد ہیں۔

(۱) اس میں ابن عباسؓ سے یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صدیقی اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی چند سالوں میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں یہ قول ہی سرے سے باطل ہے۔ جو طلاقیں طریق سنت کے مطابق تین الگ الگ طہروں میں دی جائیں وہ تواتراً بلا اختلاف تین ہی ہوتی ہیں حالانکہ اس قول میں ان کا استثناء نہیں۔ اس قول کا مطلب تو یہ ہوا کہ قرآن و سنت جس صورت میں تین طلاق کے واقع ہونے پر ناطق ہیں اس صورت میں بھی دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں ایک ہی طلاق پڑا کرتی تھی لہذا ابن عباس کی طرف ایسے لغو قول کی نسبت قابل قبول نہیں۔ اگر کوئی کہتا ہے کہ سنت کے مطابق دی گئیں تین طلاقیں مستثنیٰ ہیں یعنی ابن عباسؓ جن تین طلاقوں کے ایک ہونے کا ذکر کر رہے ہیں وہ وہ نہیں ہیں جو تین مختلف طہروں میں دی گئیں ان کا وقوع تو بہرحال مسلّم ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ استثناء آپ نے کہاں سے نکالا۔ ابن عباسؓ نے تو بلا استثناء "تین طلاق" کہا۔ اگر قیاس کے ذریعے آپ یہ استثناء نکالتے ہیں تو ہم کیوں نہ قیاس کے ذریعہ ان تین طلاقوں کو بھی مستثنیٰ مانیں جن میں بحث ہو رہی ہے اور یہ کہیں کہ ابن عباسؓ باکرہ غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کا ذکر کر رہے ہیں جن سے ہمیں بحث ہی نہیں۔ کونسا قانونِ انصاف ہے جو فریق ثانی کو تو قیاس کے ذریعہ استثنیٰ کی اجازت دے اور ہمیں نہ دے۔ استثنیٰ کرو تو ہم سے مشورہ لے کر کرو ورنہ قول کو لغو مانو۔

(۲) مسلم کا اس حدیث کو اپنی صحیح میں لانا خطا ہے جس کے دو قرینے بہیں مسلم میں موجود ہیں۔ ایک یہ کہ ایک طریق میں انھوں نے ابوالصہباء کا نام حذف کر دیا ہے حالاں کہ دو طرق میں نام موجود ہے۔ واقعہ تینوں جگہ ایک ہے لہذا انقطاع و اضطراب سند میں بھی پایا گیا اور متنوں میں بھی۔ دوسرے یہ کہ ایک طریقہ میں ابو الصہباء حضرت ابن عباسؓ

سے کہتا ہے هات من هنا تلك لفظی ترجمہ تو اس کا بے شک یہ ہے کہ ذرا اپنے عجائب و غرائب میں سے فلاں عجوبہ بیان کیجئے لیکن عربی جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ ایک محاورہ ہے جس کا استعمال کوئی بہت ہی بے تکلف دوست طنزاً یا تمسخراً کر سکتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ ایک عظیم المرتبت بردبار باوقار صحابی تھے۔ ان سے ایسا بے تکلفانہ تخاطب تو اکثر جلیل القدر صحابہؓ بھی شاید نہ کر سکتے۔ یہاں ان کے گھرانے کا ایک غلام ابوالصہباء یہ کارنامہ انجام دے رہا ہے اور ابن عباسؓ اس کے چانٹا بھی نہیں مارتے۔ یہ صریحاً خلاف قیاس ہے۔ ویسے بھی یہ ابوالصہباء بعض اربابِ فن کے نزدیک راوی ضعیف ہے۔

پھر ایک اور بات۔ اگر فرض ہی کرلیں کہ ابوالصہباء نے ایسا کہدیا ہو تو عربی محاورے کے مطابق اس سے خود ثابت ہو گیا کہ تین کے ایک ہونے کی بات کو خود ابوالصہباء مضحکہ خیز اور مردود تصور کرتا ہے۔ کیا یہ روز مرہ کی بات نہیں کہ کسی صاحب کے کسی خیال کو غلط قرار دینے کے لئے ہم ادباً اور اخلاقاً یوں کہتے ہیں کہ "حیرت ہے وہ ایسا فرما رہے ہیں"۔ ٹھیک یہی سیاق اس تعبیر کا ہے جو اس عربی محاورے میں پایا جاتا ہے۔ اس محاورے کو زیادہ قریب الفہم بنانے کے لئے "دیومالا" کے لفظ کا تصور کیجئے جس طرح کی افسانوی باتوں کو ہم لوگ "دیومالا" سے تعبیر کرتے ہیں ویسی ہی باتوں کے سلسلہ میں یہ عربی محاورہ بولا جاتا ہے۔

(۳) ابن عباسؓ کے فتاویٰ اس روایت کے خلاف تواتر سے ثابت ہیں۔ یہ نکتہ سنجی تو ہمارے بزرگوں نے کر دی کہ راوی کا فتویٰ اگر اس کی روایت کے خلاف ہو تو اعتبار فتوے کا نہیں ہوگا روایت کا ہوگا۔ لیکن یہ وہ بھول گئے کہ یہ قاعدہ متفق علیہ ہرگز نہیں۔ چند نام تو ہم ہی پیش کئے دیتے ہیں جن کے نزدیک یہ قاعدہ قابلِ قبول نہیں۔ امام احمدؒ۔ ابن المدینیؒ۔ یحییٰ بن سعید القطان۔ یحییٰؒ بن معین۔ اس کی نشاندہی حافظ ابن رجب نے امام ترمذی کی کتاب العلل کی شرح میں فرمائی ہے۔

ویسے بھی معاملہ عام راوی کا نہیں ابن عباسؓ جیسے کثیر العلم صحابی کا ہے۔ پھر جو فتویٰ وہ بار بار دیتے ہیں اسی کے مطابق فتوے دوسرے دسیوں صحابی دے رہے ہیں لیکن روایت کے مطابق کسی ایک بھی صحابی کا فتویٰ منقول نہیں پھر یہ زبردستی کے سوا کیا ہے کہ آپ طاؤس والی روایت کو تو وحی آسمانی قرار دیں اور سارے صحابیوں کو حدیث کے خلاف فتویٰ دینے کے جرم کا مرتکب ٹھیرائیں۔

مزید یہ کہ فتوے کے مقابلے میں راوی کی روایت کے اعتبار کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ روایت بھی ثابت ہو۔ ہم نے دلائل سے واضح کر دیا کہ یہ روایت وہم وخطا ہے یا کم سے کم شدید طور پر مضطرب تو ہے ہی۔ اس کے برعکس ابن عباسؓ کے فتاویٰ صحیح سندوں سے صریح الفاظ کے ساتھ ثابت ہیں اور فریق ثانی بھی اس کا معترف ہے لہذا ایسا تو کوئی محدث اور استادِ فن نہیں جو اس صورت میں بھی روایت کو فتوے پر ترجیح دیتا ہو۔

(۴) اس روایت کو صحیح ماننے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے کھلم کھلا شریعت سے انحراف کیا۔ قانونِ معروف کو بدلا۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ ایک لاکھ مرتبہ نعوذ باللہ۔

(۵) اور یہ بھی لازماً مطلب ہے کہ جملہ صحابہؓ اسقدر دین و شریعت سے لاپرواہ ہو گئے تھے کہ حضرت عمرؓ کو دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ کے مسلّمہ قانون اور معمول کے خلاف اعلان کرتے دیکھ رہے ہیں اور نہیں کہتے کہ اے امیر المومنین یہ کیا جسارت ہے! ۔ حالانکہ یہ لوگ وہ تھے جن میں کے ایک معمولی فرد نے بھی برسرِ عام امیر المومنینؓ سے کہدیا تھا کہ اگر تم ٹیڑھے چلے تو تلوار سے تمھیں ٹھیک کر دیا جائے گا۔

اور قرآن کی آیت تو تازہ ہی تھی۔ اللہ نے فرمایا تھا کہ اگر تمھارے مابین اختلاف ہو تو رسول کو قاضی بناؤ اور جو فیصلہ وہ کریں اسے نہ صرف مانو بلکہ تمھارے دل و دماغ میں بھی مطلق ناگواری کا گذر نہ ہو۔ کیا تماشا ہے کہ ہمارے دوستوں کے دعوے کے مطابق اس وقت کسی نے بھی دورِ رسالتؐ کے معمول کو قاضی نہیں بنایا بلکہ حضرت عمرؓ کی اتنی بڑی جسارت بہ اطمینان برداشت کر گئے۔ العیاذ باللہ۔

(۶) یہ کوئی فضائل و نوافل کا مسئلہ تو ہے نہیں حلال و حرام کے دور رس قانون کا مسئلہ ہے۔ فن کے اعتبار سے اس روایت میں کچھ بھی جان ہوتی تو امام بخاری اسے بالکل ہی ناقابلِ التفات تصور نہیں کر سکتے تھے۔ آخر کیا بات ہے کہ وہ اشارۃً بھی اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ بے شک امام بخاریؒ کا عدمِ التفات کسی بھی روایت کے غلط ہونے کا قطعی ثبوت نہیں ہو سکتا لیکن معناً جس اہمیت کی حامل یہ روایت ہے اسے اتنے بڑے امامِ فن کا نظر انداز کر جانا قرینہ بہرحال ہے اِس بات کا کہ فنی اعتبار سے یہ روایت مستحقِ اعتنا ہے ہی نہیں۔

(۷) اصولاً یہ حدیث "غریب" ہے۔ ابن عباسؓ سے فردِ واحد کے سوا اسے کوئی روایت نہیں کرتا۔ ابن قیمؒ کی صریح غلطی ہے کہ وہ خواہ مخواہ تین کی گنتی گنوا دیتے ہیں۔ ہم بتا ہی چکے ہیں کہ ان تین میں ابوالجوزاء تو محض مفروضہ ہے۔ وہ سوائے ابوصہباء کے کوئی شخص نہیں — رہا ابوالصہباء تو اس کی روایت میں "غیر مدخولھا" کی قید موجود ہے یعنی اس کی روایت کی رو سے ابن عباسؓ کا قول زیرِ بحث طلاقوں سے متعلق نہیں بلکہ باکرہ کی طلاق سے متعلق ہے۔ لہٰذا لے دے کے صرف وہ ایک روایت رہ جاتی ہے جسے امام مسلم نے ابوصہباء کے واسطے کے بغیر بیان کیا ہے اور اس میں طاؤس براہ راست ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ خصوصاً جب ابن قیم یہ شوشہ چھوڑتے ہیں کہ واقعے دو ہوں گے ایک نہیں پھر تو طاؤس عن ابن عباسؓ والی روایت کا غریب ہونا اور بھی مسلّم ہو جاتا ہے۔

بے شک حدیثِ غریب ہر حال میں قابلِ رد نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بھی معلوم ہے کہ چوٹی کے اساتذۂ فن میں کافی تعداد ایسے حضرات کی ہے جو غرائب (غریب حدیثوں) سے بچنے ہی میں خیر سمجھتے ہیں۔ مثلاً امام احمدؒ کا ارشاد ہے کہ غریب حدیثوں کو مت لکھو یہ تو مناکیر ہیں اور عام طور پر ضعیف راویوں سے مروی ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں شرّ العلم الغریب الخ (غریب حدیثیں ایک علمی فتنہ ہیں اور علمی خیر و برکت تو ان روایتوں میں ہے جنھیں مختلف لوگ روایت کرتے ہوں۔ جو معروف ہوں) عبدالرزاق کا ارشاد ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھتے تھے کہ غریب حدیثوں میں خیر ہے لیکن پھر اس نتیجے پر پہنچے کہ ان میں تو شر ہے۔ ابن المبارک فرماتے ہیں کہ علم تو وہ ہے جو یہاں اور وہاں سب جگہ جانا اور پہچانا ہو یعنی متعدد لوگ اور حلقے اس سے باخبر ہوں۔ (المدخل للبیھقی) بیہقی نے امام زہری اور علی ابنِ حسینؓ کا ایک مکالمہ بھی روایت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم تو وہ ہے جسے عموماً لوگ پہچانتے ہوں۔ جو زبانوں پر جاری ہو۔ جو شاذ نہ ہو۔ ابن عدی، قاضی ابو یوسف کا ایک دلچسپ قول نقل کرتے ہیں کہ جس نے قرآن و حدیث کو چھوڑ کر علم کلام سے دین حاصل کرنے کی کوشش کی وہ زندقہ میں پھنسا، جس نے غریب حدیثوں کی طلب میں سر مارا غلط کام میں وقت برباد کیا اور جس نے کیمیا کے ذریعہ دولت کمانی چاہی مفلس ہو گیا۔ ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ غریب حدیثیں بیان کرنا محدثینِ سلف میں قبیح تصور کیا جاتا تھا۔

غریب حدیثوں سے متعلق اسی نہج کے اور بھی بہت اقوال کتابوں میں موجود ہیں۔ ان سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ غریب حدیثوں سے حجت پکڑنا اہلِ فن کے یہاں

عموماً پسندیدہ نہیں لیکن اس حدیثِ طاؤس کی غربت تو اس درجے کی ہے کہ جو لوگ اصولاً حدیثِ غریب کو قابلِ رد نہیں سمجھتے ان کے نزدیک بھی قابلِ قبول نہیں ہوسکتی کیونکہ اول تو اس کا بڑا عیب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کے دوسرے ثقہ شاگرد جو کچھ نقل کرتے ہیں یہ اس کی ضد ہے دوسرے یہ کیسے ممکن ہے کہ حلال و حرام سے متعلق ایک اہم ترین معاشرتی قانون کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صدیقی کا ایک معمول فقط ابن عباسؓ کے علم میں آئے اور کوئی بھی دوسرا صحابی اس کا ذکر نہ کرے۔ اشارہ تک نہ کرے۔

خود امام مسلم اپنی صحیح مسلم کے مقدمہ میں غریب حدیثوں کے ردّ و قبول کا جو معیار پیش فرماتے ہیں اس کی رو سے بھی یہ روایت انھیں درجِ مسلم نہ کرنی چاہئے تھی مگر آدمی تو خطا و نسیان کا پتلا ہے۔ جدِ امجد آدم علیہ السلام ہی بہک گئے تو اب کون ہے جس کا خمیر سہو و خطا کی آمیزش سے پاک ہو۔

سچ یہ ہے

کہنے دیجئے کہ حقیقت میں اس مسئلہ میں اجماع کے خلاف شوشہ چھوڑنے والے صرف خوارج اور رافضی ہو سکتے ہیں ورنہ شیعہ حضرات جن جعفر بن محمد بن صادق رحمۃ اللہ علیہما کے متبع اور ارادت مند ہیں اور بلاشبہ یہ دونوں ہمارے بھی محترم بزرگ ہیں ان کا صریح فتویٰ بیہقی نے سندِ صحیح کے ساتھ اپنی سُنن میں نقل کیا ہے کہ مسلمہ بن جعفر الاحمسی نے ان سے کہا کہ کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جہالت کی بنا پر تین اکھٹی طلاقیں دے بیٹھے تو اسے طریقِ سنت کی طرف لوٹایا جائے گا اور ایک ہی طلاق مانی جائے گی اور اس رائے کو وہ آپ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں؟ امام جعفرؒ نے جیں بہ جبیں ہو کر کہا معاذ اللہ میری یہ رائے کیوں ہوتی۔ میں تو یہ کہتا ہوں کہ جس نے جتنی طلاقیں دیں اتنی ہی پڑیں گی۔ تین دیں تو تین پڑیں گی۔ (یہ روایت آلوسی نے بھی روح المعانی میں لی ہے)۔

شیعی فقہ سے ہم ضرور ہی واقفیت نہیں رکھتے لیکن کم سے کم اس مسئلہ میں بہ اطمینان کہہ سکتے ہیں کہ جن لوگوں نے بھی اہلِ بیت رضوان اللہ علیہم کی طرف جمہور کی رائے کے خلاف رائے رکھنے کا قول کیا غلطی کی۔

شیعہ دوست اپنے یہاں کی معروف کتاب المجموع الفقہی الکبیر کی شرح الروض النضیر ملاحظہ فرمائیں جلد چہارم کے صـ۱۳۷ پر انھیں ملے گا کہ ایک ہی لفظ کے ساتھ تین طلاقوں کا واقع ہو جانا جمہور اہلِ بیت کا مذہب ہے جیساکہ محمد بن منصور نے اہلِ بیت اطہار ہی کی سندوں سے اسے امالی میں نقل کیا ہے اور الجامع الکافی میں حسن بن یحییٰ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے فرمایا — ہم نے یہی بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور علی علیہ السلام سے اور علی بن الحسین سے اور زید بن علی سے اور محمد بن علی الباقر سے اور محمد بن عمر بن علی سے اور جعفر بن محمد سے اور عبد اللہ بن الحسن سے اور محمد بن عبد اللہ سے اور دیگر خیار آلِ بیتِ رسولؐ سے نقل کی ہے۔

پھر فرمایا — یعنی حسن بن یحییٰ نے فرمایا — تمام آلِ رسولؐ کا اس پر اجماع ہے کہ جس کسی نے ایک کلمہ میں تین طلاقیں بیوی کو دیں اس پر بیوی حرام ہو گئی چاہے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اور یہی بات بحر میں روایت کی گئی ہے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ اور عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ اور علی کرم اللہ وجہہ سے اور ناصر اور مؤید اور یحییٰ اور مالک اور بعض امامیہ سے۔

دیکھا آپنے۔ خود شیعی فقہ سے بھی اجماع کا ثبوت موجود ہے۔ لہٰذا یہ نتیجہ اخذ کرنا بیجا نہیں کہ فتنے کی جڑ روافض و خوارج بنے ہیں اور بعد میں شیعوں اور سنیوں کے متعدد مخلصین نے ان سے ہی دھوکا کھایا ہے۔

ابنِ مغیث اور محمد بن وضاح

کتنے دکھ کی بات ہے کہ ابن حجر نے اگر بعض شیعوں کے

علم کلام کا تعارف کراتے ہوئے ابن مغیث کی کتاب الوثائق کا حوالہ دیدیا تو نو مولود مجتہدین کو ذرا توفیق نہیں ہوتی کہ پتا تو چلائیں یہ کون ذات شریف ہیں اور ان کے علم و فہم کا کیا جغرافیہ ہے۔ اب جو بھی مولنا حامد علی صاحب کے مقالہ میں ابن حجر کی یہ عبارت پڑھے گا یہی سمجھے گا کہ متعدد صحابہؓ اور مشائخ تین طلاقوں کے وقوع کو نہیں مانتے تھے۔ ہم بتا آئے ہیں کہ یہ محض افسانہ طرازی ہے۔ کورا جھوٹ ہے۔

ابن مغیث کا پورا نام ہے ابو جعفر احمد بن محمد بن مغیث الطلیطلی۔ پانچویں صدی ہجری کے چھٹے عشرے میں انتقال کیا۔ اساتذہ ان کا تعارف یہ کراتے ہیں کہ نہ تو ان کی سمجھ بوجھ اور عقل کا اعتبار نہ انکی دیانتِ نقل کا علم۔ ان کی بعض آراء سے پتا چلتا ہے کہ فہم و تفقہ سے کورے تھے۔ انھوں نے کتاب الوثائق لکھی اور اس میں مختلف صحابہؓ اور مشائخ کی طرف مذکورہ مسلک کا انتساب کرتے ہوئے بجائے سند بیان کرنے کے محمد بن وضاح کا حوالہ دیدیا۔ اب اگر ان صاحب کی طرف انتساب صحیح بھی ہو تو ان کا بھی حال سن لیجئے کہ کیا تھے اور کون تھے۔

اندلس کے رہنے والے ہیں۔ ان کے ہم عصر ابوالولید الفرضی تعارف کراتے ہیں کہ یہ شخص اگرچہ کثرت سے روایات بیان کرتا ہے لیکن نہ تو عربی آتی جاتی ہے نہ فقہ سے مناسبت ہے نہ جانے کتنی صحیح احادیث کا انکار کرتا ہے۔ اس کی حیثیت عالم کی ہے ہی نہیں بلکہ عامۃ الناس میں سے ہے اور اس جیسے آدمی کی گل افشانیوں سے وہی لوگ دلچسپی لے سکتے ہیں جن کے پاس کرنے کا کوئی اور کام نہ ہو۔

یہ ہیں محمد بن وضاح۔ کیا کوئی بھی ہوش مند ایک منٹ کے لئے بھی تصور کر سکتا ہے کہ ابن مغیث اور محمد بن وضاح جیسے لوگوں کی بے سند روایتیں منھ لگانے کے قابل ہو سکتی ہیں جب کہ وہ صحیح الاسناد روایات کے خلاف ہوں۔

صحیح کہا امام خطابی نے القول بعدم وقوع الطلاق البدعی قول الخوارج والروافض اور بجا فرمایا ابن عبدالبر نے لا یخالف فی ذلک الا اھل البدع والضلال۔ یعنی طلاق اکھٹی تین دی جائیں یا حالتِ حیض میں دی جائیں یا ایسے طہر میں جس میں صحبت کی جا چکی ہو یہ سب طلاقِ بدعی ہیں لیکن یہ واقع ہو جاتی ہیں اور یہ قول تو محض خوارج اور روافض کا ہے کہ نہیں واقع ہوتیں اور بدعتیوں اور گمراہوں کے سوا اس مسئلے میں کسی کی مخالفت معلوم نہیں۔

اور حقیقت افروز ہے ابن رجب کا یہ ارشاد کہ لا نعلم احداً من الائمۃ الخ۔ یعنی بعد تحقیق و تفتیش کے انھوں نے فرمایا۔

"امت میں ہم کسی کو بھی نہیں جانتے جس نے ظاہراً یا حکماً یا قضاءً یا علماً یا افتاءً اس مسئلہ کی مخالفت کی ہو۔ مخالفت اگر سنی گئی ہے تو معدودے چند ناقابل لحاظ لوگوں سے سنی گئی ہے اور اسکا حال یہ ہے کہ ایسے مخالفین پر خود ان کے ہم عصر علماء نے سخت نکیر اور رد کی ہے۔"

(بیان مشکل الاحادیث الواردۃ فی ان الطلاق الثلث واحدۃ)

ہم نام نہیں لیتے

اجماع امت کے خلاف "اجتہاد" کا علم اٹھانے والے بعض علامہ قسم کے بزرگ کہاں سے کہاں تک جا پہنچے ہیں یہ بے حد المناک ہے۔ نام نہیں لیں گے کہ ہم پر چھوٹا منھ بڑی بات کی پھبتی کس دی جائے گی۔ عقل جب بہکتی ہے تو کیسے کیسے گل کترتی ہے اس کی مثال اور سن لیجئے:۔

فرمایا گیا ہے:۔ "ان لفظۃ طالق ثلاثا فی الانشاء والایقاع محال عقلاً باطل لغۃً فصار لغواً من الکلام لم یعرفھا الصحابۃ ولم یمضھا احد منھم علی الناس وانما الذی امضوہ ما کان بالتکرار وکلمۃ انت طالق ثلاثا

محال طی نما ھی تلاعب بالالفاظ بل ھی تلاعب بالعقول والافہام۔"

کیا طنطنہ ہے۔ کیا تیور ہیں۔ کہنے والا آپے سے باہر ہوگیا ہے۔ اسے ادراک ہی نہیں کہ کیا اس کے قلم نے اگل دیا ہے۔

قارئین سنیں۔ فرمایا گیا ہے کہ جب انتِ طالقٌ ثلاثاً (تو تین طلاق والی ہے) کہا جائے تو اس سے تین طلاقیں پڑ ہی نہیں سکتیں ان کا پڑنا عقلاً محال اور لغتہً باطل ہے۔ لہذا یہ ایسا کلام ہوا کہ صحابہؓ اس سے واقف ہی نہ تھے نہ انھوں نے اس فقرے کے نتیجے میں کسی پر تین طلاق نافذ کی ہوں گی۔ جن صحابہؓ نے نافذ کی ہوں انھوں نے بس اس صورت میں نافذ کی ہوں گی کہ دینے والے نے تین بار کلمۂ طلاق دہرایا ہوگا۔ صرف اتنا کہدینا کہ "تو تین طلاق والی ہے" از قبیلِ محالات ہے۔ نیز لفظوں کے ساتھ بلکہ عقل و فہم کے ساتھ کھیل کرنا ہے۔

اب نو پید المجتہدین تو اس منطقی شاعری پر وجد کر سکتے ہیں لیکن سنجیدہ تجزیہ بتاتا ہے کہ یہ منطق غبارے کے مانند ہے جس میں ہوا کے سوا کچھ بھی نہیں۔ لسانی رُخ سے یہ منطق ایسی ہی پوچ ہے جیسے زید اپنے بیٹے سے یوں کہے کہ تم میرے لئے بازار سے کپڑا لاؤ گے" اور آپ یہ فرمانے لگیں کہ قواعد کے اعتبار سے چونکہ صیغۂ امر استعمال نہیں ہوا بلکہ پیش گوئی کی گئی لہذا اس فقرے سے زید کے بیٹے پر تعمیلِ حکم لازم آجانا عقلاً محال اور لغتہً لغو ہے۔

فرمائیے کیا خیال ہے آپ کا۔ کیا واقعی ایسی گُل افشانی فرما سکیں گے؟۔

خیر حقائق کی طرف آئیے۔ محاورے کے اعتبار سے انتِ طالقٌ کے معنی یہ نہیں کہ "تو طلاق والی ہے" بلکہ یہ ہیں کہ "تجھ پر طلاق۔" کتنی ہی احادیث میں آیا ہے کہ فلاں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دیں اور فلاں نے ہزار۔ ان سب مواقع پر حضورؐ اور صحابہؓ کے یہ صریح فتاویٰ منقول ہیں کہ تین تو پڑ گئیں اور باقی لغو ہوئیں۔ اب یہ تو کھلی بات ہے کہ طلاق دینے والے الگ الگ گن کر سو یا ہزار طلاقیں نہ دیتے ہوں گے بلکہ ان کا فقرہ یوں ہوتا ہوگا کہ انتِ طالقٌ مائۃ یا الفاً (تجھ پر سو طلاقیں۔ یا ہزار طلاقیں) اسی طرح یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ فلاں نے اپنی بیوی کو ستاروں کی برابر طلاقیں دیدیں۔ ظاہر ہے اس نے عدد النجوم کا لفظ بولا ہوگا۔ ستارے گن گن کر تو طلاقیں نہ دی ہوں گی۔ ایسے تمام مواقع پر تین کا فتویٰ صادر کرنا نصِ قطعی ہے اس بات کے لئے کہ حضورؐ اور صحابہؓ لفظِ واحد میں تین طلاقیں واقع ہوجانے کو نہ محال سمجھتے تھے نہ لغو۔ لفظ "ہزار" سے بھی تین طلاقوں کا وقوع یہ بتاتا ہے کہ لفظ تو بڑی چیز ہے لفظ کا بہت ہی قلیل حصہ اگر تین کی طرف مشیر ہورہا ہو تو تینوں پڑ جائیں گی۔ علاوہ ازیں آگے فتاوائے صحابہؓ کے ذیل میں آپ دیکھیں گے کہ حضرت عمرؓ نے ابو موسٰی اشعریؓ کو یہی لکھ کر بھیجا تھا کہ جو شخص انتِ طالقٌ ثلثا کہتا ہے اس سے تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں اور اور نواسۂ رسولؐ حسنؓ ابن علیؓ نے اپنی زوجہ عائشہ بنت الفضل کو ٹھیک ان ہی الفاظ میں تین طلاقیں دی تھیں۔

امام نخعیؒ، امام شافعیؒ، امام محمدؒ، امام جعفر صادقؒ امام حسن بصریؒ امام مالکؒ، امام ابن سیرینؒ، امام محمد بن الحسن شیبانیؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام شعبیؒ اور کس کس کے نام لئے جائیں جن کے بارے میں بلا ریب ثابت ہے کہ وہ اس فقرے سے تین طلاقوں کے وقوع کو مسلّم مانتے تھے۔ حتٰی کہ پانچویں خلیفۂ راشد حضرت عمر ابن عبد العزیزؓ کا مذہب تو مؤطا میں یہ نقل ہوا ہے کہ صریحاً تین کہنے ہی سے نہیں یوں کہنے سے بھی تین طلاقیں پڑ جائیں گی کہ انتِ طالقٌ البتّۃ (تجھ پر طلاقِ بتّہ)

اب کیا یہ مان لیا جائے کہ نہ ان تمام بزرگوں نے عربی لغت اور فہم وخرد کے تقاضوں کو سمجھا نہ عمرؓ اور ابو ہریرہؓ اور علیؓ اور حسن بن علیؓ اور ابو موسٰیؓ وغیرہ محال اور غیر محال کا فرق سمجھتے تھے۔ کسی نے سمجھا تو سات آٹھ سو برس بعد سمجھا۔ زبان کوئی کسی کی نہیں پکڑ سکتا۔ جتنے دعوے چاہو اچھالے جاؤ مگر سوال ہے دلیل کا سند کا۔

معقولیت کا۔ ہم چیلنج کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ نحو و صرف کے ائمہ اور عربی زبان و لغت کے ماہرین میں سے کسی ایک نے بھی ایسا کوئی قاعدہ بیان نہیں کیا جس کی رو سے لفظِ واحد کے ذریعے تین طلاقوں کا وقوع نہ ہو سکتا ہو۔

ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ و حسنؓ تو عرب نژاد تھے۔ عربی ان کی مادری زبان تھی۔ اور مذکورہ بالا بزرگوں میں امام محمد بن الحسن تو وہ شخصیت ہیں جنھیں ان کے اپنے اور بیگانے سب زبانِ عربی میں تمھارے (سند) مانتے آئے ہیں اور خیر سے جو بزرگ منطق جھاڑ رہے ہیں وہ عجمی ہیں عربی نہیں!

ابن تیمیہ پر تعجب

امام ابن تیمیہ اپنے دادے ابوالبرکات مجد الدین عبدالسلام کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں کہ وہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا بھی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ہم پیچھے ابوالبرکات ہی کی منتقی الاخبار سے نقل کر آئے کہ وہ تو تین واقع ہو جانے پر اجماع کے قائل ہیں پھر کیسے ممکن ہے کہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہوں۔ اب ان کی دوسری کتاب المحرر میں ان کا فتویٰ بھی دیکھئے:۔

لو طلقها اثنتين او ثلاثاً بكلمة او كلمات
في طهر فما فوق من غير مراجعة وقع
وكان للسنة۔

(اگر ایک ہی فقرے میں دو یا تین طلاقیں دیں تو
چاہے ایک طُہر میں دی ہوں یا اس سے زیادہ
میں بغیر لوٹائے تو وہ واقع ہو جائیں گی بطورِ سنت)

خدا جانے ابن تیمیہ المحرر سے بے خبر کیسے رہ گئے۔ یا پھر خبر دار تو ہوں گے مگر انھیں غلط اطلاع ملی ہو گی کہ میرے دادے کبھی کبھی چوری چھپے اس کے خلاف بھی فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ اگر اطلاع صحیح ہو تو ظاہر ہے کہ یہ فعل دوسروں کے لئے حجت تو بننے سے رہا۔ ہاں خود فاعل کی شہرت داغ دار ہوتی ہے۔

مدیر زندگی کے مقالے

"زندگی" میں مدیر زندگی مولانا سید احمد قادری کے دو مقالے شاملِ اشاعت ہیں۔ ایک وہ جو سیمنار میں پڑھا گیا اور ایک وہ جو انھوں نے اسی مسئلہ سے متعلق مسلم شریف کی حدیث پر پہلے کبھی لکھا تھا۔ ہم نے بالترتیب اِن دونوں ہی مقالات پر تفصیلاً نقد کیا تھا لیکن اسی دوران راقم پور جانا ہوا اور ہم نے مولانا موصوف سے زبانی تبادلۂ خیال کیا۔ وہ ہمارے گہرے دوست ہیں اور صالحیت و اخلاص کے اعتبار سے ہم پر کہیں فائق۔ ہمارا جی نہیں چاہ رہا تھا کہ ان سے بھی بحث چھڑے لہٰذا زبانی گفتگو کے ذریعہ کوئی راہ نکالنی چاہی۔ الحمد للہ وہ نکل آئی۔ اب ہم اپنے نقدِ مفصل کو تو پھاڑے دیتے ہیں اور مختصراً وہ کچھ عرض کئے دیتے ہیں جس کا عرض کرنا بہرحال ضروری ہے۔

سیمنار والے مقالے میں موصوف نے متعدد احادیث اور آیتِ قرآنی اور فتاوائے صحابہؓ سے استدلال کرنے کے بعد بجا طور پر فرمایا:۔

"ان احادیث نبویؐ و آثارِ صحابہؓ نے پوری طرح واضح کر دیا کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں" (زندگی، ص۱۸)

لیکن پھر یہ بھی فرمایا کہ "میں نے اس مسئلہ پر بہت غور کیا ہے اور موجودہ صورتِ حال کے پیشِ نظر میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر طلاق دینے والے نے اس خیال کے تحت تین کی تکرار کے ساتھ طلاق دی ہے کہ اس کے بغیر طلاق واقع ہی نہیں ہوتی تو ایسی تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جانا چاہیئے۔"

ہمیں اس نتیجۂ فکر پر اعتراض یہ تھا کہ جب خود ان کے نزدیک احادیث و آثار سے بہرحال میں تین کا وقوع ثابت ہے تو پھر فکر و غور کی اور کونسی بنیاد ہے جس پر خیال کی عمارت اٹھا کر انھوں نے ایک ایسا فیصلہ پسند کیا جس کی کوئی نظیر حدیث و آثار میں نہیں۔ قانون سے ناواقفیتِ دین اور دنیا کے کسی قانون میں عذرِ معتبر نہیں۔ اگر اسے عذرِ معتبر مان

لیں تو قانون کی پوری تعمیر ہی ڈھے جائے ۔ اوّل تو یہ محض ایک طبع زاد مفروضہ ہے کہ کچھ لوگ یوں تصور کرتے ہیں کہ تین طلاقوں کے بغیر طلاق واقع ہی نہیں ہوتی ۔ اس کی جانچ کے لئے کبھی کوئی سروے نہیں کیا گیا ۔ دوسرے اس مفروضے کو کسی درجے میں مان بھی لیں تو لوگوں کا جہل کسی فعل کی تاثیر میں آخر رکاوٹ کیسے بن سکتا ہے ۔ زید نے بھری ہوئی بندوق کو بھولے سے داغ دیا ۔ گولی بکر کے سینے میں لگی ۔ کیا آپ یوں کہیں گے کہ چونکہ زید نے قصداً گولی نہیں ماری ہے اس لئے بکر کے زخم کو زخم نہ مانو ! نہیں کہہ سکتے ۔ بہت سے بہت یوں کہہ سکتے ہیں کہ زید قتلِ عمد کا مجرم نہیں ۔ اسے معافی ملنی چاہئیے یا برائے نام سی سزا بشکلِ جرمانہ ہونی چاہئیے ۔ ہمیں اس پر اعتراض نہیں ۔ ٹھیک اسی طرح تین طلاقیں دینے والے جاہلِ مطلق کو آپ ازراہِ عنایت گناہگار نہ مانیں تو چلئے نہ مانئیے لیکن تینوں طلاقیں تو بہرحال اسی طرح واقع ہو گئیں جس طرح زید کی داغی ہوئی گولی بکر کے سینے میں پیوست ہو گئی ۔ جہل و سہو کا اثر مرتکبِ جرم کے قانونی حکم پر تو اثر انداز ہو سکتا ہے لیکن جرم کے وقوع سے انکار کیسے کیا جا سکتا ہے ۔

ہمارے اس معارضے پر مدیرِ زندگی نے غور کا وعدہ فرمایا ہے ۔

(۲) موصوف نے بحث و نظر کے بعد اپنے مقالے میں خیال ظاہر فرمایا تھا کہ تین طلاقوں کے واقع ہو جانے پر جمہور کا دعوۂ اجماع محلِ نظر ہے ۔ محلِ نظر ہونے کی درج ذیل تین وجوہ انھوں نے پیش کی تھیں ۔

ایک یہ کہ ــــ "ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم جیسے اساطینِ امت نے اس پر اجماع کا انکار کیا ہے ۔"

اس پر ہمیں تحیّر ہوا تھا کیونکہ ابن حزم کا نام یہاں غلط طور پر لیا گیا ۔ ابن حزم تو دوسری انتہا پر ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ تین اکٹھی طلاقیں صرف واقع ہو جاتی ہیں بلکہ وہ بدعت و گناہ بھی نہیں ہیں ۔ انھیں طلاقِ سنت کہا جا سکتا ہے ۔ یہاں تک کہ کوئی شخص اگر بیوی کو صرف ایک بار کہے "تجھ پر طلاق" اور نیت تین کی ہو تو ابن حزم کی رائے ہے کہ تین ہی پڑیں گی ۔ البتہ تین بار کہا اور نیت ایک کی کی تو نیت کا اعتبار نہیں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی ۔ علاوہ ازیں ابن حزم نے المحلّی میں ان لوگوں کا سخت رد کیا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ تین کے وقوع پر اجماع نہیں ہے ۔ پھر آخر مدیرِ زندگی نے ان کا نام ابن تیمیہ و ابن قیم کے ساتھ کیسے لے دیا ۔

اس اعتراض کا جواب موصوف نے ایک دیانتدار بندۂ مومن کی طرح یہ دیا کہ ابن حزم کی المحلّی مجھے میسر ہی نہیں آئی اور ان کا نام خدا جانے کہاں سے نوکِ قلم پر آ گیا ۔ ظاہر ہے اس جواب کے بعد گفتگو کی گنجائش کیا رہ گئی تھی ۔ اللہ معاف کرے آدمی تو سہو و خطا کا پتلا ہے ۔

(۳) ابن رشد کے تعلق سے موصوف نے مقالہ میں کچھ کہا ہے ۔ نیز یہ استدلال بھی فرمایا ہے کہ اہلِ حدیث کا معتدبہ گروہ ایک طلاق واقع ہونے کا قائل ہے لہٰذا اجماع کیسے مانیں ۔

اس پر ہم نے مفصّل کلام کیا ۔ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں جو کچھ لکھا ہے وہ بجائے خود ناکافی اور کمزور ہے ۔ علاوہ اس کے وہ ہوں، ابن تیمیہ اور ابن قیم ہوں، آج کے اہلِ حدیث ہوں ۔ یہ سب قرونِ اولیٰ سے بہت دور ہیں ۔ سات سو آٹھ سو اور ہزار بارہ سو سال بعد کے کچھ لوگوں کا اختلافِ رائے آخر صحابہؓ اور تابعین اور مجتہدینِ سلف کے اجماع کا قاطع کیسے ہو سکتا ہے ۔ امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور امام ترمذیؒ جیسے قدیم اہلِ حدیث اگر اختلاف کرتے تو بے شک اس کا لحاظ کیا جاتا مگر یہ سب تو جمہورِ امت کے ساتھ ہیں پھر کیا بنتا ہے اس سے کہ بارہ سو سال کے بعد امام شوکانی یا سات سو سال کے بعد ابن تیمیہ و ابن قیم اپنی الگ ڈیڑھ اینٹ کی مسجد بنا بیٹھیں ۔

اس پہلو پر مدیرِ زندگی سے ہماری خاصی طویل گفتگو ہوئی ۔ مجلس میں عزیزی شمس نوید عثمانی بھی موجود تھے ۔

مدیر زندگی کا اجماع میں شبہ کرنا ظاہراً معقولیت کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ بجا طور پر یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ سیکڑوں سال سے اہلِ علم اپنی کتابوں میں اختلاف کا ذکر کرتے ہی آرہے ہیں اور علمائے خلف کی کتابیں بھی اس ذکر سے خالی نہیں۔

واقعی ایسی صورتِ حال میں یہ سمجھنا ہی چاہئیے کہ مسئلہ کسی درجے میں اختلافی ہے۔ لیکن ہم نے انھیں بتایا کہ یہ فتنے اور اختلاف کا بیج دراصل خوارج اور روافض کا بویا ہوا ہے۔ دس بارہ نام جو بعض کتابوں میں اختلاف کرنے والوں کے درج ہو گئے ہیں وہ سب دھوکے کی ٹٹی ہیں۔ جہاں تک صحابہؓ کا تعلق ہے ان میں سے تو کسی ایک کی طرف بھی اختلاف کی نسبت کذب و افتراء کے سوا کچھ نہیں۔ سفید جھوٹ۔ باقی ناموں میں اکثریت ان کی ہے جو اجتہاد و تفقہ کے بازار میں پھوٹی کوڑی کی بھی قیمت نہیں رکھتے۔ رہے ایک دو وہ نام جن کی واقعی کوئی اہمیت ہے تو ان کی طرف اختلاف کی نسبت ہی درست نہیں۔ قوی سندوں سے نقل کا کہیں پتہ نہیں۔ البتہ اجماع ثابت کرنے والی نقلیں قوی ترین اور کثیر سندوں سے مروی ہیں جنھیں جھٹلانا کسی واقفِ فن کے لئے ممکن ہی نہیں۔

ہم زبانی جس حد تک عرضِ مدعا کر سکتے تھے کر گذرے اور مدیر زندگی کی اعلیٰ ظرفی کو مرحبا کہ انھوں نے بہت ٹھنڈے دل سے سب کچھ سُنا۔ فضا انتہائی دوستانہ اور خوشگوار رہی۔ اور انھوں نے وعدہ فرمایا کہ تجلی کا طلاق نمبر دیکھنے کے بعد وہ مزید غور و فکر کریں گے۔ یہی ایک طالبِ حق کو زیب بھی دیتا ہے۔ ضد، پیچ اور دھاندلی تو بندگانِ ہوا و ہوس کا شیوہ ہے۔

موصوف کا دوسرا مقالہ جس کا تعلق مسلم شریف کی ایک حدیث سے ہے بہت اچھا ہے۔ اس کے سلسلے میں ہمیں بس اتنا ہی کہنا تھا کہ اس کے بعض الفاظ سے فقہاء کی تحقیر و تخفیف ہوتی ہے۔ اپنے دوست کے آگے ہم نے ان الفاظ کی نشاندہی کی اور عرض کیا کہ خدارا فقہاء کی بدظنی دل سے نکال دیجئے۔ فقہاء پر طعن و طنز آجکل فیشن ہے حالانکہ ہزار ہزار رحمتیں ہوں فقہائے سلف پر انھوں نے وہ عظیم کارنامہ انجام دیا ہے جس کی قدر و قیمت اخروی نقطۂ نظر سے سائنس کے عظیم تر کارناموں سے بھی بڑھکر ہے۔ انھوں نے اپنی عمریں قانونِ شریعت کی تدوین و تہذیب میں لگا دیں اور ان کے بارے میں سوءِ ظنی یا تو جہلاء کا کام ہو سکتا ہے یا بدعقلوں کا۔ یہ پروپگنڈہ بھی بکواس کے سوا کچھ نہیں کہ فقہاء غیر ضروری موشگافیاں کرتے ہیں اور دین کو پیچیدہ بناتے ہیں۔ استغفراللہ۔ ایسا پروپگنڈہ کرنے والے دراصل اپنی کم عقلی اور نارسائی پر پردہ ڈالتے ہیں۔ نیز یہ پروپگنڈہ بھی تہمت تراشی کے سوا کچھ نہیں کہ فقہاء قرآن و حدیث سے زیادہ قیاس و منطق کے پیچھے چلتے ہیں۔ دس بار استغفراللہ۔ حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ جملہ مستند فقہاء اللہ اور رسولؐ کے سچے غلام ہیں۔ اکدم مطیع و فرماں بردار۔ وہ اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے۔ اللہ اور رسولؐ ہی کی ترجمانی اور نمائندگی ان کا وظیفۂ حیات ہے۔ البتہ قصور ان کا یہ ضرور ہے کہ اللہ نے انھیں زیادہ باریک بین اور درّاک قسم کی عقل و ذہانت عطا کی تو انھوں نے اپنا فریضہ سمجھا کہ اسے جمود و غفلت کا شکار نہ ہونے دیں بلکہ دین کی خدمت اور قانونِ شریعت کی آرائش میں صرف کریں۔ یہ قصور موٹی عقل والوں اور سطح بینوں اور ظاہر پرستوں کے نزدیک کتنا ہی سنگین ہو مگر مدیر زندگی جیسے باہوش صالحین کو اس پر شکرِ نعمت ہی ادا کرنا چاہئیے نہ کہ بدظنی اور کدورت کا مظاہرہ۔ حق یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنے خاص بندوں کو فقاہت اور ژرف نگاہی سے نہ نوازتا تو قرآن و حدیث کے ہوتے ہوئے بھی دین کھلونا بن جاتا۔ حقائق پر گرد کی تہیں چڑھ جاتیں۔ عقائد کا حلیہ بگڑ جاتا۔ ہزار ہزار درود و سلام اس آخری پیغمبرؐ پر جس کی امت میں مفسرین و محدثین کے پہلو بہ پہلو اعلیٰ درجے کے مجتہدین اور اربابِ تفقہ بھی کثیر تعداد میں پائے جاتے رہے۔ ان کا احسان قیامت

تک تمام افرادِ امت پر ہے بشرطیکہ یہ امت ناشکری اور محسن کُشی پر نہ اُتر آئے۔

بہرحال ہم نے مدیرِ زندگی کے آگے اپنے ناچیز خیالات رکھدیئے اور ہمیں مسرت ہے کہ انھوں نے بڑے تحمل اور خندہ پیشانی کے ساتھ انھیں سنا۔ انھیں ہمارا مشورہ یہ بھی تھا کہ آپ تقلید کو دانتوں سے پکڑیں جیسا کہ ہم نے پکڑ رکھا ہے۔ اجتہاد کا درجہ بہت بلند ہے۔ مولانا مودودی جیسے عظیم مفکر اور عالم و فاضل بزرگ بھی فقط دو چار ہی مسئلوں میں اس درجۂ بلند کی حدوں کو چھو سکتے ہیں ورنہ باقی تمام مسائل میں وہ بہ رضا و رغبت تقلید ہی کے خوگر اور قائل ہیں۔ یہی راہ نجات ہے۔ ہم بھلا چہ پدی چہ پدی کا شوربہ۔ اسی طلاقِ ثلث کے مسئلہ کو دیکھ لیجئے کتنے ذیل در ذیل گوشے۔ کتنے باریک پہلو۔ کتنا گونا گوں مواد۔ مقالہ نگاروں نے دس پانچ کتابیں دیکھ کر فیصلے دے ڈالے حالانکہ یہ ایسا ہی تھا جیسے آدمی تالاب میں تیر کر بحرالکاہل فتح کر لینے کی خوش فہمی میں مبتلا ہو جائے۔ تحمل! اے پیارے دوستو اور بزرگو بہت زیادہ تحمل! اہلِ قرآن اور اہلِ حدیث جیسے عنوانات تراش لینا بہت آسان ہے لیکن قانونِ شریعت کی تہوں میں اترنا اور گہرائیوں سے قیمتی موتی لانا سخت دشوار۔ تقلید تو بہرحال ناگزیر ہے۔ ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ یا احمدؒ کی تقلید نہیں کروگے تو ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، ابن حزمؒ، علامہ شوکانیؒ اور فلاں ابن فلاں کی کروگے۔ آدمی کا فیصلہ کن مقدر تقلید ہی ہے۔ مجتہد ہونا سب کا نصیب نہیں۔ سونا اور یاقوت و جواہر کنکر پتھر کی طرح عام نہیں ہو سکتے۔

ہمارے مہربان دوست نے وعدہ کیا ہے کہ وہ ہماری حقیر معروضات پر برابر غور کرتے رہیں گے۔ لہٰذا کوئی ضرورت نہیں کہ ہم ان سے بحث کریں۔ ہم تو دوسرے مقالہ نگاروں سے بھی بحث نہ کرتے اگر ان کے مقالات علم و تحقیق کے لئے باعثِ ننگ نہ ہوتے۔

اعتذار

اب موقعہ آیا تھا کہ آپ سیدالابرار صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور چودہ صحابہؓ کے فتوے پڑھیں لیکن مزید کاغذ بروقت دستیاب نہ ہونے کے سبب انھیں اگلی صحبت کے لئے محفوظ کر لیا گیا ہے۔ انشاء اللہ اگلے شمارے میں ملاحظہ فرما لیجئے گا۔ یہاں بس اتنا ہی جتلا دینا کافی ہوگا کہ ایک لاکھ سے زائد صحابہؓ میں صاحبِ فتویٰ اور صاحبِ اجتہاد صحابہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد بیس ہے۔ ان میں سے چودہ کا مطلب یہ ہے کہ ستر فیصدی۔ رہے باقی تیس فیصد یعنی چھ صحابہؓ۔ تو ان میں سے کسی ایک کا بھی فتویٰ ایسا نہیں دکھلایا جا سکتا جس میں تین صریح طلاقوں کو ایک مانا گیا ہو لہٰذا اجماع اپنے آخری ممکن درجے میں قائم و ثابت ہے اور اس میں شک اندوزی یا تو حقائق سے بے خبری ہے یا شریعت دشمنی۔ نئے مجتہدین سے ہاتھ جوڑ کر گزارش ہے کہ وہ اپنی حقیقت کو بھول کر اجتہاد کے گھوڑے پر شہسواری نہ فرمائیں۔ محض ہلدی کی گانٹھ سے کبھی کوئی بندر پنساری نہیں بن سکا۔ ہم اور وہ ایک ہی صف میں ہیں یعنی اطفالِ مکتب۔ اساتذہ کی کفش برداری ہی ہمارے لئے موزوں ہو سکتی ہے۔ ہاں جن مسائل میں اساتذہ کی رہنمائی موجود نہ ہو ان میں یقیناً اجتہاد کیجئے۔ کون اس سے روکتا ہے بشرطیکہ ضروری صلاحیتیں بھی فراہم کر لی جائیں۔

ہمارے زمانے کا بڑا المیہ یہ ہے کہ بہتیرے وہ لوگ بلا تکلف "مجتہد" بن بیٹھتے ہیں جن میں اجتہاد کی پچاس فیصد شرطیں بھی نہیں پائی جاتیں۔ اس کا نتیجہ جو کچھ ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے لیکن جب انھیں ٹوکو تو یہ اپنی خامیوں پر متوجہ ہونے کے بجائے ٹوکنے والوں پر جمود اور دقیانوسیت اور تاریک ذہنی کے الزامات جڑ دیتے ہیں۔ اور بعض دفعہ بڑے زور و شور سے "تقلید" کی شناعت و قباحت پر تقریر جھاڑ دیتے ہیں۔ اس پر جتنا رنج کیجئے کم ہے۔

مُلّا ابنُ العرب مکی

مسجد سے میخانے تک

اس کی پیشانی پر بل تھے۔ آنکھوں میں بے بسی اور جھلاہٹ کے سائے لرز رہے تھے۔

"میری سمجھ میں نہیں آتا یوں گاڑی کیسے چلے گی"۔ وہ شکست خوردہ سی آواز میں بولی۔

"ڈارلنگ۔ سمجھ میں تو میری بھی نہیں آتا لیکن وقت کی گاڑی تو بہرحال چلتی ہی رہے گی۔ بقول شاعر۔ صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے"۔

"بس اب اور جان نہ جلائیے۔ گرمی ایک آپ ہی کے لئے تو نہیں آئی۔ آخر بھیا بھی تو لکھتے ہیں"۔

"تمہارے بھیا کی کھوپڑی کچھوے جیسی ہے۔ وہ اندر سکڑے بیٹھے رہتے ہیں اور موسم کی ساری قیامتیں اوپر ہی اوپر گذر جاتی ہیں"۔

"کچھ بھی ہو آپ کو کچھ نہ کچھ ذمہ داری ضرور محسوس کرنی چاہیئے۔ کم سے کم صبح کے چند گھنٹوں میں تو اتنی گرمی نہیں ہوتی کہ دماغی کام ہو ہی نہ سکے"۔

"تم دیکھ ہی رہی ہو لکھنے تو روز بیٹھتا ہوں مگر قلم اور دماغ کے درمیان رابطہ قائم ہی نہ ہو سکے تو اس کا میں کیا کرلوں۔ بجلی والوں پر تاؤ آتا ہے۔ بھلا غضب خدا کا گرمی اور یہ بجلی کا قحط"۔

"آج تو بھیا بہت ہی برافروختہ تھے۔ آپ جب انھیں دستیاب نہیں ہوتے تو خواہ مخواہ مجھ پر غصہ اتارتے ہیں"۔

"خوش نصیب ہو۔ کوئی ڈانٹنے ڈپٹنے والا موجود ہے تو آدمی کو بڑا اطمینان رہتا ہے کہ بزرگوں کا سایہ سر پر موجود ہے۔ تم غم نہ کرو صبح انشاء اللہ کچھ نہ کچھ لکھ کر رہوں گا"۔

پھر صبح ناشتہ سے قبل غسل کیا۔ نماز کے بعد اللہ سے دعا مانگی کہ دماغ اور قلم کے ٹوٹے ہوئے رشتے کو نشاۃ ثانیہ عطا فرما۔ موسم آج بھی بے حد سخت تھا۔ ہوا بند۔ آسمان پر ابر کا نشان نہیں۔ بجلی حسب معمول غائب۔ ناشتہ کے دس منٹ بعد تک تو طبیعت میں کچھ انشراح رہا مگر پھر وہی بے کیفی اور غائب دماغی۔ زوجہ نیک بخت پنکھا جھلنے کھڑی ہو گئی تھی۔

"سنا ہے بجلی کے معاملے میں کچھ بے ایمانی چل رہی ہے"۔ وہ برسبیل تذکرہ بولی۔

"ایمانداری کس معاملے میں چل رہی ہے۔ یاد کرو اب سے چھ ماہ قبل ہی میں نے بشارت دیدی تھی کہ ہو نہ ہو دال میں کچھ کالا ضرور ہے۔ بغیر کسی پیشگی اطلاع کے روز روز بجلی کا جس وقت چاہے غائب ہو جانا ایک خاص معنی رکھتا ہے"۔

"ہاں آپ نے کہا تو تھا۔ آپا نفیسہ بتا رہی تھیں کہ ابھی چند روز ہوئے یہاں سے کچھ لوگ وفد بنا کر ہیڈ آفس گئے تھے۔ وہاں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ بجلی کی سپلائی ہم تو پوری دے رہے ہیں۔ راستے میں کہیں بے ایمانی کی جا رہی ہے تو اس کو ہم کیا کریں"۔

"بات یہ ہے کہ کریشروں کی بہتات ہے اور ٹیوب ویل بھی کثرت سے لگ گئے ہیں۔ بجلی اتنی ہے نہیں کہ تمام ہی ضروریات کی کفیل ہو سکے لہذا ......"

اسی وقت دروازے کی کُنڈی کھٹکی۔

"آیا کوئی منحوس۔ خدا خیر کرے"۔ وہ زیر لب بڑبڑائی۔

میں اُٹھ کر گیا۔ گولڈن ویو کا جانا پہچانا میرا اعجاز بدل ڈیوڑھی میں کھڑا تھا۔

"آپ کا فون ہے جناب عالی" اس نے کہا۔
"اچھی بات ہے۔چلو میں آرہا ہوں۔"
اندر لوٹ کر میں نے زوجہ کو مطلع کیا۔
"یہ صبح ہی صبح بھلا کس کا فون ہوگا" وہ تشویش آمیز لہجے میں بولی۔
"ابھی دیکھ کر آتا ہوں۔"
گولڈن دیو بڑا شاندار ہوٹل ہے۔غریب خانے کے عقب سے جو سڑک ماڈل کالونی کو جاتی ہے اس پر واقع ہے فاصلہ بمشکل فرلانگ بھر ہوگا۔اس کا منیجر اے۔آر انصاری میرے بے تکلف شناساؤں میں ہے۔
"صبح بخیر ملّا صاحب" وہ مجھے دیکھتے ہی چہکا۔۔
"غنیمت ہے فون ہی کے بہانے آپ کے دیدار تو ہوئے۔ آخر کہاں رہنے لگے ہیں۔ہفتوں نظر ہی نہیں آتے۔"
"تو کیا یہ محض بہانہ تھا؟"
"نہیں۔فون تو واقعی ہے۔لیجئے میں نے ہولڈ آن کر رکھا ہے۔"
میں نے آگے بڑھ کر ریسیور سنبھال لیا۔
"ہیلو۔۔کون صاحب ہیں؟"
"صاحب نہیں صاحبہ۔" مترنم آواز میں جواب ملا۔
"کون صاحبہ؟"
"پہچانو۔کیا آواز سے نہیں پہچان سکتے۔میں نے تو تمھیں پہچان لیا۔"
"اوہ۔۔شاید میں سیٹھ درگا داس کی دھرم پتنی صاحبہ سے شرفِ کلام حاصل کر رہا ہوں۔"
"نان سینس۔کمینے کہیں کے۔" صاحبہ کا موڈ اکدم بگڑ گیا تھا۔
"معاف کیجئے۔شاید صوفی مریخ کی منجھلی بیگم صاحبہ مجھے شرفِ تخاطب سے نواز رہی ہیں۔"
"تخاطب کے بچے۔میں تمھارے کان اکھیڑ کر گدّی میں لگا دوں گی۔گھڑی دیکھو۔اس وقت چھ بجے ہیں۔میں باتھ روم جا رہی ہوں۔تم سات بجے تک سرتاج منزل پہونچ جاؤ۔ناشتہ ایک ساتھ ہی کریں گے۔۔۔کیا کہا آج نہیں۔۔۔۔ناممکن۔تم بے حد جھوٹے ہو۔پندرہ دن گذر گئے تم نے وعدہ کیا تھا کہ اب تو آیا ہی کروں گا۔۔۔ ۔۔۔فضول بکواس نہیں۔۔۔۔عارف چھٹیاں گذارنے ناگپور گیا ہے۔تمھارے مولانا لکھنؤ تشریف لے گئے ہیں کسی سیاسی میٹنگ میں شرکت کرنے۔میں اکیلی بہت بور ہو رہی ہوں۔"
"میں شام تک حاضر ہو سکوں گا۔اس وقت ایک انتہائی ضروری کام چھوڑ کر۔۔۔۔"
"ایسی تیسی تمھاری۔۔۔۔سات سے ایک منٹ اُوپر نہیں ورنہ میں وہیں آدھمکوں گی۔پھر تم جانتے ہی ہو تمھارے فرشتے بھی انکار نہیں کر سکتے۔اچھا بس۔"
سلسلہ منقطع کر دیا گیا۔منیجر بڑی دلچسپی سے فون ہی کی طرف متوجہ تھا۔اس کے ہونٹوں پر چپکی ہوئی ذومعنی سی مسکراہٹ غمازی کر رہی تھی کہ بیگم سرتاج کے بھی کچھ فرمودات اس نے سن ہی لئے ہیں۔
"کون تھا دوست؟" اس نے تیکھے سے لہجے میں سوال کیا۔
"شامتِ اعمال۔خواجہ برہان الدین کی بیوی تھیں اپنے مٹاپے کے لئے تعویذ چاہتی ہیں"
"اُڑو مت عزیزِ گرامی! بیگم سرتاج کی آواز میرے لئے اجنبی نہیں ہے۔"
"اوہو۔۔یعنی کہ؟" مجھے واقعتہً تحیّر ہوا۔
"وہ ہماری پرانی گاہک ہیں۔کبھی اپنے شوہرِ محترم کے ساتھ اور کبھی تنہا بھی ہمارے ہوٹل کی عزت افزائی فرماتی رہتی ہیں۔"
"تنہا بھی؟ کیوں یار غپ ہانکتے ہو۔وہ ماڈرن ضرور ہیں مگر اتنی بھی نہیں۔۔۔"
"خوش فہمی ہے تمھاری۔حیرت ہے اتنے قریبی تعلق کے باوجود تم انھیں پوری طرح نہیں جانتے۔"
"پوری طرح سے کیا مراد ہے تمھاری؟"

"وہ تو جوانوں سے کم زندہ دل نہیں ہیں۔ مجھے تو حیرت ہے ان کی اپنے شوہر محترم سے کیسے نبھتی ہو گی۔"

"ختم کرو۔ تمھاری تو عادت ہے کہ اعتراض کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکال لیتے ہو۔"

"کیسا اعتراض۔ جانِ من میں تو تمھاری خوش قسمتی پہ رشک کر رہا ہوں۔"

"اگر یہ خوش قسمتی ہے تو میری جگہ تم ہو آؤ۔ سات بجے بلایا ہے۔"

"سر کے بل جاتا مگر جواز کہاں سے لاؤں — جاؤ پیارے جاؤ مزے اُڑاؤ۔"

"بڑا سڑا ہوا دماغ ہے یار انصاری تمھارا۔ میں انھیں چچی جان کہتا ہوں۔"

"تم استاد آدمی ہو۔ یاروں پر تقویٰ کا رعب ڈالنے سے کیا فائدہ۔ میرا خیال ہے شہر بھر میں مشکل ہی سے کوئی عورت ایسی نکلے گی جو اتنی عمر میں اس قدر پُرکشش ہو۔"

"لعنت ہے تم پر۔ تمھاری عینک ساری زندگی ایک ہی رہے گی۔"

پھر لوٹ کر میں نے زوجہ کو صورتِ حال سے مطلع کیا۔ وہ ناخوش گوار لہجے میں بولی:۔

"بھلا کیوں بلایا ہے آپ کو۔ وجہ تو کچھ بتائی ہو گی؟"

"بس اتنی ہی کہ کسی اہم مسئلہ میں فوری مشورہ کرنا ہے دھمکی دی ہے کہ اگر نہیں پہنچے تو خود پہنچوں گی۔"

"بس تو گئے آپ دوپہر تک کے لئے۔ بلکہ ہو سکتا ہے دوپہر کے کھانے پر بھی وہ آپ کو مجبور کریں۔ اچھی مصیبت ہے۔ بھیا میری جان کھاتے ہیں جیسے میں نے ہی آپ کا قلم پکڑ رکھا ہو۔ اب آپ اُدھر جائیں گے اور وہ اِدھر آ پہنچیں گے۔"

"خدا کے لئے ان کے سامنے بیگم سراج کا نام مت لے دینا۔ انھیں بیگم صاحبہ کے تذکرے ہی سے خدا واسطے کا بیر ہے۔"

"جھوٹ تو میں ہرگز نہ بولوں گی۔ جب بھی ان سے جھوٹ بولا ہے کسی نہ کسی طرح کھل گیا ہے۔ اب انھیں میرا اعتبار رتی برابر نہیں رہا۔"

"کیوں غم کرتی ہو۔ اعتبار تو دنیا میں کسی بھی چیز کا نہیں۔ خواجہ مضراب کل دوپہر بارہ بجے تک اچھے خاصے تھے۔ ریڈیو کھولنے پلنگ سے اُٹھ کر میز تک گئے اور معاملہ صاف انگلی ریڈیو کے سوئچ پر تھی اور فرشتۂ اجل روح نکال رہا تھا۔"

"اُنھ۔ آپ تو کہیں کی کہیں لے دوڑتے ہیں۔ میں تو بھیا سے صاف کہہ دوں گی کہ سراج منزل گئے ہیں۔"

"میرا کیا نقصان ہے۔ ان کا تھرما میٹر اور بڑھے گا اور سارا بخار تم پر ہی نکالیں گے۔ بندہ تو ان کے ہاتھ لگنے سے رہا۔"

"خدا مجھے غارت کر دے۔ اچھی مصیبت ہے۔"

"نہیں ڈارلنگ۔ محسوس کرو گی تو خلش اور بڑھے گی۔ میری طرح بے حس بن جاؤ۔"

دفعتاً اس کے چہرے کا ہیولیٰ بدلا۔ آنکھوں میں خاص قسم کی چمک ہویدا ہوئی۔

"کتنا اچھا مصرعہ ہے۔ محسوس کرو گے تو خلش اور بڑھے گی۔" وہ خود کلامی کے انداز میں بدبدائی۔ "بھلا پہلا مصرعہ کیا ہے؟" اس نے ایسے انداز میں سوال کیا جیسے اب تک ہم شعر و سخن ہی پر جھک مارتے رہے ہوں۔

"پہلا مصرعہ۔ یعنی کہ تمھارے خیال میں میں نے دوسرا مصرعہ بولا ہے۔؟"

"خیال کیا معنی۔ مصرعہ تو ہے ہی محسوس کرو گے تو خلش اور بڑھے گی۔"

"سچ کہتی ہو۔ اچھا تو میں چچی جان سے نبٹ آؤں۔ تب تک تم مصرعہ پر گرہ لگاؤ۔ ابھی تک اس کا پہلا مصرعہ وجود ہی میں نہیں آیا۔"

"تو آپ جائیں گے؟"

"نہ چاہو تو نہ جاؤں۔ لیکن یہ نوٹ کر لو۔ جب بھی چچی جان نے نہ پہنچنے کی وجہ دریافت کی صاف کہہ دوں گا کہ مائی ہنی مون ڈارلنگ نے حکم امتناعی جاری کر دیا تھا۔"

"جہنم میں جائے ہنی مون ڈارلنگ۔ اللہ چاہے اب کی بھیّا تنخواہ بھی نہیں دیں گے۔ کاہیں کی تنخواہ جب کام نہ دھام۔"

"اے غزالِ رعنا غم نخور۔ اللہ فرماتا ہے اِنّ اللّٰہ مع الصّابرین۔ ویسے تمھارے بھیّا اتنے ستم بھی نہیں ہیں کہ اپنی ننھی منی بہن کے فاقے برداشت کرلیں ناچیز تو بقول شاعر لختِ جگر کھاکر اور خونِ جگر پی کر بھی سال دو سال نکال لے جائے گا۔"

وہ پیر پٹختی باورچی خانے کی طرف چل دی۔ میں جوتے چٹخاتا سراج منزل کی طرف ہولیا۔

شربتی رنگ کے غرارے پر سفید براق قمیص پہنے بیگم سراج برآمدے ہی کی ایک کرسی پر تشریف فرما تھیں سامنے مختصر سی میز لگی ہوئی تھی اور اس کے برابر دوسری خالی کرسی۔ ان کے دستِ مبارک میں کوئی ناول تھا۔ مجھ پر نظر پڑتے ہی وہ کرسی سے اٹھ کر چند قدم آگے بڑھیں اور سلام دعا کا آغاز اِس شان سے فرمایا:۔

"ڈھبّو کے بچے۔ تم واقعی کمینے ہو۔ یہ فون پر تم کیا بکواس کر رہے تھے۔"

"میں نے سچ مچ آپ کی آواز نہیں پہچانی تھی۔"

"سفید جھوٹ۔ تمھارے تو فرشتے بھی میری آواز پہچانیں گے۔ صاف کیوں نہیں کہتے کہ مجھے جلانے کڑھانے میں مزا آتا ہے۔"

"توبہ چچی جان.....!"

"دادی جان ـــ کہو دادی جان۔ میں کسی دن تمھارے رخساروں پر چانٹوں کی بارش کردوں گی۔"

"آپ نے آج تک بتایا ہی نہیں کہ پھر کیا کہا کروں۔"

"یہ بھی جھوٹ ہے۔ یاد کرو تمھارے ہی گھر پر میں نے یہ الفاظ کہے تھے کہ جب کوئی مجھے شکو کہتا ہے تو وجدان جھوم اٹھتا ہے۔"

"بے شک کہے تھے لیکن۔ لیکن کیا میں آپا شکو کہوں۔ شکو باجی کہوں؟"

"نہیں۔ آپا اور باجی قسم کے الفاظ بڑے پن کا احساس دلاتے ہیں۔ میں کم سے کم تمھارے آگے تو بھول ہی جانا چاہتی ہوں کہ میری عمر تیس سے اوپر جاچکی ہے۔"

"کیا اب ہم کھڑے ہی کھڑے گفتگو کریں گے!" میں نے ٹوکا۔ ٹوکا اس لئے کہ ان کے لباس سے اڑنے والی خوشبو میری کھوپڑی میں ٹھوکریں مار رہی تھی۔ میرا ان کا درمیانی فاصلہ بہت کم تھا۔ میں پیچھے بھی نہیں سرک سکتا تھا کیونکہ دو فٹ اونچے برآمدے کی تقریباً کگر ہی پر کھڑا تھا۔

"اوہ" ان کے چہرے پر خفت کے آثار جھلکے "میں تمھیں دیکھ کر غصے سے پاگل ہوجاتی ہوں۔ چلو بیٹھو۔"

بیٹھنے کے بعد انھوں نے ملازمہ سے ناشتہ طلب کرلیا۔

"میں نہیں سمجھ سکتا مجھے دیکھ کر آپ کو غصہ کیوں آتا ہے۔ میرا قصور تو مجھے بتائیے۔"

"تم میں بھی کچھ عقل ہونی چاہیئے۔ کیا میں نے تمھیں بتا نہیں دیا تھا کہ تمھاری موجودگی میں عجیب قسم کا ذہنی سکون محسوس کرتی ہوں۔" اتنا کہہ کر وہ کچھ مضمحل سے انداز میں فرش کی طرف دیکھنے لگیں۔ پھر جذبات سے لبریز آواز میں ارشاد فرمایا:۔

"اکثر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دل و دماغ پر برف کی سِل رکھی ہو۔ تمھیں سامنے پاکر یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ برف پگھلنے لگی ہے اور اس کے ٹھنڈے ٹھنڈے قطرے روح پر شبنم کی طرح ٹپک رہے ہیں۔"

"خدا کی پناہ۔ یہ رومانی ناول نہ جانے کیا کرکے رہیں گے۔ آپ بہشتی زیور وغیرہ پڑھا کیجئے۔"

"مذاق میں مت اڑاؤ۔ یہ ایک نفسیاتی الجھاوا ہے۔ تمھیں معلوم ہی ہے مجھے دورے پڑتے ہیں۔ آخر کیوں؟"

"اس کا جواب کسی نہ کسی ڈاکٹر نے ضرور دیا ہوگا۔ مختلف قسم کے دورے تو عام چیز ہیں۔ انھیں آپ اپنی مخصوص نفسیات میں کیوں گھسیٹ رہی ہیں۔"

"آخر ایسا کیوں ہوتا ہے کہ اکثر مجھے اپنے ذہنی افق پر

...مایوسی کے بادل منڈلاتے نظر آتے ہیں۔ روح عجیب طرح کی تشنگی محسوس کرتی ہے۔ دل کی دنیا ایک ایسا ویرانہ۔۔۔۔

"آپ ایک ہی سانس میں اس قدر شاعری کریں گی تو میری سمجھ میں خاک بھی نہیں آئے گا۔ ذہنی افق سے بھلا آپ کی کیا مراد ہے؟"

"تم اتنے احمق نہیں ہو جتنا خود کو ظاہر کرتے ہو۔"

"معاف کیجئے۔ اگر میں اس گالی کا برا مان جاؤں؟"

"ضرور مانو۔ مجھے منانا بھی آتا ہے۔"

"پھر تو بیکار ہے۔ آپ خدا کے لئے رومانی ناول نہ پڑھا کیجئے۔"

"وقت گزاری کے لئے کوئی نہ کوئی مشغلہ ضرور چاہئے۔ تم ہی بتاؤ صبح سے شام تک کیا کیا کروں؟"

"ارے یہ کیا مشکل ہے۔ مرغیاں پال لیجئے بس پھر شغل ہی شغل ہے۔"

"میرا مضحکہ اڑاتے ہو۔" ان کے لہجے میں غصہ نہیں ...فانہ یاد تھی۔ گداز تھا مظلومیت تھی۔

"آپ کو سمجھانا میرے بس کا روگ نہیں۔ بظاہر ...آپ کے حالات قابل رشک ہیں۔ اتنے اچھے شوہر۔ اتنا ...اچھا گھر۔ ماشاء اللہ پیسے کی بھی کمی نہیں۔ نہ کوئی فکر ...نہ الجھن۔"

"بس کرو۔ میری الجھن تم سمجھنا ہی نہیں چاہتے۔"

"یہ آپ نے کیسے کہہ دیا۔"

"کیوں نہ کہوں کتنی بار تم سے اصرار کیا ہے کہ ...آتے رہا کرو۔ روز نہیں تو دوسرے روز سہی۔ مگر کیا ...تم پر کوئی اثر ہوا؟"

"آخر میرے آنے نہ آنے سے آپ کی کسی الجھن کا ...کیا تعلق ہو سکتا ہے۔"

"بہت سی باتیں صرف تجربات سے تعلق رکھتی ہیں ...مجھے یقین ہے کہ اگر تم آتے جاتے رہو تو میری الجھن ...تمہاری سمجھ میں آجائے گی۔"

"عجیب بات ہے۔ آخر آپ کچھ اشارہ تو دیجئے کس قسم کی الجھن ہے؟"

"بور یت مت پھیلاؤ۔ اس وقت میں نے تمھیں تفریحاً بلایا ہے۔ میرا دل بہت گھبرا رہا تھا۔"

"میں بھلا آپ کے لئے کیا تفریح مہیا کر سکوں گا شطرنج آپ کو آتی نہ ہوگی۔ لوڈو مجھے نہیں آتا۔"

"تم بجائے خود میری تفریح ہو۔"

"خدا مجھ پر رحم کرے۔ اب میں کہوں گا کہ آپ میرا مضحکہ اڑا رہی ہیں۔"

"میں تمہارا مضحکہ بھی اڑاؤں گی۔ تمہارے کان بھی کھینچوں گی مگر تمھیں آنا پڑے گا۔ ہر روز کم سے کم ایک بار ضرور آؤ۔"

"اور زیادہ سے زیادہ؟"

"میں تو چاہتی ہوں تم یہیں رہ پڑو۔ بیوی کو لے آؤ۔ ایک مستقل پورشن تمہارے لئے مخصوص کر دیا جائے گا۔"

"یہ بھی شاید دورے ہی کی کوئی قسم ہے۔ اب میں اپنے آپ کو سو فی صدی گدھا محسوس کر رہا ہوں۔"

"اچھا یہ بتاؤ ہم تم شملہ چلیں تو کیسا ہے؟"

"کیا فائدہ۔ لوٹنے پر یہاں کی گرمی اور بھی جان لیوا محسوس ہوگی۔"

"کم سے کم چند روز تو مزے سے کٹ جائیں گے۔"

"آپ میری سمجھ سے باہر ہیں۔ شہر میں آپ کی خاتون دوستوں کی بھی کمی نہ ہوگی۔ ان کے ساتھ پروگرام بنائیے۔ بلکہ مولانا ہی کے ساتھ کیوں نہ جائیں۔ وہ دو چار دن میں لوٹ ہی آئیں گے۔"

"مگر تم نہیں چلو گے۔۔۔!" انھوں نے مجھے کھا جانے والی نظروں سے گھورا۔

"میں دوہری پابندیوں میں جکڑا ہوا ہوں۔ ایک طرف زوجہ۔ دوسری طرف زوجہ کے بھائی۔ آپ جانتی ہی ہیں میں ملازم پیشہ ہوں۔ کام نہ کروں تو تنخواہ نہ ملے۔"

"دو چار دن کی چھٹی لینا کیا مشکل ہے؟"

"بہت مشکل ہے۔ آپ نہیں سمجھ سکتیں۔ ۔ ۔ ۔"

"اچھا آج کچھ چلو۔۔۔ نہیں بلکہ کاسمو کلب چلو۔ آج رات وہاں خصوصی پروگرام ہے۔"

"جیسی آپ کی مرضی۔ میں شام کو حاضر ہو جاؤنگا۔ اب اجازت مرحمت فرمائیں۔"

"کیوں اتنی جلدی کیا ہے۔"

"تازہ پرچے کے لئے لکھنا ہے۔ سخت تقاضا ہے۔"

"شام کو کتنے بجے آرہے ہو؟"

"عشاء تک پہنچ ہی جاؤں گا۔ کلب کا پروگرام اس سے پہلے تو کیا شروع ہوگا۔"

"شام کا کھانا یہیں جو کھالو۔"

"اس کی ضرورت نہیں۔ میں کوشش کروں گا کہ جلد سے جلد پہنچوں۔"

کسی نہ کسی طرح میں وہاں سے رسّی تڑا کر بھاگا۔

رکشا ملی نہیں۔ پیدل ہی چلا جا رہا تھا کہ صوفی شعبان ٹکرا گئے۔ وہ رکشا پر سوار تھے۔ مجھے دیکھتے ہی اُتر پڑے۔

"اللہ کا شکر ہے تم یہیں مل گئے۔ ہم تو سراج منزل جا رہے تھے۔" انھوں نے اطمینان کا سانس لیا۔

"خیریت؟ کیا غریب خانے سے چلے آرہے ہیں۔"

"اور کیا۔ تمھاری زوجہ نے بتایا کہ سراج منزل گئے ہوئے ہیں۔"

"آپ سراج منزل کو کیا جانیں؟"

"مولانا سراج سے بھی ہماری یاد اللہ ہے۔ آؤ رکشا پر آجاؤ۔"

"کہاں لے جائیں گے؟"

"جہاں جچا چاہے۔ میاں کیا بھول گئے آج خصوصی مٹنگ ہے۔"

"واقعی بھول گیا تھا۔ کیا صوفی اختر میرٹھ سے تشریف لے آئے؟"

"بالکل لے آئے۔ خواجہ دامن دراز بھی آگئے۔ شاہ برہان علی بھی تشریف لے آئے۔"

"مگر صوفی صاحب۔ میں نے اُس دن بھی کہا تھا اور آج بھی کہتا ہوں یہ مٹنگ بیکار ہے۔ درگاہ سمنونیہ کی مقبولیت کا مقابلہ اس طرح نہ ہو سکے گا۔"

"یہ بات تم مٹنگ میں رکھنا۔ سبھی تمھاری باتوں کو اہمیت دیتے ہیں۔"

"نہیں۔ میں ایک اور لائن پر سوچ رہا ہوں۔ رکشا کو رخصت کرو۔ آؤ سامنے ہوٹل میں بیٹھیں گے۔"

چند منٹ بعد ہم ایک گھٹیا سے ہوٹل میں بیٹھے ایک انتہائی اہم مسئلے پر فکرِ بلیغ کر رہے تھے۔ آس پاس کوئی نہیں تھا۔

"یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ درگاہِ سمنونیہ کی مقبولیت اُس دن سے بے پناہ طور پر بڑھ گئی ہے جب کچھ لوگوں نے قسمیں کھا کر بیان کیا تھا کہ مزار شریف سے اذان کی آواز ہم نے خود سنی ہے۔ اسی طرح کی اور بھی کچھ کرامتیں منسوب ہوتی چلی گئیں تو آپ کی درگاہ میں اُلّو بولنے لگا۔ اب یہ اُلّو آخر صوفیاء کی مقابر مٹنگوں سے کیسے خاموش ہوگا۔"

"تم نے ہی کہا تھا کہ ان لوگوں کو جمع کرو پھر سر جوڑ کر کوئی حل نکالیں گے۔"

"کہا تھا۔ میں بعض اوقات عقل سے پیدل ہو جاتا ہوں معلوم نہیں کیوں کہا ہوگا۔"

"یہ تو عزیزم کوئی بات نہ ہوئی۔ ہم تمھارے ہی بھروسے پر انھیں بلا بیٹھے ہیں۔"

"ایسا کیجئے مٹنگ میرے بغیر کر ڈالیں۔ دیکھئے تو آخر یہ لوگ کیا مشورہ دیتے ہیں۔"

"وہ تو دیکھ لیا۔ فرداً فرداً ہر ایک سے بات کر چکا ہوں۔ ان کی سمجھ میں اس کے سوا کچھ نہیں آرہا ہے کہ اب کی عرس میں بمبئی سے تمیزن پارٹی کو بلوایا جائے۔ اس کا بڑا شہرہ ہے۔"

"یہ بھی کر کے دیکھئے۔"

"فضول ہے۔ سمنونیہ والے مقابلہ پر دس

یار شیاں [illegible] گے انھیں کیا کمی ہے۔ پھر ویسے بھی
[illegible]س کا معاملہ [illegible] ہوتا ہے کرامتوں کا کیا جواب ہے۔"
"یہ [illegible] مشکل ہے۔ مگر مشکل بھی کچھ نہیں۔ ذرا لمبا پلان
[illegible]نا ہوگا۔"

"جس طرح کہو ہم تیار ہیں۔" ان کے لہجے میں بے حد
[illegible]یازمندی تھی۔

"اچھا یہ بتائیے۔ آپ کی درگاہ کا بیلنس اس وقت
[illegible]یا ہے؟"

"بیلنس؟"

"یعنی کتنا سرمایہ جمع ہے؟"

انھوں نے فوراً جواب نہیں دیا۔ اِدھر اُدھر
[illegible]ر ڈالیں کہ آس پاس تو کوئی نہیں۔ پھر آگے کو جھک کر
[illegible]لکے سے بولے:-

"تم سے پردہ نہیں۔ ساٹھ ہزار تو درگاہ کے بیت
[illegible]ال میں ہیں۔ پچاس کے قریب ہمارے ذاتی ہیں۔"

"گویا ایک لاکھ دس ہزار۔"

"آہستہ سے یار۔ ہاں۔ مزید تیس ہزار کے قریب
[illegible]ازداری مشرف میاں کے پاس بھی ہوں گے۔ انھیں بھی
[illegible]یار اپنا ہی سمجھو۔"

"بس تو کام بن جائے گا۔ یہ سائنس کا دور ہے۔
[illegible]نزم کا دور ہے۔ دہلی میں میرے ایک شناسا ہیں کسی
[illegible]نے میں انھوں نے چھوٹے پیمانے پر جنّتِ شدّاد بنائی
[illegible]۔"

وہ بہت ہی توجہ سے سن رہے تھے۔ مجھے رکتا دیکھ
[illegible]ے چینی سے پہلو بدلا۔ میں نے چائے کا گھونٹ لے کر
[illegible] آگے بڑھائی۔

"مختلف قسم کی کرامتوں کا انتظام ہونا چاہیے مثلاً
[illegible] بھی مناسب موقعہ ہو قبر سے ایک ہاتھ نکال کر زائر
[illegible]صافحہ کرے۔ نہ خیر مصافحہ سے تو زائر کی جان ہی نکل جائے
[illegible] ہاتھ بہر حال نکلنا چاہیئے جسے تمام حاضرین دیکھیں۔ اور
قبر شریف سے وقتاً فوقتاً درود و سلام کی صدائیں بلند

ہونی چاہئیں۔ موقعہ مناسب ہو تو ایک آدھ قوالی کا بھی
ایک دو شعر۔ اور مثلاً صاحبِ مزار زائر کے دل کا حال
بتائیں۔"

"یار یہ کیسے ممکن ہے۔" ان کی آنکھیں حیرت سے پھیلی
ہوئی تھیں۔

"سب ممکن ہے۔ لوگ چاند پر پہنچ گئے۔ مصنوعی سیارے
فضا میں گیند بلا کھیل رہے ہیں۔"

"پھر بھی آخر......"

"میرا خیال ہے ایک لاکھ میں اچھی طرح کام چل جائیگا۔"

"وہ دہلی والے صاحب کیا کریں گے؟"

"سب کچھ کریں گے۔ کسی اور ملک میں ہوتے تو
سائنس کا نوبل پرائز پاتے۔"

"کیا اسم گرامی ہے؟"

"اسے چھوڑیئے۔ آپ آمادہ ہوں تو انھیں بلواؤں۔"

"ہم مشرف میاں وغیرہ سے مشورہ کرلیں۔"

"بس تو ہولیا کام ـــ حضور عالی راز صرف وہ ہے
جو اپنے تک رہے۔ بات زبان سے نکلی اور پرائی ہوئی۔
آپ گھبرائیں نہیں۔ روپیہ سب آپ ہی کے ہاتھ سے
خرچ ہوگا۔"

وہ کچھ دیر خاموش رہے۔ گہرے تفکر کے آثار چہرے
سے ہویدا تھے۔

"کیا کچھ اور تفصیل نہیں بتاؤ گے؟" آخرکار انھوں نے
دبی زبان میں سوال کیا۔

"یہ تو میں نہیں کہہ سکتا کہ میکنزم کی تیاری میں کتنے
دن لگیں گے، جتنے بھی دن لگیں آپ کو رازداری کا اہتمام
کرنا ہوگا۔ مشرف میاں ہوں یا کوئی اور میاں۔ کسی کو بھی
ہوا نہیں لگنی چاہیئے۔ درگاہ کچھ دنوں کے لئے شاید بند ہی
کرنی پڑے۔"

"یہ تو مشکل ہے۔"

"بس تو کوئی آسان نسخہ تلاش کیجئے۔ میں بس اتنا ہی
جانتا ہوں کہ راز راز نہیں رہ سکتا اگر شریکِ راز زیادہ

بیٹھا ہیں۔"

"یہ بات تو ٹھیک کہتے ہو۔ مگر مشرف میاں سے پردہ داری کیسے ممکن ہے۔ انھیں کہاں ٹلا دوں گا۔"

"اسے مجھ پر چھوڑ دیئے۔ صرف ہزار دو ہزار انھیں شہر سے باہر بھیجنے کے لئے کافی ہوں گے۔"

"ناممکن ہے۔ انھیں پیسوں کا اتنا لالچ نہیں ہے۔"

"آپ بھی بچے ہیں۔ پیسوں کا نہ سہی انھیں کہیں اور کا تو لالچ ہے۔ عرض تو کیا کہ اسے مجھ پر چھوڑ دیئے۔"

"اور فقیرا، حمدو، لڈن ان سب کا کیا ہوگا یہ تو درگاہ ہی میں مرے رہتے ہیں۔"

"دیکھیئے۔ آپ بنیادی طور پر تہیّہ تو کرلیں کہ یہ کام کرنا ہے پھر ہر دشواری کا حل نکل سکتا ہے۔ مشکلے نیست کہ آساں نہ شود۔"

"تہیّہ تو سمجھو ہم نے کرلیا۔ تم پر مکمل اعتماد ہے مگر ایسا تو نہیں کہ پولیس ولیس کا کوئی قصّہ کھڑا ہوجائے۔"

"خطرات اور اندیشوں سے دنیا کا کوئی بڑا کام خالی نہیں۔ اندازہ کیجئے کیا حال ہوگا عوام کالانعام کا جب وہ اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے کہ مزار شریف سے ہاتھ بلند ہو رہا ہے۔ ذکر کی آوازیں آرہی ہیں مرادیں مانگنے والوں کے دلوں کا حال بتایا جارہا ہے وغیرہ وغیرہ۔"

"ارے پھر تو خلقت ٹوٹ پڑے گی۔" وہ بے حد خوش ہوکر چہکے مگر فوراً ہی بجھ گئے۔ "مگر یار مذاق تو نہیں کر رہے ہو۔"

"مذاق سے کیا مطلب۔ آپ نے اگر سلیقہ برتا تو پولیس کا باپ بھی درگاہ کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھ سکتا۔ ویسے دس بیس ہزار ہمیشہ پولیس کے نام کے الگ رکھنے ہوں گے۔ کیا خبر کیا وقت ہے کیا بات ہے۔"

"وہ تو ہم پچاس ہزار بھی رکھ دیں گے مگر تم حلفیہ عدہ کرو کہ ہمیں تنہا نہیں چھوڑو گے۔ تم سیلانی آدمی ہو۔ تمھارے بغیر گاڑی کیسے چلے گی۔"

"یہ کوئی بات نہیں۔ فرض کیجئے میں مرجاؤں۔ تمام معاملات پر پورا کنٹرول تو آپ ہی کو کرنا ہوگا۔"

"خیر ابھی تو نہیں مر رہے ہو۔ کم سے کم زندگی بھر کا وعدہ کرلو۔"

"وہ تو سمجھئے کرلیا۔ اب میں دہلی جاکر اُن صاحب کو لاتا ہوں۔"

"اللہ مالک ہے لے آؤ۔ ہم ان کے قیام کے لئے درگاہ کا ایک اچھا سا کمرہ ٹھیک کرائے دیتے ہیں۔"

"آپ بھی کہاں کی باتیں کرتے ہیں — انھیں کبھی ہوٹل میں ٹھیرایا جائے گا۔ ظاہر میں آپ سے یا مجھ سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ مکمل رازداری کے ساتھ وہ درگاہ کے گوشے گوشے کا معائنہ کریں گے۔ پھر نقشے بنائیں گے۔"

"ٹھیک کہتے ہو۔ جیسا تم مناسب سمجھو۔ مگر یار لٹوا مت دینا۔ کہیں کام بھی نہ ہوا اور رقم بھی ہاتھ سے جائے۔"

"آپ تو کہہ رہے تھے میں نے تہیّہ کرلیا — یہ تہیّہ کی باتیں ہیں؟"

"ارے نہیں وہ تو میں نے ویسے ہی ایک بات کہدی۔ تمھارے سر کی قسم بالکل تہیّہ۔ درگاہ کی خاطر ہم سر بھی کٹا سکتے ہیں۔"

"کٹا ہوا سر فضول ہے۔ آپ سر کو گردن ہی پر رکھیں اور فی الحال دو ہزار ناچیز کو بھجوا دیں۔ دہلی والے صاحب ایڈوانس کے بغیر نہیں آئیں گے۔"

"بے شک" یہ کہہ کر انھوں نے پھر ادھر اُدھر دیکھا۔ ہوٹل والا اسٹول پر بیٹھا اونگھ رہا تھا۔ ہماری طرف اس کی پشت تھی۔ کوئی بھی گاہک اب تک ہوٹل میں داخل نہیں ہوا تھا۔ موصوف نے واسکٹ کی اندر کی جیب میں ہاتھ ڈالا اور سو سو کے نوٹوں کی موٹی سی گڈی برآمد کی۔ پھر میز کی آڑ لے کر بیس الگ کئے اور میری طرف بڑھا دیئے۔

مجھے گمان نہیں تھا کہ بات اچانک اس قدر سنجیدہ ہوجائے گی۔ اس میں شک نہیں کہ میں نے ان سے سفید جھوٹ نہیں بولا تھا۔ دلّی میں واقعی میرے ایک ایسے بزرگ موجود تھے جو اس طرح کی اسکیم کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی

پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔ نام نہیں لوں گا۔ میں ان کے پاس اب سے دس بارہ سال پہلے چھ ماہ رہا ہوں۔ بہترین میکانک اور انجینیر ہیں۔ سائنس سے بڑا شغف ہے۔ کچھ لوگوں کو یاد ہوگا کہ دس بارہ سال پہلے کھڑکپور کے ایک مزار شریف کی کرامتوں کا بڑا شور ہوا تھا۔ قبر شریف سے رنگ برنگی روشنیوں کا پھوٹنا۔ بہشتی نغمات کا حوروں کی آواز میں سنائی دینا۔ کبھی کبھی قبر شریف کا شق ہونا اور شاہ بلاقی کا اس میں سے سر ابھارنا۔ وغیر ذلک۔ دور دور کی خلقت ٹوٹ پڑی تھی۔ سجادوں اور مجاوروں نے حسب توفیق کتنی کتنی لاکھ کما لیے تھے۔ یہ میرے بزرگوار ہی کی صناعی تھی۔ اگر صوفیائے کرام کی باہمی چپقلشیں اور رزم آرائیاں اس میکنزم کی تباہی کا باعث نہ بنتیں تو میرا خیال ہے کہ کھڑکپور سارے ملک کا دل بن جاتا۔ بڑی بڑی درگاہیں اس کے سامنے پانی بھرتیں۔

بہرحال مجھے یقین تھا کہ ان کے ذریعہ مجوزہ اسکیم روبہ عمل آسکے گی۔ پھر بھی صوفی صاحب سے نوٹ لیتے ہوئے مجھے ہچکچاہٹ ہوئی۔

"ابھی انھیں رکھ لیجئے" میں نے کہا "بعض ضروری کاموں کی بنا پر دو دن تک میں باہر نہ جاسکوں گا۔ اس کے بعد چلیں گے۔ آپ بھی ساتھ چلئے گا۔"

"یار رکھ بھی لو۔ کام تو بہرحال کرنا ہی ہے۔"

مجھے دفعتاً ایسا محسوس ہوا تھا جیسے دل سینے میں دھڑک نہیں رہا ہے بلکہ لعنت لعنت کی گردان کر رہا ہے۔ بھیجے کے عین وسط میں کوئی نکیلی چیز چبھ رہی تھی۔ شاید اسی کو ضمیر کہتے ہوں۔ گود میں پڑے ہوئے نوٹ ایسے لگے جیسے بچھوؤں کا جھنڈ کا جھنڈ چھت سے آگرا ہو۔ ایک ناقابل فہم دہشت کے ساتھ میں نے انھیں اٹھا کر صوفی صاحب کی طرف بڑھایا۔

"نہیں قبلہ۔ میرے پاس دو ہی دن میں نہ جانے کتنے خرچ ہو جائیں۔ آپ انھیں رکھ لیجئے۔ ساتھ تو چلنا ہی ہے حسب ضرورت خرچ کرتے رہیئے گا۔"

"میاں تم ہی سو پچاس خرچ کر لوگے تو کونسی قیامت آجائے گی۔ آخر تمھارا بھی تو ہم پر حق ہے ہی۔" ان کا اسلوب بڑا مشفقانہ تھا۔

"آپ کی شفقت ہے۔ پھر بھی انھیں رکھ ہی لیجئے۔"

"ایسا نہ ہو پھر تم ٹلا جاؤ۔"

"ناممکن۔ میں زبان دے کر آج تک نہیں پھرا۔"

"خیر رکھے لیتے ہیں۔ مگر یہ سمجھ لو کہ دو دن بعد ہم تمھارے سر ہی پر مسلط رہیں گے۔ کوئی عذر و زر نہیں سنیں گے۔"

"مطمئن رہیئے۔ قول مرداں جانے دارد۔ بس اتنا ملحوظ رہے کہ اسکیم کی ہوا تک کسی کو نہ لگنی چاہیئے۔"

"کیا مجال ہے۔ بے فکر رہو۔"

پھر میں گھر پہنچ کر کام پر بیٹھا تو دل و دماغ کا عجیب حال تھا۔ جیسے فلم کا ریل بڑھی ہوئی چرخی الٹی گھوم رہی ہو۔ یادیں ہی یادیں۔ وہ دیکھئے بمبئی کی ہنگامہ ریز دنیا۔ اب سے تیس سال پہلے کا فلمستان جب سعادت حسن منٹو ایک ڈیرے میں رہتے تھے!۔ وہ دیکھئے پیران کلیر کے عرس میں منجیہ بائی کا مجرا اور کبڑی خانم کی قوالی۔

"یہ آپ لکھ رہے ہیں!" دفعتاً زوجہ کی آواز نے مجھے چونکایا۔ اب جو دیکھتا ہوں تو قلم کا ایک سرا اپنے ہی دانتوں کے بیچ ہے اور کاغذ اڑ کر نالی میں جا پہنچے ہیں۔

"نہیں لکھا جاتا۔ معلوم ہوتا ہے کسی دشمن نے میرا دماغ کیل دیا ہے۔ خیالات کے حلقے بن بن کر ٹوٹ جاتے ہیں۔"

"آپا شکیلہ نے کیوں بلایا تھا؟"

"کہا ہے شام کا کھانا یہیں کھانا۔ کچھ اور بھی مہمان آنے والے ہیں۔"

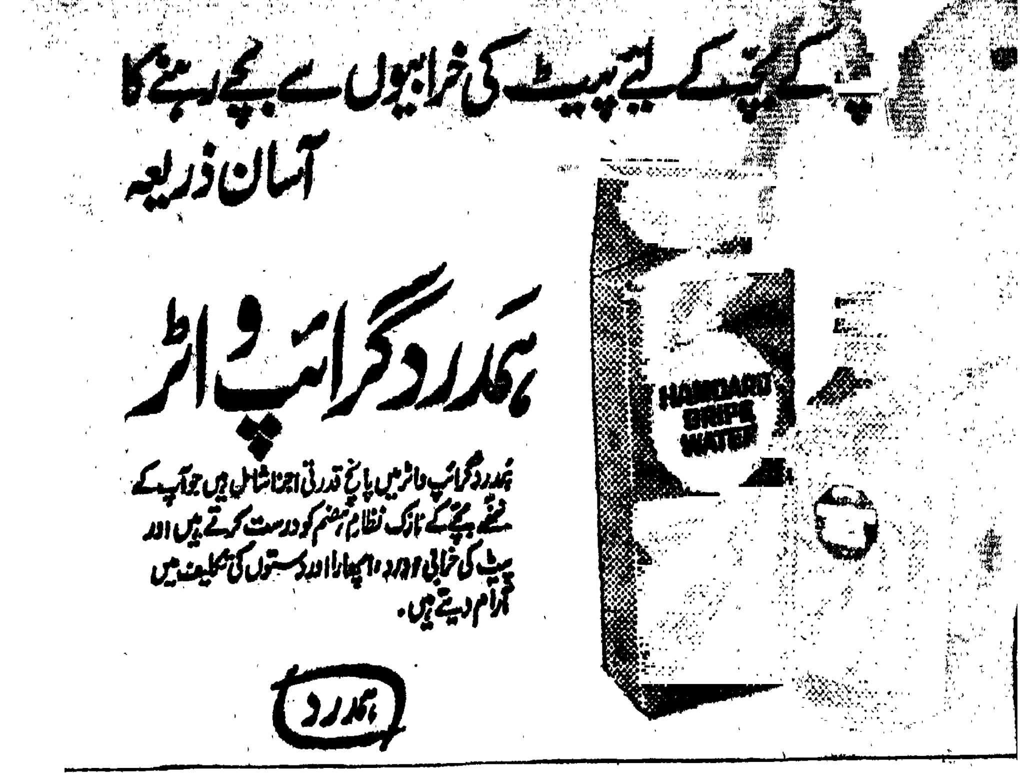
"یہ بات تو وہ فون پر بھی کہہ سکتی تھیں۔"

"کرکٹ ہی جو ٹھہریں۔ بس اچھا مجھے لکھنے دو۔"

"لکھ چکے آپ۔" یہ کہہ کر وہ جواب کا انتظار کیئے بغیر مرغی خانے کی طرف بڑھ گئی۔

روح توحید — حسن البناء شہید	۹۰/-
عبقات اردو — اسمٰعیل شہیدؒ	۱۵/-
راہِ عمل (انتخاب حدیث)	۶/۴۰
فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر	۱۰/-
الترغیب والترہیب اردو	۱۲/-
تاریخ ادبیات ایران	۱۱/-
تاریخ گجرات	۹/-
تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر	۱۰/-
۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ	۵/-
حیات ڈاکٹر ذاکر حسینؒ	۸/-
خلافتِ راشدہ اور ہندوستان	۸/-
دین الٰہی کا تاریخی پس منظر	۷/-
شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات	۸/-
قرآن اور تصوف	۴/-
قصص القرآن مکمل غیر مجلد ۳۷/- — مجلد	۴۲/-
لغات القرآن مکمل ۴۹/- — مجلد	۵۸/-
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں	۷/-
بیٹے سے خطاب	۱/-
مولانا عبید اللہ سندھیؒ اور ان کے ناقد	۵/-
سوانح حضرت موسیٰؑ	۱/-
سوانح حضرت عیسیٰؑ	۱/-
سوانح حضرت داتا گنج لاہوریؒ	۱/-
سوانح شیر شاہ سوریؒ	۱/-
گنجینۂ اسرار (عملیات علامہ انور شاہ کشمیریؒ)	۳/-
تاریخ دیوبند (اضافہ شدہ)	۸/-
عقیدت کے پھول (مجموعۂ نعت) مختلف شعراء	۶۰/-

مکتبہ تجلّی۔ دیوبند (یو۔پی)


آپ کے بچے کے لیے پیٹ کی خرابیوں سے بچے رہنے کا
آسان ذریعہ
ہمدرد گرائپ واٹر
HAMDARD GRIPE WATER
ہمدرد گرائپ واٹر میں پانچ قدرتی اجزا شامل ہیں جو آپ کے ننھے بچے کے نازک نظام ہضم کو درست کرتے ہیں اور پیٹ کی خرابی، درد، اپھارا اور دستوں کی تکلیف میں آرام دیتے ہیں۔
ہمدرد


پھول کی طرح تر و تازہ
اگر جلدی امراض یا فساد خون کی شکایت ہو تو چہرہ پژمردہ نظر آتا ہے
خون صفا
پھوڑے پھنسی خارش اور داد سے نجات دے
دیگر جسم اور چہرے کو پھول کی طرح تر و تازہ رکھتا ہے
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ



DEOBAN (U.P.) INDIA
surma
سچے موتی
طب قدیم کے ایک
طرز پر تیار کیا جاتا ہے۔
میں مفید۔
درنجف
آنکھوں کی
کے لیے
ایک تولہ
8/-
2-75
4-50